

zur debatte

KATHOLISCHE
AKADEMIE in  BAYERN



FAKE NEWS

Falschmeldungen und berühmte Medienfälschungen

RAFFAEL

Eine wissenschaftliche Annäherung an den „Gott“ der Malerei

MEISTER ECKHART HEUTE

Zur Aktualität des mittelalterlichen Mystikers

Weltmeister der Bildung

Bildung war einmal eine christliche Domäne. Da waren wir Weltmeister. Heute fliegen viele schon in der Vorrunde raus: Die kirchliche Sozialisation unserer Kinder misslingt immer häufiger. Und auch im Religionsunterricht lichten sich die Reihen, fast wie im Gottesdienst.

Dabei schlägt den Kirchen als Bildungsträgern durchaus hohe Wertschätzung entgegen. Unsere Schulen haben Zulauf. Die Politik betont unsere Bedeutung für die Wertevermittlung in der Gesellschaft. Der Freistaat hat die finanzielle Förderung der auch kirchlichen Erwachsenenbildung spürbar ausgebaut ... Und es stimmt ja auch: Bildung hilft gegen die Feinde der Demokratie, gegen den Klimawandel, gegen Vorurteile, gegen Fundamentalismus, gegen Ungerechtigkeit. Da sind die Kirchen aus ihrer gläubigen Haltung heraus Premium-Anbieter im lebenslangen Lernen.

Eine andere Frage ist, welchen Wert Bildung für den Glauben selbst hat. Da werden „Glaube und Vernunft“ oder „Glaube und Denken“ einander auch konkurrierend gegenübergestellt. Der Glaube gilt vielen als eine feste Größe, die möglichst unverändert weitergegeben werden muss. Religiöse Bildung aber kann sich darin nicht erschöpfen. Denn bilden kann man sich nur selbst. Und wie sich wer dann im einzelnen den Glauben aneignet, entzieht sich dem Zugriff von außen. Dogmen pauken wie Vokabeln hat noch nie geholfen.

Was bedeutet das für die Weitergabe und das Lernen des Glaubens? Ein pietistischer Kommilitone im Jerusalemer Studienjahr sagte mir einmal schmunzelnd: „Wenn ich in die Uni gehe, hänge ich am Eingang meinen Glauben an den Haken und nehme ihn beim Herausgehen wieder mit. Und wenn ich in die Kirche gehe, gebe ich den Verstand an der Garderobe ab und setze ihn mir nachher wieder auf.“

Ich habe – je länger ich darüber nachdenke – genau das umgekehrte Problem: Ich frage mich, wie ich mein persönliches Denken und Glauben methodisch überhaupt voneinander unterscheiden kann. Es sind doch derselbe Kopf und dieselben Synapsen, dasselbe Bewusstsein, derselbe Erfahrungshintergrund, dieselbe Vernunft, dieselbe Logik, dieselbe Bildung, dieselbe Neugier, dasselbe Ringen, dieselbe Leidenschaft, derselbe Drang nach Wahrheit und dieselbe Endlichkeit meiner Erkenntnis. Sind Denken und Glauben wirklich zwei Paar Schuhe? Und wenn nicht ... wäre das schlimm?

Besinnlich-nachdenkliche Weihnachtsgrüße sendet Ihnen

Dr. Achim Bückle

Inhalt der Printausgabe

WAS IST RELIGIÖSE BILDUNG?

4

Bildung als Selbstdenken?

Dominik Fröhlich



9

Glauben – Wissen – Denken

Peter Gemeinhardt



15

Von der Gottesebenbildlichkeit zur Perfektibilität

Alexander Maier



21

Weitergabe des Glaubens?

Helena Stockinger



THEOLOGISCHES TERZETT

Zu Gast: Ulrich Greiner

DER SIEBENJÄHRIGE KRIEG

28

Die Welt in Flammen

Marian Füssel



34

Die europäische Dimension des Krieges

Wolfgang Burgdorf



40

Wer hat den Siebenjährigen Krieg gewonnen?

Johannes Burkhardt (†)



LITERATUR IM GESPRÄCH

45

Erich Garhammer trifft

Hanns-Josef Ortheil

FAKE NEWS

47

Falschmeldungen und Medienfälschungen

Walter Hömberg



Titelfoto: iStockphoto.com

Die folgenden Artikel sind nur in der **Online-Ausgabe** enthalten, die Sie auf unserer Homepage finden und über unseren Newsletter abonnieren können. In diesem Heft bieten wir Ihnen **91 Extra-Seiten**.

51 KRZYSZTOF PENDERECKI
Die Teufel von Loudun
 Meinrad Walter



55 ZEUGNIS VOM LICHT
 Format Kirche.Kunst.Verkündigung



56 PASSIONSSPIELE IN BAYERN
Einführung in Tagung und Exkursion
58 Ein vormodernes Massenmedium
 Klaus Wolf



62 RAFFAEL
Sono molti – Raffael und die Antike
 Arnold Nesselrath



67 Raffaels Karrierestrategien
 Ulrich Pfisterer



73 DER VATER DER DEUTSCHEN MUSIK
 Ein Abend zum 350. Todestag des
 Komponisten Heinrich Schütz

74 MEISTER ECKHART HEUTE
**Aktualität Eckharts
 und Forschungsaufgaben**
 Freimut Löser



77 IM AUGENBLICK DES STAUNENS
Verantwortung für die Kultur
 Achim Budde



78 Einführung in die Ausstellung
 Wilhelm Warning



82 COMMUNITY

88 Impressum

89 WAS IST RELIGIÖSE BILDUNG?
Bildung als teleologische Bestimmung
 Christian Fröhling



94 Kants Theologie der Hoffnung
 Volker Gerhardt



**99 Religiöse Bildung
 in den Romanen Thomas Manns**
 Dirk Heiße



105 DER SIEBENJÄHRIGE KRIEG
Die Macht der öffentlichen Meinung
 Holger Dainat



**120 Kriegsgefangenschaft im globalen
 Siebenjährigen Krieg**
 Leonard Dorn



**131 Militärmedizin und öffentliche
 Gesundheit**
 Sebastian Pranghofer



**138 Der Blick des Intellektuellen Voltaire
 auf den Siebenjährigen Krieg**
 Sven Externbrink



147 Das Militär im Siebenjährigen Krieg
 Daniel Hohrath



155 PASSIONSSPIELE IN BAYERN
**Kontinuität und Neubeginn
 im 20. Jahrhundert**
 Manfred Knedlik



162 Erbe und Auftrag in Oberammergau
 Ludwig Mödl



167 MEISTER ECKHART HEUTE
**Zusammenfassung
 der Vorträge der Tagung**
 Freimut Löser

Was ist religiöse Bildung?

Zur Geschichte des Spannungsverhältnisses von Wissen und Glauben

Seit 2019 schon greift die Katholische Akademie in Bayern einmal jährlich das Thema einer Ausgabe von *Welt und Umwelt der Bibel* auf, um die Perspektive des Heftes bis auf unsere Gegenwart hin zu erweitern. So stand dieses Jahr vom 20. bis 22. Oktober 2022 die schwere Frage nach der religiösen Bildung im Zentrum. Neben einer philosophischen Einführung unseres Studienleiters Dominik Fröhlich haben Sie die Wahl zwischen zwei gleichwertigen Dokumentationssträngen: Lesen Sie im Heft die Referate zum

religiösen Bildungsbegriff des frühen Christentums, zu seiner Entwicklung zur Zeit von Aufklärung und Humanismus sowie zu seiner Lehr- und Lernbarkeit in unserer Gegenwart. Im Online-Teil stehen dann drei Personen im Zentrum, die das aufgezeigte Problemfeld auf originelle Weise beleuchten: Meister Eckhart, Immanuel Kant und Thomas Mann. Eine Untersuchung der arabischen Bildungswelt haben wir darüber hinaus auf unserem YouTube-Audiokanal für Sie aufbereitet. Wir wünschen gute Inspiration.

Bildung als Selbstdenken?

Versuch einer philosophischen Einführung von Dominik Fröhlich

Meine sehr verehrten Damen und Herren, erlauben Sie mir, den Anfang unserer Tagung *Was ist religiöse Bildung?* mit einem Wort des dänischen Philosophen Sören Kierkegaard zu machen. Dieser führt nämlich in *Der Begriff Angst* eine Unterscheidung ein, die für jede philosophische Untersuchung maßgebend ist: Es sei, so Kierkegaard um 1844, „nicht mein Wunsch, Neuigkeiten zu entdecken, wohl aber meine Freude und mein liebster Zeitvertreib, nachzudenken über das, was ganz einfach scheint.“

Mit dieser unscheinbaren Bemerkung macht Kierkegaard zunächst einmal deutlich, dass sein Interesse *nicht* dem vermeintlich Schweren und Unverständlichen gilt, um es in Form von Neuigkeiten und Entdeckungen schrittweise verständlich zu machen. Das, so würde Kierkegaard wohl heute sagen, sei die Sache der Einzelwissenschaften. Sein Denken kreist vielmehr um das, was solchem Interesse immer schon zugrunde liegt, nämlich das scheinbar Einfache und Selbstverständliche, um es vom Schein seiner

Selbstverständlichkeit zu befreien und dadurch überhaupt erst angemessen in den Blick zu bekommen.

Nicht weniger bedeutsam ist in diesem Zusammenhang, dass Kierkegaard mit seiner Bemerkung eine naheliegende Kritik, die eine solche Thematisierung unserer Grundbegriffe zumeist provoziert, bereits ironisch vorwegnimmt. Wer nämlich ernsthaft behaupten wollte, bei einem solchen

Denkansatz handle es sich bloß um „Zeitvertreib“, der wird sich bei näherem Hinsehen eingestehen müssen, dass bereits dieser Vorwurf die Selbstverständlichkeit eines weiteren Grundbegriffs zur Voraussetzung hat – der Zeit –, die sofort und immer dann zur Unverständlichkeit mutiert, sobald wir jemandem erklären wollen, was „die Zeit“ eigentlich sein soll.

Von Kierkegaard können wir also lernen, dass eine Beschäftigung mit unseren allzu vertraut wirkenden Grundbegriffen philosophisch nicht

Von Kierkegaard können wir lernen, dass eine Beschäftigung mit unseren allzu vertraut wirkenden Grundbegriffen philosophisch nicht nur angemessen, sondern auch unumgänglich ist.

nur angemessen, sondern auch unumgänglich ist. Insofern ist der Weg, den meine philosophische Einführung zu beschreiten hat, bereits vorgezeichnet. Denn auch hinter der

Frage nach der religiösen Bildung verbirgt sich einer dieser Grundbegriffe, die sich scheinbar von selbst verstehen: die Bildung. Wollen wir nachfolgend also versuchen, uns über die eigentümliche Vertrautheit aufzuklären, die wir mit dem Bildungsbegriff verbinden.

Die Undefinierbarkeit der Bildung

Dass uns der Bereich der Bildung nicht fremd, sondern überaus vertraut anmutet, verrät uns beispielsweise die Beobachtung, dass über kaum ein anderes seriöses Thema derart viel gesprochen wird. Ja, mehr noch: „In keinen Bereich des Lebens“, so fasst es etwa der Philosoph Konrad Paul Liessmann pointiert zusammen, „wurde seit der Entwicklung moderner Gesellschaften soviel Hoffnung gesetzt wie in den der Bildung. Bildungsgipfel und Bildungsoffensiven lösen einander ab, Bildungsreformen und Bildungsdiskussionen bestimmen das öffentliche Leben, und die bildungsfernen Schichten bereiten den gebildeten Eliten große Sorgen. Bildung war und ist nämlich das Vehikel, mit dem Unterschichten, benachteiligte Frauen, Migranten, Außenseiter, Behinderte und unterdrückte Minderheiten emanzipiert und integriert werden sollen, Bildung gilt als begehrte Ressource im Kampf um die Standorte der Informationsgesellschaft, Bildung ist das Mittel, mit dem unter anderem Vorurteile, Diskriminierungen, Arbeitslosigkeit, Hunger, Aids, Inhumanität und Völkermord verhindert, die Herausforderungen der Zukunft bewältigt

und nebenbei auch noch Kinder glücklich und Erwachsene beschäftigungsfähig gemacht werden sollen. Gerade weil dies alles nicht geht, wurde und wird in kaum einem Bereich soviel gelogen wie in der Bildungspolitik.“

Wir dürfen hinzufügen: Gerade weil dies alles nicht geht, haben wir allen Grund, unsere eingangs geteilte Intuition – dass uns die Bildung besonders nahe und verständlich sei – nicht länger stehenzulassen, sondern kritisch zu hinterfragen. Setzen wir also hinter die vielen Vorannahmen, die wir mit dem Thema Bildung verbinden, ein vorläufiges Fragezeichen und versuchen stattdessen, die Bildung selbst in den Blick zu bekommen.

Doch was ist das eigentlich, „die Bildung“? Zunächst läge es durchaus nahe, Bildung ganz basal im Sinne eines Wissens und Könnens zu beschreiben. So scheinen wir das Wort Bildung ja auch in unserem Alltag zu verwenden. Sofort aber kommt dabei die Frage auf, welcher Art dies Wissen und Können denn nun sei: Steht es eher für Lern- und Trainingsprozesse, um im Kampf um immer knapper und anspruchs-



Links: Studienleiter Dominik Fröhlich, der die Kooperation mit Welt und Umwelt der Bibel seit 2019 federführend betreut, nahm sich im Vorfeld der Tagung viel Zeit, um mit den Gästen über die Bildung zu diskutieren. Rechts: Der dänische Philosoph Søren Aabye Kierkegaard, der von 1813 bis 1855 in Kopenhagen gelebt hat, wies in seinen Werken immer wieder auf die Bedeutung der philosophischen Grundbegriffe hin. Dazu zählt auch die Bildung.

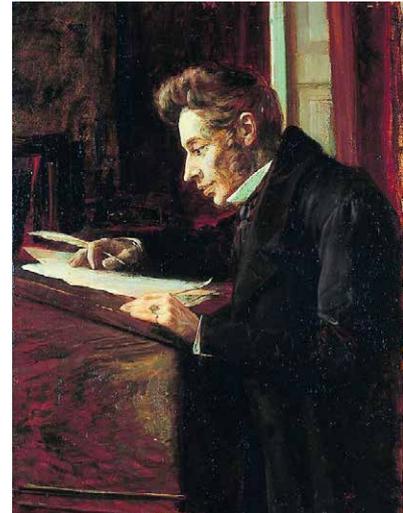


Bild: Wikimedia Commons, Public Domain

Eine neue und aufgeklärte Perspektive auf den Begriff der Bildung dürfen wir erst von dem Punkt aus erwarten, an dem wir den Grund seiner Undefinierbarkeit einsehen.

voller werdende Arbeitsplätze mithalten zu können? Oder markiert es gerade einen Sonderbereich unseres ansonsten so durchgetakteten Lebens, der quasi spielerisch à la Dichtkunst um sich selber kreist? Ich meine: Bereits an dieser Stelle steht zu befürchten, dass es eine bündige Definition von „der Bildung“ nicht geben kann, dass also die Selbstverständlichkeit, mit der wir allenthalben über Bildung diskutieren, vor diesem Hintergrund naiv und gedankenlos wirkt.

Eine neue und aufgeklärte Perspektive auf den Begriff der Bildung dürfen wir aber erst von dem Punkt aus erwarten, an dem wir den Grund seiner Undefinierbarkeit einsehen. Zu diesem Zweck wollen wir „die Bildung“ im Lichte ausgewählter Passagen betrachten, die der Schweizer Philosoph und Romancier Peter Bieri im Kontext seiner 2008 veröffentlichten Rede *Wie wäre es, gebildet zu sein?* formuliert hat.

Bildung als Selbstdenken

„Bildung ist etwas, das Menschen mit sich und für sich machen: Man bildet sich. Ausbilden können uns andere, bilden kann sich jeder nur selbst. Das ist kein bloßes Wortspiel. Sich zu bilden, ist tatsächlich etwas ganz anderes, als ausgebildet zu werden. Eine Ausbildung durchlaufen wir mit dem Ziel, etwas zu können. Wenn wir uns dagegen bilden, arbeiten wir daran, etwas zu werden – wir streben danach, auf eine bestimmte Art und Weise in der Welt zu sein.“

Peter Bieri nimmt mit seiner Eingangspassage den argumentativen Faden genau dort auf, wo wir ihn eingangs zurückgelassen haben – und gibt Antwort auf die Frage, warum wir uns so schwer damit tun, „die Bildung“ zu definieren: weil sie in Wahrheit „etwas ganz anderes“ meint als unser Wissen und Können; das sei nicht Bildung, sondern „Ausbildung“. Weil uns die Ebene der Ausbildung aber wenigstens ein paar solide Kriterien an die Hand gibt, um uns in Fragen rund um die Bildung halbwegs zurechtzufinden,

wird auch verständlich, weshalb wir die kritische Unterscheidung zwischen „Bildung“ und „Ausbildung“ allzu oft übersehen und so den Eindruck entstehen lassen, als sei uns die Bildung selbstverständlich. Dass die behauptete *kategoriale* Differenz zwischen „Bildung“ und „Ausbildung“ aber gleichwohl angemessen und keinesfalls ein Konstrukt abstrakten Denkens ist, wird von Peter Bieri erst in den nachfolgenden Textausschnitten weiter ausgeführt:

„Bildung beginnt mit Neugierde. Man töte in jemandem die Neugierde ab, und man stiehlt ihm die Chance, sich zu bilden. Neugierde ist der unersättliche Wunsch zu erfahren, was es in der Welt alles gibt. Sie kann in ganz verschiedene Richtungen gehen: hinauf zu den Gestirnen und hinunter zu den Atomen und Quanten; hinaus zu der Vielfalt der natürlichen Arten und hinein in die phantastische Komplexität eines menschlichen Organismus; zurück in die Geschichte von Weltall, Erde und menschlicher Gesellschaft, und nach vorn zu der Frage, wie es mit unserem Planeten, unseren Lebensformen und Selbstbildern weitergehen könnte. Stets geht es um zweierlei: zu wissen, was der Fall ist, und zu verstehen, warum es der Fall ist.

Das Zweite, was im Zuge der Weltorientierung entsteht, ist ein Sinn für Genauigkeit: ein Verständnis davon, was es heißt, etwas genau zu kennen und zu verstehen: ein Gestein, ein Gedicht, eine Krankheit, eine Symphonie, ein Rechtssystem, eine politische Bewegung, ein Spiel. Es gibt niemanden, der mehr als nur einen winzigen Ausschnitt der Welt genau kennt. Doch das verlangt die Idee der Bildung auch nicht. Aber der Gebildete ist einer, der eine Vorstellung davon hat, was Genauigkeit ist und dass sie in verschiedenen Provinzen des Wissens ganz Unterschiedliches bedeutet.“

Im darauffolgenden Abschnitt wird der eingeschlagene Gedankengang noch einmal präzisiert und dann entfaltet:

„Der Gebildete ist also einer, der sich in der Welt zu orientieren weiß. Was ist diese Orientierung wert? «Wissen ist Macht.» Was die Idee der Bildung anbelangt, kann das nicht heißen: mit seinem Wissen über andere zu herrschen. Die Macht des Wissens liegt woanders: Sie verhindert, dass man Opfer ist. Wer in der Welt Bescheid weiß, kann weniger leicht hinters Licht geführt werden und kann sich wehren, wenn andere ihn zum Spielball ihrer Interessen machen wollen, in Politik oder Werbung etwa.

Orientierung in der Welt ist nicht die einzige Orientierung, auf die es ankommt. Gebildet zu sein, heißt auch, sich bei der Frage auszukennen, worin Wissen und Verstehen bestehen und was deren Grenzen sind. Es heißt, sich die Frage vorzulegen: Was weiß und verstehe ich wirklich? Es heißt, einen Kassensturz des Wissens und Verstehens zu machen. Dazu gehören Fragen wie diese: Was für Belege habe ich für meine Überzeugungen? Sind sie verlässlich? Und belegen sie wirklich, was sie zu belegen scheinen? Was sind gute Argumente, und was ist trügerische Sophisterei? Das Wissen, um das es hier geht, ist Wissen zweiter

Ordnung. Es unterscheidet den naiven vom gebildeten Wissenschaftler und den ernstzunehmenden vom einfältigen Journalisten, der noch nie etwas von Quellenkritik gehört hat. Wissen zweiter Ordnung bewahrt uns davor, das Opfer von Aberglauben zu werden.

Der in diesem Sinne Gebildete weiß zwischen bloß rhetorischen Fassaden und richtigen Gedanken zu unterscheiden. Er kann das, weil ihm zwei Fragen zur zweiten Natur geworden sind: «Was genau heißt das?» und: «Woher wissen wir, dass es so ist?» Das immer wieder zu fragen, macht resistent gegenüber rhetorischem Drill, Gehirnwäsche und Sektenzugehörigkeit, und es schärft die Wahrnehmung gegenüber blinden Gewohnheiten des Denkens und Redens, gegenüber modischen Trends und jeder Form von Mitläufertum. Man kann nicht mehr geblufft und überrumpelt werden, Schwätzer, Gurus und anmaßende Journalisten haben keine Chance. Das ist ein hohes Gut, und sein Name ist: gedankliche Unbestechlichkeit.“

Meines Erachtens lässt sie sich folgendermaßen systematisieren: Die *kategoriale* Differenz zwischen „Ausbildung“ und „Bildung“ wird im vorliegenden Textauszug so expliziert, dass sich „Bildung“ nicht mehr primär von ihrem Inhalt her verstehen lässt, sich also nicht länger nach Maßgabe einer bloßen „Ausbildung“ an der Frage orientiert, was ich kann oder weiß; vielmehr wird „Bildung“ von ihrer Form her bestimmt und deshalb an der Frage gemessen, wie ich mein Können oder Wissen bewerte bzw. verstehe. „Bildung“ besteht also nicht darin, dass ich etwas Bestimmtes weiß oder kann, sondern dass ich den spezifischen Begründungszusammenhang erkenne, der diesem Wissen oder Können und damit der „Ausbildung“ zugrunde liegt.

Dieses Modell öffnet dann den Blick für die weitere Einsicht, dass die getroffene Unterscheidung zwischen „Bildung“ und „Ausbildung“ nicht nur eine *kategoriale*, sondern auch eine *personale* Differenz markiert. Denn ausbilden im Sinne von Wissen oder Können vermitteln – das können uns in der Tat andere. Aber dieses Wissen oder Können *bewerten* – das kann ich immer nur selbst. Denn auch die Bewertung eines anderen stellt für mich ja solange ein bloßes Wissen dar, bis ich eben selbst es bin, der das Wissen oder die Bewertung bewertet.

Fügen wir beide Argumentationslinien zusammen, so lässt sich der Bereich der Bildung schließlich scharf umreißen: „Bildung“ im Sinne Bieris meint eine jeweils selbst zu leistende Reflexion auf das vermittelte oder zu vermittelnde Wissen oder Können der „Ausbildung“ und steht damit für die Bereitschaft des Menschen, jederzeit selbst zu denken.

Die undefinierbarkeit der Bildung liegt damit auf der Hand: Wenn Bildung mit dem Konzept des Selbstdenkens

Wenn Bildung mit dem Konzept des Selbstdenkens identisch ist, kann Bildung schlechterdings nicht von außen oder durch andere „vermittelt“, sondern immer nur selbst geleistet werden.

Religionen sind ein Faktum, und zu einem Faktum, das von außen an uns herantritt, muss das Selbstdenken Stellung beziehen, will es nicht auf die unkritische Ebene der „Ausbildung“ zurückfallen.

– zu einem stabilen Verständnis davon gelangen würden, was Bildung im positiven Sinne „ist“, könnten wir es anderen nicht begreiflich machen. Eine gewisse Tragik ist hier letztlich nicht von der Hand zu weisen.

Bildung als Religionskritik

Wird Bildung also, wie Peter Bieri das implizit tut, als die Praxis des Selbstdenkens definiert, dann eignet ihr ein natürliches Interesse am Phänomen der Religion. Denn Religionen sind ein Faktum, und zu einem Faktum, das von außen an uns herantritt, muss das Selbstdenken Stellung beziehen, will es nicht auf die unkritische Ebene der „Ausbildung“ zurückfallen. Es kann daher auch nicht überraschen, dass Bieri unseren ausgewählten Passagen einen Abschnitt unmittelbar folgen lässt, der auch die Religion zum Gegenstand hat:

„Das aufgeklärte Bewusstsein des Gebildeten ist nicht nur kritisches Bewusstsein. Es ist auch geprägt von historischer Neugierde: Wie ist es dazu gekommen, dass wir so denken, fühlen, reden und leben? Und auf dem Grund dieser Neugierde liegt der Gedanke: Es hätte alles auch anders kommen können, es liegt in unserer Kultur keine metaphysische Zwangsläufigkeit. Das aufgeklärte Bewusstsein ist also ein Bewusstsein der historischen Zufälligkeit. Es drückt sich aus in der Fähigkeit, die eigene Kultur aus einer gewissen Distanz heraus zu betrachten und ihr gegenüber eine ironische und spielerische Einstellung einzunehmen.

Eine Kultur zu verstehen, heißt, sich mit ihren Vorstellungen von moralischer Integrität auszukennen. Wir wachsen mit bestimmten moralischen Geboten und Verboten auf, wir atmen sie ein mit der Luft des Elternhauses, der Straße, der Filme und Bücher, die uns erschüttern und prägen – sie machen unsere moralische Identität aus und bestimmen unsere moralischen Empfindungen wie Entrüstung, Groll und schlechtes Gewissen. Zuerst – das gehört zur Ernsthaftigkeit der Moral – setzen wir diese Dinge absolut, wir lernen sie nicht als eine Möglichkeit unter anderen. Der Bildungsprozess dann besteht darin, zur Kenntnis zu nehmen, dass man in anderen Teilen der Erde, in anderen Gesellschaften und Lebensformen, über Gut und Böse anders denkt und empfindet; dass auch unsere moralische Identität kontingent ist, ein historischer Zufall; dass sich etwa die Vorstellungen von Sünde und Demut

identisch ist, kann Bildung schlechterdings nicht von außen oder durch andere „vermittelt“, sondern immer nur selbst geleistet werden. Und selbst dann, wenn wir durch gelingendes Einüben in die Praxis des Selbstdenkens – so würde ich den Begriff des Bildungsprozesses umschreiben

außerhalb der monotheistischen Religionen so nicht finden lassen; dass Rache und Vergeltung nicht überall als verwerflich gelten; dass man über Leiden, Tod und Glück auch ganz anders denken kann; und dass man anderswo mit den physischen und moralischen Übeln in der Welt auch ohne den Gedanken fertig wird, dass sie nicht das letzte Wort sind und dass dereinst noch einmal abgerechnet wird.

Für den Gläubigen kann Bildung Erschütterung bedeuten. Zu erfahren, dass Milliarden von Menschen offenbar nicht den richtigen Glauben haben: Das muss ein Schock sein. Und entsprechend schwer ist die Anerkennung des Offensichtlichen: dass es geographischer und gesellschaftlicher Zufall ist, was ich glaube, welcher Liturgie ich folge – und eben auch, wie meine Moral aussieht. Denn es gehört zum Inhalt religiösen Glaubens, dass er nicht auf einer historischen Zufälligkeit beruhen darf. Das drohte den Glauben zu entwerten, Religion erschiene plötzlich als Spielball kultureller Zufälligkeit. Bildung ist deshalb subversiv, was Weltanschauung angeht. Sie bringt die Relativität einer jeden Lebensform zu Bewusstsein. Totalitäre Ideologien, auch die Kirche, versuchen, diesen Aspekt der Bildung systematisch zu ersticken, daher die Bücher- und Reiseverbote. Im Islam steht auf Apostasie die Todesstrafe. Bildung löst totalitäre Metaphysik auf und versteht Religion als Ausdruck einer Form und Fassung, die Menschen ihrem Leben geben wollen. Religion, so der Gedanke, hat nicht mit metaphysischer Wahrheit zu tun, sondern mit Identitätsbildung, mit der Frage, wie wir leben wollen. Die Kenntnis der Alternativen nimmt ihr nur scheinbar ihren Wert; der Wert kann sogar als grösser erlebt werden, weil wir es jetzt nicht mehr mit einem unverfügbaren Schicksal, sondern mit einer freien Wahl zu tun haben. Man könnte sagen: Nur wer die historische Zufälligkeit seiner kulturellen und moralischen Identität kennt und anerkennt, ist richtig erwachsen geworden. Man hat die Verantwortung für das eigene Leben noch nicht vollständig übernommen, solange man sich von einer fremden Instanz vorschreiben lässt, wie man zu denken hat über Liebe und Tod, Moral und Glück.“

Wie geht also das Selbstdenken Peter Bieris mit dem Phänomen der Religion um? Prinzipiell und wenig überraschend so, dass die Inhalte, die die Religionen transportieren – also etwa das Wissen oder die Glaubenssätze –, vom Anspruch absoluter Verbindlichkeit befreit und in ihrer Relativität neu bewertet werden. Das ist freilich nur konsequent, denn die geforderte Vorrangstellung des Begründungszusammenhangs reduziert das darin begründete Wissen oder Können von vornherein auf einen relativen Geltungsbereich. Dadurch werden alle weiteren Inhalte, für die kein solcher Begründungszusammenhang gefunden werden kann, zum Anwendungsfall historischer Kontingenz erklärt und damit von jeglichem Geltungsanspruch befreit. Der Wert einer Religion kann sich bei Peter Bieri also nicht an der Frage bemessen, ob sie wahr ist oder nicht, sondern einzig an der ganz anders gelagerten Frage, „wie wir leben wollen“.

Bildung als religiöse Bildung

Diese Kritik am Geltungsanspruch der Religion kann, und zwar bei aller Angemessenheit der Methode des Selbstdenkens, aus meiner Sicht nicht überzeugen. Lassen Sie mich daher einige persönliche Korrekturen am bisherigen Gedankengang formulieren, die ich nicht nur direkt im Anschluss, sondern auch über unsere gesamte Tagung hinweg zur Diskussion stellen möchte.

Zunächst einmal würde sicherlich niemand Bieris Einsicht widersprechen, dass die unterschiedlichen Menschen auf dieser Erde ihrem Zusammenleben eine unterschiedliche Form gegeben haben und geben werden. Und doch sind wir in einem durchaus ernstzunehmenden Sinne davon überzeugt, dass gewisse moralische Standards, die wir – mit „wir“ meine ich nun die westliche Zivilisation – ausgebildet haben, gerade *nicht* in unserem Belieben stehen, also nichts mit der Frage zu tun haben, „wie wir leben wollen“, sondern allgemeinverbindlich sind. Denken wir etwa an die Überzeugung, dass Mord per se verwerflich ist. Könnten wir es denn auch nur tolerieren, wenn sich beispielsweise ein anderes Land öffentlich zum Gegenteil bekennen würde?

Zum Weiterlesen:

Die Vorträge unserer Tagung knüpfen auf unterschiedliche Weise an die Gedanken dieser Einführung an. Zur besseren Übersicht listen wir nachfolgend für Sie auf, welche Aspekte sich wo vertiefen lassen.

Die historische Perspektive in der PRINTAUSGABE

- **Wie fanden Glauben und Denken zueinander?** Über die Entwicklung des frühen Christentums zur Bildungsreligion schreibt Prof. Dr. Peter Gemeinhardt [ab Seite 9](#).
- **Was passiert, wenn Bildung und Religion entkoppelt werden?** Dr. Alexander Maier stellt die Transformationsprozesse von Bildung [ab Seite 15](#) in Humanismus und Aufklärung vor.
- **Wie kann heute die Weitergabe des Glaubens gelingen?** Prof. Dr. Helena Stockinger diskutiert [ab Seite 21](#) den Lernort Schule.

Die personale Perspektive exklusiv im ONLINE-TEIL

- **Die innere Verwandtschaft von Bildung und Religion fasst Meister Eckhart im Begriff der Gottebenbildlichkeit.** Prof. Dr. Christian Fröhling schreibt dazu ausführlich [auf Seite 89–93](#).
- **Von Immanuel Kants Lösungsversuch des Widerstreits von Wissen und Glauben** handelt der Beitrag von Prof. Dr. Volker Gerhardt [ab Seite 94–98](#).
- **Thomas Mann bildet sich, indem er schreibend über Religion nachdenkt.** Ein Lehrbeispiel in Sachen Selbstdenken – vorgestellt von Dr. Dirk HeiBerer [ab Seite 99–104](#) und im Wortlaut in unserem YouTube-Audiokanal [Audio](#)



Foto: Christoph Brech / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

Teil unserer Kooperationsveranstaltung war auch ein Besuch der Heilig-Kreuz-Kirche in München-Giesing. Dort interessierten uns vor allem die neuen Kirchenfenster – das Motiv bilden aneinandergereihte Röntgenaufnahmen der Lungenflügel der Gemeindeglieder –, die der Künstler Christoph Brech entworfen und uns im Rahmen der Exkursion ausführlich erklärt und gedeutet hatte.

Wer darauf nun entgegenn wollte, es sei doch gerade die entscheidende Pointe der Bildung, wirklich *alle* Formen von Verbindlichkeit in ihrer Relativität und damit Unangemessenheit durchschauen zu können, der wird sogleich mit einer ganz neuen Problemstellung konfrontiert – jener nämlich, nicht länger erklären zu können, weshalb gerade *diese* Einsicht wiederum verbindlich sein sollte. Denn wenn Bildung heißt, Verbindlichkeit nur durch deren Inanspruchnahme wirksam verwerfen zu können, schafft sich die Bildung am Ende selber ab.

Aus diesen Einwänden folgt nun keineswegs, dass Bildung im Sinne des Selbstdenkens abzulehnen sei. Viel eher ist daraus der Anspruch abzuleiten, dass eine Kritik der Bildung, wie sie eingangs mit Kierkegaard motiviert worden war, auch die spezifische Form der Verbindlichkeit zu reflektieren hat, die sie für sich selbst beansprucht. Solche nicht mehr relativierbare Verbindlichkeit kann es aber, wie die Auseinandersetzung mit Peter Bieri gezeigt hat, auf der Ebene des Wissens und seines Verstehens nicht geben; hierfür ist eine ganz anders geartete Form des Verstehens notwendig, die nicht zufällig auch im Zentrum der Religionen steht: der Glaube. Bildung und Religion sind einander also nicht, wie das Peter Bieri noch nahegelegt hatte, äußerlich entgegengesetzt, sondern innerlich verwandt. Denn die Angewiesenheit auf die Dimension des Glaubens betrifft Religion und Bildung gleichermaßen, und zum Ende kommen beide erst im Glauben an die Wahrheit. ■

Über den Tellerrand



Als historisches Musterbeispiel fruchtbarer Bildungsarbeit gilt heute die *Blütezeit des Islam*. Den zugehörigen Vortrag von Iranistin **Prof. Dr. Eva Orthmann** haben wir auf unserem YouTube-Audiokanal für Sie dokumentiert. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video.

Glauben – Wissen – Denken

Das frühe Christentum als Bildungsreligion

von Peter Gemeinhardt

Die Botschaft vom Kreuz – „den Heiden eine Torheit“?

Das Christentum ist eine Bildungsreligion. Von Anfang an verband der Bezug auf Bildung das Christentum mit seiner Umwelt, unterschied es aber auch von ihr. Denn der christliche Glaube war auf das Kreuz ausgerichtet – „den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit“ (1 Kor 1,23). Und dennoch entwickelte sich der neue Glaube in rasanter Geschwindigkeit zu einer Philosophie *sui generis*. Ob man an (einen) Gott glauben müsse, was man von ihm wissen könne und wie das Verhältnis von Glauben und Wissen zu *denken* sei, wurde intensiv diskutiert. Das Christentum trat in eine wissbegierige, bildungshungrige und denkbegeisterte Welt ein. Die Frage ist daher nicht, *ob*, sondern *in welcher Weise* man vom frühen Christentum als einer Bildungsreligion sprechen kann.

Was aber ist „Bildung“ in diesem Kontext? Der moderne Bildungsbegriff ist am *Individuum* orientiert; er verdankt sich der biblischen Vorstellung der Erschaffung des Menschen

zum Ebenbild Gottes (Gen 1,27). Diese aber ist – und war schon in der Antike – mit philosophischen Kategorien kompatibel. Platon postulierte eine „Angleichung an Gott (*homoiōsis theō*)“, die ein asketisches Leben voraussetzte, damit man „gerecht und fromm mit Einsicht“ würde (*Theaetetus* 176ab). Die Maxime am Apollontempel in Delphi „Erkenne dich selbst“ wurde in der Kaiserzeit als Aufruf zur *Selbsterkenntnis* im Gegenüber zum Göttlichen und als *Beziehungserkenntnis* verstanden (Plutarch, *De E apud Delphos* 21), was ein geschichtliches, religiös reflektiertes Selbst implizierte. Jedoch war Bildung in der Antike immer in *soziale Praktiken* eingebunden. Sie diente dazu, sich in ein Spektrum von Rollenangeboten einzuleben, dessen Verfügbarkeit durch Herkunft, Stand, Geschlecht und Finanzkraft vorgegeben wurde. Bildung führte so zu einem komplexen Ineinander von sozialen und individuellen Momenten personaler Identität.

Das macht ein Blick auf die Terminologie deutlich. Der griechische Begriff *paideia* bezeichnet Unterschiedliches:

- die (direktive und affirmative) *Erziehung*;
- in der Septuaginta und im Neuen Testament auch die „Züchtigung“;
- darüber hinaus literarische *Bildung*, durch die man ein *pepaideumenos*, ein zu kunstfertiger Rede Befähigter, wurde;
- die „abgerundete Bildung“ (*enkyklios paideia*) als Inbegriff der für gesellschaftliches Handeln relevanten Wissensbeständen.

Das hatte auch anthropologische Bedeutung: Nach Cicero führte der Bildungsprozess letztlich zu wahren Mensch-Sein (*humanitas*). Solche Bildung war das Privileg der kleinen Elite, die ihren Kindern Unterricht ermöglichen konnte; die Masse der Bevölkerung war ungebildet.

Das Neue Testament spricht nur selten von *paideia* und nur einmal – kritisch (Kol 2,8) – von *philosophia*. Theoretische Konzepte von Bil-

dung standen hier weniger im Fokus als Prozesse des Lehrens und Lernens: Die häufigste Bezeichnung für Jesus ist „Lehrer“, die für seine Gefährten „Schüler“; diese sollten alle Völker „in den Stand versetzen, selbst Jünger zu werden“, sie taufen und dann erneut belehren (Mt 28,19f). Es ging also nicht

Die Frage ist nicht, *ob*, sondern *in welcher Weise* man vom frühen Christentum als einer Bildungsreligion sprechen kann.

um ein Überstülpen der christlichen Botschaft, sondern um deren gewinnende Vermittlung an Menschen, die sie mit Autoritäts- und Vernunftgründen als wahr anerkennen und sich taufen lassen, philosophisch gesprochen: eine informierte Entscheidung (*prohairesis*) treffen sollten.

Damit wurde jedoch die Funktion von Bildung als Marker sozialer Distinktion unterlaufen. Allen Menschen wurde zugetraut, die Wahrheit des Glaubens zu erkennen, sich für die Taufe zu entscheiden und das christliche Ethos praktisch umzusetzen. Bildung wurde also nicht von hergebrachten sozialen Strukturen, sondern von Gott her definiert – denn „*die göttliche Torheit ist weiser, als die Menschen sind, und die göttliche Schwachheit ist stärker, als die Menschen sind... Was töricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit er die Weisen zuschanden mache; und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit er zuschanden mache, was stark ist*“ (1 Kor 1,25–27). Solche Bibelstellen zogen Kritik auf sich. Der Platoniker Celsus (um 177 n. Chr.) ätzte, bei den Christen gebe man seinen Verstand an der Garderobe ab:

„*Folgendes wird von ihnen verlangt: ‚Kein Gebildeter trete heran, kein Weiser, kein Verständiger. Denn solche Eigenschaften sind in unseren Augen ein Übel. Wenn aber einer unwissend ist,*



Prof. Dr. Peter Gemeinhardt, Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen



In der Romano-Guardini-Bibliothek des Schösschens Suresnes war ausreichend Platz für die Teilnehmerinnen und Teilnehmer unserer Tagung – stimmungsvoller Atmosphäre inklusive.

wenn einer unvernünftig ist, wenn einer ungebildet ist, wenn einer einseitig ist, soll er ruhig kommen“ (Celsus bei Origenes, *Contra Celsum* 3,44; Übers. C. Barthold).

Und auch manche christliche Theologen verstanden Paulus so, als sei das Wort vom Kreuz ein gewaltiges Paradox. Der Nordafrikaner Tertullian († nach 215) erklärte:

„Der Sohn Gottes wurde gekreuzigt – ich schäme mich nicht dafür, eben weil man sich dafür schämen müsste. Der Sohn Gottes ist auch verstorben – dies ist glaubwürdig, eben weil es ungehörig ist. Er wurde auch begraben und ist hernach auferstanden – dies ist gewiss, eben weil es unmöglich ist“ (*De carne Christi* 5,4; Übers. V. Lukas).

Wie ist eine solche Bildungskepsis mit der Behauptung vereinbar, das Christentum sei von Anfang an eine Bildungsreligion gewesen? Das will ich im Folgenden erläutern.

Wie man sich in einer Welt voller Bildung zurechtfindet

Die ersten Christusanhänger begriffen sich nicht einfach als Teil ihrer Welt. Sie waren „nicht von der Welt“ (Joh 17,16) und fühlten sich als „Gäste und Fremdlinge“ (Eph 2,19; Hebr 11,13). War das Christentum ein „weltfremder Glaube“? Eher war es eine hybride Existenz:

„(Die Christen) bewohnen das eigene Vaterland, aber wie Beisassen. Sie nehmen an allem teil wie Bürger, und alles ertragen sie wie Fremde. Jede Fremde ist ihr Vaterland und jedes Va-

terland eine Fremde“ (*Epistula ad Diogenetum*. 5,5; Übers. H. Lona).

Das lag nicht am Verhalten im Alltag: Christen lebten und arbeiteten in den Städten des Imperium Romanum mit Nichtchristen Tür an Tür. Das Problem waren die Festtage: Sie beteiligten sich nicht an den Kulte für die Götter und für den Schutzgott des Kaisers, der als Mittler des göttlichen Friedens galt, als *soter* („Heiland“). Hier war Konkurrenz zum Gott der Bibel vorprogrammiert! Wo diese Kultabstinenz auffiel, wurde es für die Christen gefährlich. Entsprechend bemühten sie sich, Verfolgungen abzuwenden, indem sie ihre Religion als politisch zuverlässig, moralisch hochstehend und philosophisch satisfaktionsfähig darstellten. Das Projekt der intellektuellen Verteidigung des Christentums („Apologetik“) sollte nicht zuletzt zeigen, dass der christliche Glaube dem Platonismus oder der Stoa gleichwertig war.

Eines der eindrucklichsten Zeugnisse der frühen Apologetik ist interessanterweise der Dialog eines Christen mit einem Juden. Im *Dialog mit dem Juden Tryphon* gab der Christ Justin einen knappen Abriss seines Bildungsganges. Er hatte sich bei Stoikern, Peripatetikern, Pythagoreern und Platonikern umgesehen, wobei vor allem letztere ihn dem Ziel nähergebracht hätten, „unmittelbar Gott zu schauen“ (*Dialogus* 2,6). Doch auch der Platonismus war nicht das Ziel der Reise: Ein alter Mann verwies ihn auf Propheten, die älter als die Philosophen seien und nicht durch Argumente, sondern durch das Eintreffen

ihrer Prophezeiungen die Wahrheit ihrer Lehre erwiesen hätten. Ihr Lehrer sei niemand anderes als Jesus Christus. Justin war elektrisiert:

„In meiner Seele fing es an zu brennen, und es erfasste mich die Liebe zu den Propheten und jenen Männern, die Freunde Christi sind. Ich sprach mit mir selbst über seine [sc. des Alten] Lehren und befand allein diese als verlässliche und nutzbringende Philosophie“ (*Dialogus* 8,1; Übers. Ph. Haeuser).

Der Suchende ist am Ziel, wo ihn nicht nur die intellektuelle Plausibilität einer Lehre, sondern die Authentizität ihrer Vertreter packt. Erst jetzt ist Justin, was er immer werden wollte – ein Philosoph geworden. Dass ihn Tryphon, ein hellenistisch gebildeter Jude, dafür belächelt, sich den Christen und ihrem merkwürdigen Heilsbringer angeschlossen zu haben, ficht ihn nicht an: Justin hoffte, auch Tryphon würde erkennen, „dass auf dem bezeichneten Weg jedem Menschen es ermöglicht werde, gut zu leben“ (*Dialogus* 142,3).

Für Justin war philosophisches Wissen also das Mittel der Wahl, um zu zeigen, dass das Christentum in der antiken Welt seinen Platz hatte. Christen glaubten und lebten vernunftgemäß, handelten danach und waren sich dessen bewusst. Anders gesagt: Das religiöse Selbst verhält sich reflexiv zu seinem jetzigen Zustand (unter zeitlichen Bedingungen), zu Gott (als dem Ursprung seiner überzeitlichen Bestimmung) und zu dem Konnex von Vorfindlichkeit und Bestimmtheit, seiner Biographie. Solche Reflexivität ist das Ergebnis von Bildungsprozessen.

Aber dorthin musste man erst kommen, wie der oben erwähnte Tertullian feststellte: „Wir sind aus eurer Mitte – man wird nicht als Christ geboren, man wird zum Christen“ (*Apologeticum* 18,4). Kein Wunder: Die junge Religion bestand noch überwiegend aus

Das Projekt der intellektuellen Verteidigung des Christentums („Apologetik“) sollte nicht zuletzt zeigen, dass der christliche Glaube dem Platonismus oder der Stoa gleichwertig war.

Konvertiten! Das christliche Selbst ist nicht einfach gegeben, es hat jüdische, hellenistische, römische Wurzeln; wer diesen Weg gegangen ist, kann sich und anderen darüber Klarheit verschaffen. Tertullian plagiierte hier den Philosophen Seneca: „Niemand wird als Weiser geboren, sondern wird ein solcher“ (*De ira* 2,10,6). Das hat nicht primär mit Schulbildung zu tun, sondern mit *paideia* als Formgebung der ganzen menschlichen Existenz, als Hinführung zur Liebhaberei der Weisheit, zur *philosophia* – und damit, wie bei Justin, zur wahrhaftigen und ursprünglichen Bildung.

Dann aber konnte das Christentum nichts anderes werden als eine Bildungsreligion. Den Höhepunkt markiert der in Alexandrien und später in Caesarea in Palästina lehrende Origenes († 253). Origenes meinte, die „Heiligen“ – d. h. die Glaubenden – weilten nach dem Tod im Paradies „als einer Stätte der Erziehung und einem Hörsaal, einer Schule der Seelen“ (*De principiis* 2,11,6). Nicht einmal der Tod bedeutete also einen Abbruch des Bildungsprozesses! Ziel der Unterweisung war seinem Schüler Gregor Thaumaturgus zufolge die „Erkenntnis des letzten Grundes von allem“, wobei der Lehrer als „Künder der Lehren des Logos an die Menschen“ fungierte, dem der Logos die Botschaften Gottes anvertraut hatte, wie einst den Propheten des Alten Bundes (*Panegyricus in Origenem* 13,150; 15,181; Übers. P. Guyot). Solche von Gott inspirierte Bildung schließt aber das Curriculum aus Dialektik, Physik und Ethik ein, um die Welt vernunftgemäß zu erkennen und zu „vernunftbestimmtem Staunen“ durchzudringen. Die Anlage, vernunftgeleitet zu leben, hatte nach Origenes jeder Mensch als Bild des göttlichen Logos. Vernünftiges Denken und frommes Leben wollen allerdings gelernt sein, nicht durch Imitieren des Lehrers oder Für-Wahrhalten aufgeschnappter Erkenntnisse: Origenes kritisierte jegliche Autoritätsgläubigkeit heftig!

Bildung leistete zur Formung des religiösen Selbst und zur Gemeinschaft der an Christus Glaubenden einen wichtigen Beitrag. Christen versuchten, sich in ihrer Welt zu verorten und zugleich von dieser zu unterscheiden, und griffen auf dieselben Quellen der Bildung zurück wie ihre Zeitgenos-

sen; deshalb musste dieser Zugriff legitimiert bzw. – von seinen Kritikern wie Celsus – delegitimiert werden. Ob und in welchem Maße Christen schulisch und philosophisch gebildet sein sollten oder müssten, blieb in den folgenden Jahrhunderten eine (Über-)Lebensfrage – und führte auch zu inneren Kontroversen über Nutzen und Nachteil solcher Bildung.

Der Suchende ist am Ziel, wo ihn nicht nur die intellektuelle Plausibilität einer Lehre, sondern die Authentizität ihrer Vertreter packt.

Gefährliches Wissen und rettender Glaube?

Mit der Philosophie war es weder im apologetischen noch im binnenchristlichen Diskurs einfach. Plastisch stellt das Problem der schon erwähnte Tertullian vor Augen:

„Was haben Athen und Jerusalem gemeinsam, was die Akademie und die Kirche, was Häretiker und Christen? Unsere Unterweisung stammt aus der ‚Halle Salomos‘ (*Joh 10,23*), der dazu in eigener Person gelehrt hatte, man müsse den Herrn ‚in der Einfalt des Herzens‘ (*Sap 1,1*) suchen. Sollen die für sich zusehen, die ein stoisches, ein platonisches, ein ‚dialektisches‘ Christentum hervorgebracht haben!“ (*De praescriptione haereticorum* 7,9–11; Übers. D. Schleyer).

Tertullian konstruierte also eine starke Antithese zu „Jerusalem“, dem biblischen Ort des Wohnens Gottes bei seinem Volk, und zur Kirche als dem Ort, wo die Botschaft von Jesus Christus von den Aposteln überliefert und von den Bischöfen bewahrt wurde – und nur da! Mit dieser Bildungskepsis ernst zu machen hätte bedeutet, sich aus dem philosophischen Diskurs und aus dem öffentlichen Schulunterricht zu verabschieden. Und genau dies forderte Tertullian, erschien ihm doch das Lehrerdasein für Christen höchst gefährlich:

„Zweifelloso stehen die Lehrer mit vielerart Götzendienst in Verbindung: Sie müssen die heidnischen Götter verkünden, ihre Namen und die Abstammung

nennen, deren Mythen und Ehrentribute erklären, schließlich müssen sie deren Feste und Feiertage beachten, an denen sie ja ihren Lohn erhalten“ (*De Idololatria* 10,1; Übers. K. Vössing).

Die Diagnose ist klar: Die Schultexte sind nicht religiös harmlos, weil sie auf jeder Seite von Göttern erzählen, und zwar von den falschen! Ein Lehrer kann sich aber nicht beständig von dem distanzieren, was er zu unterrichten hat – das ist weder pädagogisch noch theologisch sinnvoll. Allerdings widersprachen Tertullian die Eltern christlicher Schüler in Karthago:

„Wenn es den Dienern Gottes nicht erlaubt ist, Lesen und Schreiben zu lehren, ist es ihnen auch nicht erlaubt, dies zu erlernen; und wie könnte jemand ohne dies angeleitet werden zu menschlicher Einsicht oder zu irgendeiner Erkenntnis oder Tätigkeit, da doch Lesen und Schreiben für das ganze Leben eine wichtige Hilfe ist? Wie können wir die weltlichen Studien zurückweisen, ohne die die religiösen nicht bestehen können?“ (*De Idololatria* 10,4).

Bildung war im Alltag unverzichtbar: Ohne diese Kompetenzen und Kenntnisse hätte man sich in eine selbstgewählte Ghettoisierung begeben – niemand konnte in Verwaltung und Militär Karriere machen, der nicht wie Cicero oder Demosthenes zu reden schien, und niemand durfte sich zu den oberen Zehntausend einer Stadt rechnen, der nicht Zitate aus der *Ilias* oder *Odyssee* dechiffrieren konnte. Grammatik- und Rhetoriklehrer meinten auch gar nicht, etwas Religiöses zu unterrichten: Sie sorgten für kompetente Performanz, egal wer welchen Göttern huldigte. Tertullians Position erscheint dagegen fast als „konfessionsgebundener Religionsunterricht“. Zwar könne man die Kinder seinethalben lernen lassen, doch wer „heidnische“ Texte lehre, „empfiehlt dabei ohne Zweifel die eingestreuten Preisungen der Götter... und nun untersuche noch lange, ob Götzendienst treibt, wer über die Götzen unterrichtet!“ (*De Idololatria* 10,6).

Trotz solcher Mahnungen gab es jedoch unter den Schülern und Lehrern in der Spätantike zahlreiche Christen. Der bildungskritische Diskurs spiegelte die soziale Realität nicht oder nur partiell. Hätten nicht praktisch alle Theologen, die Traktate, Predigten und Auslegungen der Bibel schrieben,

klassische Bildung erworben, hätte das Christentum kaum erfolgreich in der Öffentlichkeit agieren können, nachdem die Verfolgungen im frühen 4. Jahrhundert geendet hatten! Dennoch darf man die Bildungsskepsis nicht als Spiegelfechterei weniger Intellektueller abtun. Es ging in allem Ernst darum, wodurch und wie sehr man dazugehören wollte, wie man in die Lebenswelt verwickelt war und wo Potenziale lagen, um Unterscheidungen zu markieren.

Um die gefährliche Bildung zu domestizieren und doch von ihr zu profitieren, entwickelte man das Konzept des „rechten Gebrauchs“ (*usus iustus*). Dies suggerierte eine Distanznahme zu dem, was man für den Gebrauch auswählte,

Um die gefährliche Bildung zu domestizieren und doch von ihr zu profitieren, entwickelte man das Konzept des „rechten Gebrauchs“.

aber auch dessen beherrzte Inanspruchnahme. Augustin erklärte dies anhand des Gold und Silbers, das die Israeliten beim Auszug aus Ägypten mitgenommen – unverblümt gesagt: gestohlen! – hatten (Ex 3,21f.; 12,35f.):

„Wenn diejenigen, die Philosophen genannt werden, zufällig etwas Wahres und zu unserem Glauben Passendes gesagt haben, wie besonders die Platoniker, dann darf dies nicht nur nicht gefürchtet, sondern muß sogar von diesen wie von unrechten Besitzern für unseren Gebrauch eingefordert werden. Ebenso hatten nämlich die Ägypter nicht nur Götzenbilder und schwere Lasten, welche das Volk Israel verabscheute und floh, sondern auch Gefäße und Kostbarkeiten von Gold und Silber sowie Kleider, welche jenes Volk bei seinem Auszug aus Ägypten gleichsam für einen besseren Nutzen heimlich für sich beansprucht hat, nicht durch eigene Autorität, sondern nach dem Auftrag Gottes, während die Ägypter selbst ihnen in ihrer Unwissenheit dies überließen, was sie selbst nicht gut gebrauchten“ (*De doctrina christiana* 2,40,60; Übers. K. Pollmann).

Bildung zu nutzen wurde hier ausdrücklich durch einen Befehl Gottes legitimiert – das zeigt, wie unverzichtbar nichtchristliches Wissen für eine Bildungsreligion *in statu nascendi* war.

Dazu zugleich eine kritische Distanz zu wahren, war *de facto* eine hohe Reflexionsleistung. Umso größer war der Schock, als Kaiser Julian, der letzte „Heide“ als Alleinherrscher über das Imperium Romanum, im Jahr 362 christliche Lehrer aus den öffentlichen Schulen verbannte, da diese nicht die in den Schultexten auftretenden Götter verehrten – „dann sollen sie doch in die Kirchen der Galiläer gehen, um den Matthäus und Lukas auszulegen!“ (*Epistula* 61c; Übers. B.K. Weis). Genau das wollten die Christen ja nicht! Julian, der quasi spiegelbildlich Tertullians These von der Unvereinbarkeit des christlichen Glaubens mit „heidnischer“ Literatur aufnahm, erfuhr scharfe Kritik seitens christlicher Theologen (obwohl sein früher Tod das Edikt ohnehin hatte Makulatur werden lassen). Der kappadokische Theologe Gregor von Nazianz († ca. 390) brachte dies prägnant zum Ausdruck: „Obwohl die Literatur allen vernünftigen Wesen gemeinsam ist, mißgönnte sie Julian, als sei sie sein persönliches Eigentum, den Christen. Er, der sich einbildete, der allvernünftigste zu sein, dachte am unvernünftigsten über die Literatur“ (*Oratio* 4,4; Übers. M. Fiedrowicz).

Auf dem Weg zu einer „christlichen“ Bildung

Es waren also nicht nur externe Kritiker, die dem Christentum den Status einer Bildungsreligion bestritten – es gab auch intern genug skeptische Stimmen. Müssen wir für die Zeit der Kirchenväter am Ende doch sagen, das Christentum sei keine Bildungsreligion? Mitnichten: Jenseits der Skepsis wurden vielfältige Formen von Bildungshandeln kultiviert. Schon seit den Anfängen gab es Institutionen religiöser Bildung, um Menschen auf die Taufe vorzubereiten und danach zum christlichen Leben anzuleiten. Drei Formen des Christentums als praktisch handelnder Bildungsreligion seien skizziert: der Katechumenat, die Predigt und das Mönchtum.

Der Katechumenat

Dass man schon für das frühe Christentum von „Bildung“ sprechen sollte, kommt darin zum Ausdruck, dass bei der Taufe jeder Mensch, gleich welchen Alters, Geschlechts oder sozialen

Standes, zum individuellen Bekenntnis herausgefordert war. Auf die Tauffragen galt es dreimal zu antworten: „Ich glaube!“ Und was man glaubte, sollte verstanden worden sein. Man brauchte nicht Theologe zu sein, um getauft zu werden, musste aber den Ernst der Lage eingesehen haben. Es gab genau eine Chance, die Taufe zu empfangen; für diese musste man sich geistig und lebenspraktisch reinigen. „Denke ans Lernen, um nicht ans Sündigen zu denken“, mahnte Kyrill von Jerusalem († 387) die Taufbewerber (*Procatechesis* 16). Christin und Christ zu werden bedeutete, Erfahrungen zu machen, d. h. zunächst kognitiv zu lernen (das Glaubensbekenntnis), dann etwas zu empfangen (Taufe und Eucharistie). Das Ziel war, im Glauben und Tun „soweit als möglich den Geheimnissen würdig zu werden“, wie Theodor von Mopsuestia († 428) es formulierte (*Catecheses* 16,31; Übers. P. Bruns). Der Anspruch an die individuelle Mitarbeit beim Einleben in den Glauben brachte der oben zitierte Kyrill glasklar zum Ausdruck:

„Denk dir, der katechetische Unterricht ist ein Gebäude! Wenn wir nicht tief gegraben und einen Grund gelegt haben, wenn wir nicht planmäßig ein wohlgefügtes Gebäude errichtet haben, damit sich keine Risse zeigen und der Bau nicht Schaden leide, dann ist auch die anfängliche Mühe wertlos... Viele Lehren sind es, welche planmäßig vortragen werden... Wenn du nicht die Lehren zu einem Ganzen zusammenfügst und die früheren zugleich mit den späteren im Gedächtnis behältst, dann wird dein Bau Risse zeigen trotz der Arbeit des Baumeisters“ (*Procatechesis* 11; Übers. Ph. Haeuser).

Die angehenden Christen mussten also nicht alleine arbeiten, sondern wurden begleitet – vom Bischof oder Katecheten, aber auch von Gott selbst: Denn neben dem „dogmatischen“ Glauben, der in der vorösterlichen Fastenzeit in einem Crashkurs vermittelt wurde, empfing man den Glauben als „Gnadengeschenk“ (*Catecheses* 5,10f.). Das Lernen des Glaubens wird durch eine geistliche Gabe vervollkommenet; insofern ist Gott selbst der Baumeister dieses Glaubens. Für Kyrill war Religion demnach zum Teil lehrbar – und zum Teil gottgegeben.

Die Grundstruktur des Missionsbefehls Jesu blieb für die Katechese

maßgeblich: Die Taufe wurde von Belehrung eingerahmt. Das galt für die Erwachsenentaufe in einer Zeit, in der sich die Heiden „mit der Schnelligkeit eines rollenden Rades“ bekehrten, so Bischof Gaudentius von Brescia (*Sermo* 8,25). Im 5. Jahrhundert setzte sich allmählich die Kindertaufe durch; religiöse Erziehung wurde zuerst Sache der Familie (was sie in der Antike immer schon gewesen war). Umso dringlicher stellte sich das Problem der katechetischen Nacharbeit, als in Gallien und anderen Regionen mitunter Massentaufen von „Barbaren“ stattfanden – die Christianisierung der Christen wurde zur neuen Herausforderung für kirchliches Bildungshandeln.

Die Predigt

Die Katechese war eingebettet in sonn- und festtägliche Gottesdienste, in denen regelmäßig gepredigt wurde. Die Attraktivität des Christentums für gebildete Großstädter lag gerade an solchen Predigten. Augustin gestand, er habe in Mailand Bischof Ambrosius zuerst ob seiner Redegabe geschätzt, erst danach als „Lehrer der Wahrheit“ (*Confessiones* 5,23). Als er selbst Christ und sogar Bischof geworden war, schwenkte Augustin um: „Es ist besser, wir blamieren uns vor den Sprachgelehrten, als dass uns die Gläubigen nicht verstehen“ (*Enarrationes in Psalmos* 138,20). Seine eigenen Predigten sind ein Beispiel dafür, dass Augustin tatsächlich versuchte, in (vergleichsweise) einfacher Sprache zu den Gläubigen zu sprechen. Das stellte in sozial gemischten Gemeinden eine besondere Herausforderung für die Prediger dar. Bischof Petrus von Ravenna, in der Tradition „Chrysologus“ („Goldwort“) genannt, wollte ausdrücklich zu *allen* Gemeindegliedern reden, auch zu den Unwissenden und Ungebildeten – und dem sollten die Gebildeten sich fügen:

„Volkstümlich ist zum Volk zu reden; die Gemeinde ist in der gemeinsamen Sprache anzureden; das Nötige ist allen in der Weise aller zu sagen; den Naturver-



Ein schönes Beispiel für das Ringen zwischen christlicher und im weitesten Sinne weltlicher Bildung ist der Nordafrikaner Tertullian (150 – 220). Seine Schriften dazu sind bis heute überaus lesenswert.

hafteten in wertschätzender Sprache mit einfachen, den Gelehrten mit liebreizenden [Worten]: Denn wer spricht, lehrt alle etwas Nützliches. Also mögen die Sprachgewandten ihm heute die ungeschliffene Sprache zugestehen“ (Sermo 43,1).

Nicht durch Redekunst zu beeindrucken, sie aber behutsam zu nutzen, damit die Predigt ihre Wirkung zu entfalten vermochte, war das Gebot der Stunde. Die Prediger waren allerdings nicht die einzigen und schon gar nicht die wichtigsten Lehrer in der Gemeinde, vielmehr standen sie, wie Augustin erklärte, im Dienst eines Höheren: „Christus ist es, der lehrt. Seine Kathedra hat er im Himmel... Seine Schule ist auf Erden, und seine Schule ist sein Leib. Das Haupt lehrt seine Glieder“ (*De disciplina christiana* 15). Das relativierte die Rolle des Bischofs als Lehrer, der sich im Gegenüber zu Christus als Schüler und damit als gleichgestellt mit den Gemeindegliedern wiederfand, die er gewissermaßen nur vertretungsweise unterrichtete: „Obgleich wir von diesem Ort aus Lehrer sind, sind wir doch unter jenem Lehrer in dieser Schule gemeinsam mit euch Schüler“ (*Enarrationes in Psalmos* 126,3). Augustins Reflexionen zeigen, dass die Mitarbeit der Gläubigen auch über die Katechese hinaus gefordert war. In der Kirche als *schola christiana* wurde lebenslang und gemeinschaftlich der christliche Glaube gelernt. Dieses integrierte Bildungskonzept war ein Alleinstellungsmerkmal des Christentums in der Welt der Spätantike und



Dass Bildung zu nutzen auf einen göttlichen Befehl zurückgehe – das geht wiederum auf den heiligen Augustinus von Hippo (354–430) zurück, der auf das Gold und Silber verweist, das die Israeliten beim Auszug aus Ägypten mitgenommen hatten.

eine wesentliche Komponente des Erfolgs dieser religiösen Neugründung.

Das Mönchtum

Werfen wir schließlich noch einen Blick auf eine Gruppe kategorischer Bildungsverweigerer: auf das Mönchtum. Bildungsabstinenz als asketische Praxis findet sich schon in der Lebensbeschreibung des Ägypters Antonius († 356), die Athanasius von Alexandrien († 373) verfasste:

„Als Antonius heranwuchs, ein Junge wurde und im Alter voranschritt, weigerte er sich, Bildung zu erwerben (*grammata mathein*), denn er wollte sich vom Umgang mit anderen Kindern fernhalten. Sein ganzes Begehren richtete sich darauf, wie geschrieben steht, ‚unverbildet in seinem Hause zu weilen‘ (*Gen 25,27 LXX*)“ (*Vita Antonii* 1,2f.).

Allerdings besucht Antonius durchaus eine Schule, nämlich den Gottesdienst:

„Er hatte nämlich derart auf die Verlesung der Schrift acht, dass nichts von dem, was geschrieben steht, von ihm zu Boden fiel (*1 Sam 3,19*), vielmehr blieb ihm alles erhalten (*Lk 8,15*); und so wurde ihm das Gedächtnis zum Ersatz für Bücher“ (*Vita Antonii* 3,7).

Augustins Reflexionen zeigen, dass die Mitarbeit der Gläubigen auch über die Katechese hinaus gefordert war.

Antonius galt als „Theodidakt“, als direkt von Gott Belehrt, wie es Paulus (1 Thess 4,9) den Christen angekündigt hatte (*Vita Antonii* 66,2), und damit als Nachfolger der Apostel Petrus und Johannes, die als „Ungebildete und Unkultivierte“ durch ihre überzeugende Rede Aufsehen erregt hatten (Apg 4,13). Die *Apophthegmata Patrum*, die „Sprüche der Wüstenväter“, und weitere monastische Texte variieren das Motiv der Abkehr von „weltlicher“ Bildung zugunsten einer Gottesnähe, die sich direkt und exklusiv aus der Bibel speiste. Hatte das kirchliche Christentum zwar Debatten über Bildung geführt, aber nur selten Konsequenzen daraus gezogen, so wurde im Mönchtum mit der Abkehr vom Götzendienst Ernst gemacht – wie es scheint.

Man muss freilich auch hier genauer hinschauen: So finden sich in monastischen Texten Lerntechniken, die aus der antiken Schule stammen; anders wäre das Memorieren großer Teile der Heiligen Schrift auch kaum möglich gewesen. Zudem entstand im Mönch-

will man in ihnen vorankommen, durch sichere und je eigene Zielvorhaben ausgerichtet werden, um wieviel mehr liegt auch dem Unterricht in unserer Religion und ihrer Erklärung eine bestimmte Reihenfolge und Methode zugrunde!“ (*Collationes patrum* 14,1; Übers. G. Ziegler).

Eine genuin monastische Form von Bildung, die von methodischer Strenge geprägt sein sollte: Das war der Ansatz einer wahrhaft *christlichen Bildung*. Das Klostermönchtum forderte sogar, dass alle Mönche und auch alle Nonnen lesen können mussten, um die Heilige Schrift zu meditieren. In pachomianischen und benediktinischen Klöstern blieb das Niveau moderat, für das süditalienische Kloster Vivarium entwickelte Cassiodor allerdings das Konzept einer umfassenden geistlichen *und* weltlichen Bildung. Für ihn war die oft gescholtene Redegewandtheit die Stärke der großen Theologen früherer Zeiten, die mit ihrer geistlichen Schriftauslegung „gleich funkelnden Sternen den kirchlichen Himmel erstrahlen lassen“ (*Institutiones divinarum et saecularium litterarum* 1,17). Das führte in den folgenden Jahrhunderten zum Kloster als Bildungsinstitution. Aber dies ist eine Geschichte, die ein andermal erzählt werden muss.

Potenziale religiöser Bildung – über das spätantike Christentum hinaus

Wie verhalten sich also Glauben, Wissen und Denken im beginnenden Christentum? Klar ist, dass einfache Antworten nicht zu erwarten sind: In einer religiös pluralen und von Bildung erfüllten Welt fand das Christentum unterschiedliche Wege, um seine Identität zu formen. Das Christentum ist in diesem Sinne nicht nur eine Bildungsreligion, sondern hat eine Bildungsgeschichte – in der wir heute, nach vielen weiteren Wendungen, immer noch stehen.

Drei Gedanken zum Schluss. Zunächst: Christlicher Glaube ist wesentlich *denkender Glaube*. Augustin formulierte das mit einem Jesaja-Wort in grundsätzlicher Weise:

„Das Verstehen ist der Lohn des Glaubens. Darum suche nicht zu verstehen, damit du glaubst, sondern glaube, auf dass du verstehst; denn „wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht verstehen (Jes 7,9b)“ (*In Ioannis evangelii tractatus* 29,6).

Nicht dem Ideal „heiliger Einfalt“ verdankte das Christentum seinen Erfolg in der antiken Welt, sondern seiner Fähigkeit, mit deren Gütern und Gaben kreativ umzugehen und aus ihnen etwas Neues, Eigenes, Beständiges zu machen.

Credo ut intelligam wird zum Kerngedanken abendländischer Theologie: Nicht mein Gottesdenken steht am Anfang religiöser Bildung, sondern der empfangene, unverfügbare Glaube.

Sodann: Die Selbstdistanzierung von Bildungsidealen und die Inanspruchnahme von Bildungsgütern gingen Hand in Hand. Das zeigt der Topos der „Fischerpredigt“ (*sermo piscatorius*):

„Christus erwählte nicht Könige oder Senatoren, nicht Philosophen oder Redner; tatsächlich erwählte er vielmehr einfaches Volk, Arme, Ungelehrte und Fischer... Wenn nicht im Glauben der Fischer vorangeht, kann der Redner nicht demütig folgen“ (Augustin, *Sermo* 197,2).

Diese Distanznahme ist ernst zu nehmen, aber metaphorisch zu verstehen: Es waren geübte Rhetoren, die dieses Bild erfanden, zitierten und weiterentwickelten. Nicht dem Ideal „heiliger Einfalt“ (*sancta simplicitas*), so Hieronymus (*Epistula* 57,12,4) verdankte das Christentum seinen Erfolg in der antiken Welt, sondern seiner Fähigkeit, mit deren Gütern und Gaben kreativ umzugehen und aus ihnen etwas Neues, Eigenes, Beständiges zu machen.

Schließlich: Bildungsaffinität und -skepsis bilden ein fruchtbares Spannungsfeld, das selbst Ausdruck von Bildung ist. Denn diese befähigt dazu, sich zu sich selbst, zu Gott und zur Welt kritisch zu verhalten. Es ist Bildung, die den Menschen zum Menschen macht und ihn sogar vom Tier unterscheidet – darin waren sich bisweilen sogar „heidnische“ Literaten und christliche Bischöfe einig. Wir mögen das heute weniger pathetisch formulieren. Aber das Erbe des Christentums als Bildungsreligion prägt auch noch uns. ■

Weiterführende Literatur

Peter Gemeinhardt, *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung*, Tübingen 2007.

Ders. (Hg.), *Was ist Bildung in der Vormoderne?*, Tübingen 2019.

Ders., „Den Heiden eine Torheit“? *Bildung im paulinischen Schrifttum und im frühen Christentum* in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 35 (2020) 209–239.

Ders., *Ist Religion lehrbar? Spätantike Theologen, Katecheten und Heilige im Diskurs über christliche Bildung* in: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* (online: <https://rdcu.be/cBZHT>, 24.11.2021).

tum ein Konzept von Bildung, das sich der Ähnlichkeit mit der Schule bewusst war, dennoch aber ein eigenes Gepräge beanspruchte. Paradigmatisch formulierte dies Johannes Cassian († ca. 435):

„Es gibt kein Wissen, das nicht seinen eigenen Lehrplan und seine eigene Methode hätte, wodurch diejenigen, die es beherrschen wollen, sich es aneignen können. Wenn also die ‚freien Künste‘,

Von der Gottesebenenbildlichkeit zur Perfektibilität

Transformationsprozesse des
Bildungsbegriffs in Humanismus, Aufklärung und Neuhumanismus
von Alexander Maier

Fragestellung

Bildung prägt als ebenso schillernder und facettenreicher wie persistenter Begriff nicht nur den pädagogischen Fachdiskurs, sondern auch gesellschaftliche und politische Debatten im Hinblick auf die Gestaltung und Sicherung einer guten Zukunft in nationaler wie globaler Perspektive. Dabei kann auffallen, dass die involvierten Akteurinnen und Akteure nicht selten ein unterschiedliches Verständnis von Bildung haben, worauf etwa der österreichische Philosoph und Publizist Konrad Paul Liessmann hingewiesen hat: „‘Bildung’ selbst ist in der sogenannten Wissens- und Informationsgesellschaft zu einem diffusen Begriff geworden, mit dem alles benannt wird, das irgendwie mit der Beaufsichtigung und Beschulung von Kindern, mit der Ausbildung von Halbwüchsigen, mit berufsorientierten Studiengängen für angehende Akademiker, mit Qualifikation und Trainings aller Art, mit dem Erwerb grundlegender Kulturtechniken oder dem Abfassen wissenschaftlicher Abschlussarbeiten zu tun hat. Kein Wunder, dass jeder von ‚Bildung‘ sprechen kann und dabei immer etwas anderes versteht als der aktuelle Gesprächspartner.“

Auch die strategische Verwendung des Bildungsbegriffs in der nicht abreißen Diskussion um die ‚richtige‘ Bildung zeigt, wie anpassungsfähig dieses Wort zu sein scheint. Sehen etwa die Befürworterinnen und Befürworter der kompetenzorientierten Schule oder der (in aller Regel von Psychologinnen und Psychologen verantworteten) empirischen Unterrichtsforschung in der Bildung häufig ein elitäres und unzeitgemäßes pädagogisches Ideal, so nutzen sie dennoch diesen Begriff – wohl um an einem eingeführten semantischen Rahmen festzuhalten und so nicht den Anschluss an fachliche und gesellschaftliche Debatten zu verlieren. Es ist dann die Rede von kompetenzorientierter Bildung und den Bildungswissenschaften – Begrifflichkeiten, die bei den Kritikerinnen und Kritikern der im Zuge der ersten Pisa-Studien zu Beginn der 2000er Jahre zügig eingeleiteten schulischen Reformen auf Protest stießen, insofern sie hier einen Verrat ‚echter‘ Bildung ver-

muteten. Dies zeigt, dass Bildung gerade auch als Kampfbegriff nichts an Attraktivität eingebüßt zu haben scheint. Darüber hinaus kennt der pädagogische Diskurs noch weitere zentrale Begriffe wie Lernen, Sozialisation oder Erziehung, die mit dem Bildungsbegriff konkurrieren.

Bildung zeigt sich aber nicht nur heute als diffuser Begriff. Vielmehr wird gerade auch in seiner Begriffsgeschichte deutlich, wie sich das Verständnis von Bildung – und damit auch dasjenige von Mensch und Welt – immer wieder gewandelt hat, worauf zuletzt etwa Michaela Vogt und Till Neuhaus aufmerksam gemacht haben. Nicht zuletzt scheint diese Wandlungs- oder Anpassungsfähigkeit des Begriffs ein zentraler Grund dafür zu sein, dass sich Bildung – trotz einiger Rückschläge – nach wie vor hartnäckig als relevante Diskursvokabel behaupten kann. Eine zentrale Transformation des Verständnisses von Bildung zeigt sich in seinem Wandel von einem religiösen zu einem pädagogischen Begriff, mit dem gleichzeitig die Gründung der modernen Pädagogik seit dem 18. Jahrhundert verbunden wird, wenngleich schon im Humanismus der Renaissance Spuren einer ‚Säkularisierung‘ von Bildung bzw. des damit Bezeichneten festzustellen sind. Doch gehen Transformationen in der Regel nicht nur mit Diskontinuitäten, sondern auch mit Kontinuitäten einher, weshalb sich die Frage nach dem religiösen Erbe der Pädagogik stellt, worin nicht zuletzt der bleibend hohe affirmative Charakter von Bildung begründet liegen mag.

Im Folgenden soll zunächst von heute aus auf Bildung zugegriffen werden, um des Begriffs anhand einiger Grundlinien seiner pädagogischen Verwendung doch einigermaßen habhaft zu werden. In einem zweiten Schritt wird Bildung in exemplarischer Weise historisch in den Blick genommen. Ausgehend von der Bedeutung von Bildung bei Meister Eckhart – und damit einer klassischen religiösen Fassung des Phänomens – werden Epochen berücksichtigt, in denen Wandlungen des Bildungsverständnisses greifbar werden: Im Humanismus, in der Aufklärung sowie im Neuhumanismus. Ob dieser Wandel des Bildungsbegriffs von einer religiösen zu einer pädagogischen Orientierung jedoch konsequent war, wird schließlich in einem dritten Schritt zu prüfen sein.



Dr. Alexander Maier, Lehrkraft für besondere Aufgaben am Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts der katholisch-theologischen Fakultät der LMU München

Aktuelle Zugänge oder was man unter Bildung verstehen kann

Für Niklas Luhmann und Eberhard Schorr ist Bildung der ‚Gottesbegriff‘ der Pädagogik, d. h. es handelt sich ihrer Ansicht nach um eine Begrifflichkeit, die genau über das richtige Verhältnis von Ungenauigkeit und Klarheit verfüge, wodurch einerseits die Abgrenzung eines ungefähr bestimmbar Diskursfeldes möglich wird, das sich jedoch zugleich an seinen Rändern auflöse (Michaela Vogt/Till Neuhaus). Dies schaffe Anknüpfungsmöglichkeiten aus unterschiedlichen Richtungen, was sich nicht nur in synchron geführten Debatten, sondern gerade auch in diachronen Entwicklungen zeige – zu beobachten etwa im Vergleich des Bildungsverständnisses von Meister Eckhart und Wilhelm von Humboldt. Auch wenn sie unterschiedlichen Denkwelten angehörten, ging es doch beiden – wie noch deutlich werden wird – um Veränderungsprozesse des Menschen durch Bildung. Gleichzeitig sind andere Aspekte ihrer jeweiligen Auffassungen über Bildung ganz unterschiedlich. Vor diesem Hintergrund macht es nicht nur Sinn, sondern ist es auch erhellend, den Wandel von Bildung historisch zu untersuchen. Gerade die Schwierigkeit einer exakten Definition von Bildung oder gar der von Theodor W. Adorno geäußerte Zweifel daran, ob sie überhaupt existiert bzw. wie man sie als Phänomen greifen könne, machen Bildung daher zum pädagogischen ‚Gottesbegriff‘ schlechthin.

Insofern Versuche, Bildung begrifflich eindeutig zu definieren, immer wieder auf Schwierigkeiten stoßen, hat der Bildungshistoriker Christian Rittelmeyer den Vorschlag gemacht, Bildung weniger als Begriff denn als ‚Orientierungsmuster‘ zu bezeichnen. Variierend dazu spricht er auch von Bildung als einer ‚Bedeutungslandschaft‘ und bezeichnet sie als pädagogisches ‚Energiezentrum‘, das das Nachdenken und Handeln pädagogisch verantwortlicher Personen antreiben könne. Aufklärung und Humanität stellten Motive

dar, die mit diesem Bedeutungsfeld stabil verbunden wären und so dem pädagogischen Denken und Handeln eine gewisse Richtung weisen würden.

Nicht vergessen werden darf, dass Bildung ein spezifisch deutschsprachiger Begriff ist und somit auf eine besondere Weise des pädagogischen Denkens und Handelns verweist. Zugleich ist Bildung der im deutschen Sprachraum vorrangig benutzte pädagogische Terminus. Wird Bildung etwa im Englischen mit ‚education‘ übersetzt, dann geht ein gewisser Bedeutungsgehalt verloren, was aber nicht heißt, dass Bildung und Erziehung überhaupt nichts miteinander zu tun hätten.

Kern von Bildung sind Selbstbestimmung und Freiheit der Person, was auf die Konturierung des Begriffs in der Aufklärung zurückverweist. Im Kontext dieses Verständnisses wird klar, weshalb sich der Erziehungswissenschaftler Jürgen Rekus gegenüber den Begriffen Kompetenz und Bildungsstandards, die sich im pädagogischen Kontext seit rund 20 Jahren durchgesetzt haben, kritisch positioniert hat. Insbesondere die Rede von Bildungsstandards sei problematisch, so Rekus, weil es sich dabei um extern gesetzte Maßstäbe handle, die man erfüllen müsse, um als kompetent oder tauglich für die Gesellschaft zu gelten. Bildung zeichne sich seiner Auffassung jedoch gerade dadurch aus, dass sich der Einzelne seine Standards selbst setze. Demgegenüber stellten Bildungsstandards und Kompetenzen von außen gesetzte Normen (z. B. Fachlehrpläne) dar, deren Grad der Realisierung gemessen werden solle, weshalb man von Outputorientierung spreche.

Deutlich wird das Verständnis von Bildung, wenn man es in Beziehung zu anderen zentralen pädagogischen Begriffen wie der Sozialisation, dem Lernen und insbesondere der Erziehung setzt. Während die Sozialisation, so Winfried Böhm, vor allem die Integration von Kindern in familiäre, gesellschaftliche oder religiöse Zusammenhänge durch Mitleben und Mitvollziehen meint, geht es beim Lernen traditionell um die Speicherung von Sinnesdaten, wobei nicht etwa nur Vokabeln, sondern auch Verhalten erlernt werden kann. Menschen lernen „durch Konditionierung, durch Imitation, durch Aneignung, durch Erinnerung und Erfahrung (...) innerhalb institutioneller Rahmenbedingungen wie auch in alltäglichen Situationen.“ (Eva Borst) Dabei ist mit Eva Borst festzuhalten, dass Lernprozesse an konkrete Herausforderungen geknüpft sind und nicht immer voll bewusst ablaufen. Bei der Erziehung steht die intentionale Weitergabe von Wissen oder Normen im Zentrum, d. h. dass hier Eltern, Schule, Pfarrgemeinde oder andere Institutionen den Adressatinnen und Adressaten bewusst Inhalte und Verhaltensweisen weitergeben möchten. Auch wenn hier zunächst das Motiv der Reproduktion überwiegt, zielt Erziehung ebenfalls auf Freiheit als Ziel, d. h. auf das eigenständige Denken und Handeln eines Menschen.

So wichtig diese begrifflichen Differenzierungen sind, so klar ist aber auch, dass Bildung auf allen diesen pädagogischen Vorgängen aufbaut. Ohne Sozialisation, Lernen und Erziehung ist auch Bildung nicht möglich, wodurch ein spezifischer Akzent gesetzt wird. Dieser besteht in der Ermöglichung einer spezifischen Perspektive auf die Welt: „Allerdings bringt Bildung eine andere Beziehung zur Welt hervor als dies Erziehung jemals vermag, denn Bildung versetzt das Individuum in die Lage, über das bisher für selbstverständlich Gehaltene nachzudenken und es in Zweifel zu ziehen. Mit anderen Worten: Bildung stellt die Bedingung der Möglichkeit dar, die

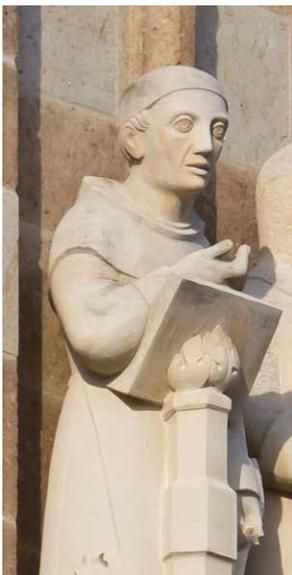


Foto: Raimond Spekking / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

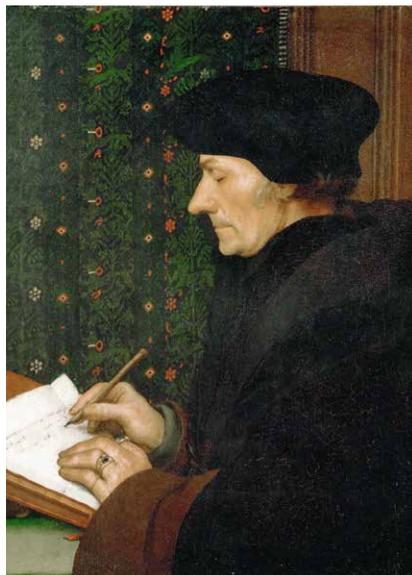


Bild: Wikimedia Commons, Public Domain

Links: Der Dominikaner Meister Eckhart (1260–1328) – zu sehen ist die Figur am Rathausturm in Köln – gilt als der Vater des deutschen Bildungsbegriffs. Zugleich stellt Eckhart ihn in Zusammenhang mit dem Motiv der Gottesebenbildlichkeit.

Rechts: Erasmus von Rotterdam (1466–1536) gilt heute als bekanntester Humanist der Neuzeit. Heute schätzen ihn viele für seine Pädagogik des Subjekts, die die Erziehungsbedürftigkeit des Menschen rein anthropologisch begründet.

durch Erziehung noch affirmierten gesellschaftlichen Verhältnisse einer kritischen Analyse zu unterziehen. Erziehung ist demzufolge zwar Bedingung von Bildung, diese wird jedoch nicht von ihr bestimmt.“ (Eva Borst)

Sicherlich ist die Definition von Borst bestimmten Vorannahmen geschuldet, z. B. werden die Aspekte der Rationalität und Reflexivität hier stark betont. Hier scheint einerseits die Aufklärung hindurch, deren Rekurs auf die Vernunft für die Entfaltung des Bildungsbegriffs zentral war. Doch verweist diese Sicht andererseits auch auf den Neuhumanismus, dessen Moment der Distanzname des Menschen von der Welt etwa für Wilhelm von Humboldt bedeutend gewesen ist.

So nachvollziehbar und richtig diese normative Sicht von Bildung als persönliches Freiheitsgeschehen ist, so ergänzungsbedürftig scheint dieses Verständnis zu sein, denn die im Bildungsprozess erfolgende Verknüpfung von Subjekt und Gesellschaft führt letztlich zu einem Set an individuellen Fähigkeiten und stellt darin zugleich eine gesellschaftlich relevante Ressource dar. Genau darauf zielt letztlich das Bildungssystem seit Humboldt, wie Heinz-Elmar Tenorth – für viele vielleicht überraschend – betont hat.

Der Bildungsbegriff im Wandel – historische Bohrungen

Der historische Blick auf Bildung steht vor einem Problem, denn es gibt zwar ein religiös gefülltes Verständnis von Bildung seit der mittelalterlichen deutschen Mystik, aber erst im 18. Jahrhundert wird der Bildungsbegriff im pädagogischen Denken heimisch (Rebekka Horlacher). Wenn im Folgenden Beispiele aus dem 16. und 17. Jahrhundert präsentiert werden, in denen ein Wandel von einer primär religiösen zu einer stärker säkularen Pädagogik anfanghaft greifbar wird, dann müsste hier korrekterweise wohl von Erziehung gesprochen werden – obgleich mitunter vielleicht schon Merkmale des später konturierten Bildungsbegriffs aufscheinen mögen. Dieser Aspekt ist auch interessant im Zusammenhang mit der Entstehung der Pädagogik als Disziplin durch ihre Emanzipation aus der Theologie im Laufe des 18. Jahrhunderts, bei der die Verbindung mit dem damals aktuellen Begriff der Bildung sowie seinem Freiheits- und Vernunftverständnis es vielleicht ermöglichen sollte, sich von der älteren, religiös geprägten Erziehung abzugrenzen. Wenn dem so war, dann geschah dies jedoch nicht mit letzter Konsequenz, denn der Erziehungsbegriff blieb – zumindest im Hinblick auf die breite Masse des Volkes – weiterhin bedeutsam (Heinz-Elmar Tenorth). Es scheint, als ob sich diese Abgrenzung in der späteren historischen Bildungsforschung wiederholt, insofern diese ihren Fokus auf die Pädagogik seit der Moderne legt, um damit zugleich den emanzipatorischen Charakter von Bildung zu betonen. Demgegenüber muss jedoch klar gesagt werden, dass dieses emanzipatorische Motiv deutlich älter ist und etwa in der Vorstellung vom Menschen als Bildhauer seiner selbst in Humanismus und Renaissance bereits präsent war, worin zumindest ein sprachlicher Bezug zum Begriff der Bildung liegt (Andreas Dörpinghaus/Ina K. Uphoff). Die folgenden, allerdings nur exemplarischen Bohrungen in der Geschichte des Bildungsbegriffs sollen dessen entscheidende Wandlungen aufzeigen.

Meister Eckhart: Bei Meister Eckhart kommt der Begriff der Bildung im Zusammenhang mit dem Motiv der Gotte-

sebenbildlichkeit ins Spiel. Deren Realisierung ist insbesondere das Ziel der christlichen Mystik. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Prägung von Bildung entsprechend der Imago-dei-Idee im Rahmen der ‚negativen Theologie‘. Der Urheber dieses Bildungsprozesses ist Gott, und die von ihm initiierte Bewegung des Menschen zu ihm hin geschieht durch eine Loslösung des Menschen von seinem geschöpflichen Wirken. Dies betrifft auch das menschliche Streben nach Gott selbst, insofern auch die aktive Suche nach Gott als „geschöpfliche Aussage“ und „insofern er in Bildern und Werken erkannt wird“ (Dietmar Mieth), belanglos wird. Gottesebenbildlichkeit realisiert sich als Prozess des Loslassens und führt im Menschen zu „Ledigkeit, Armut, Gelassenheit und Abgeschiedenheit“ (Dietmar Mieth). Das klar religiös strukturierte Bildungsverständnis bei Eckhart ist als Loslassen zu verstehen.

Die pädagogische Forschung zu Meister Eckhart hat neuerdings noch auf zwei weitere wichtige Aspekte hingewiesen. Einmal auf den Aspekt der Personenwürde, die im Gedanken der Gottesebenbildlichkeit liegt und die später im Humanismus wichtig wurde. Zum Zweiten wurde auf die Bedeutung der christlichen Lehre für den Bildungsprozess hingewiesen, worauf die Predigtätigkeit Eckharts verweist. D. h. der theologischen Auseinandersetzung kam auch eine bildende Funktion zu – verbunden mit einem kritischen Potential, denn Eckhart interpretierte die Glaubenslehre und bezog sie, wie in der Mystik üblich, auf sich bzw. das Individuum (Michaela Vogt/Till Neuhaus). Im Humanismus der Renaissance-Zeit sollten genau diese, von Eckhart stark hervorgehobenen Motive – Gottesebenbildlichkeit und Würde des Menschen und das damit verbundene Potential – erneut starkgemacht werden. Nun auch mit einer deutlicheren Verschiebung der Aktivität auf den Menschen selbst, der etwa von Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) als ‚Bildhauer‘ und ‚Dichter‘ seiner selbst bezeichnet wurde (Andreas Dörpinghaus/Ina Katharina Uphoff). Im Folgenden soll der Humanismus in den Blick genommen werden, wobei exemplarisch auf Erasmus von Rotterdam sowie das Kolleg von Annecy in Savoyen eingegangen wird.

Humanismus I: Erasmus von Rotterdam (1466–1536) war als Theologe, Philosoph und theoretischer Pädagoge literarisch äußerst produktiv und entfaltete eine Pädagogik des Subjekts, die auf diese Weise erst wieder in der Aufklärung gedacht wurde. Von besonderer Bedeutung ist, dass der Theologe Erasmus die Erziehungsbedürftigkeit des Menschen erstmals anthropologisch begründet hat. In seiner Schrift über die frühzeitige Geistesbildung der Kinder von 1529 hat er festgehalten: „Menschen, das glaube mir, werden nicht geboren, sondern gebildet.“ Bereits für Erasmus war der Vernunftgebrauch des Menschen ein entscheidendes Ziel seines Bildungsganges, wozu pädagogisch angeregt werden musste. Wie Karl-Heinz Dammer herausgestellt hat, fokussierte er dabei in pädagogischer Hinsicht drei zentrale Aspekte: Der Educandus solle erstens lernen, auf Leitbilder zu verzichten. Dies erinnert an Kants spätere Definition von Aufklärung, sich ohne Hilfe anderer Menschen seines eigenen Verstandes bedienen zu können. Er betont zweitens die Bedeutung der Erfahrung, wobei er hier nicht den Empirismus, sondern den zwischenmenschlichen Umgang meinte. Damit im Zusammenhang steht auch der dritte Leitgedanke: Die Bedeutung des Dialogs, d. h. der Austausch von Argumenten und das Kennenlernen anderer Perspektiven.

In praktischer Hinsicht verwies Erasmus die Erziehung auf fünf Aufgaben. Auch hier wird die anthropologische Ausrichtung seiner Pädagogik deutlich, ohne den christlichen Glauben aufzugeben: 1. Erziehung in der christlichen Frömmigkeit; 2. Unterweisung in den sieben freien Künsten – nach Dörpingshaus Kennzeichen einer sogenannten kanonischen materialen Bildung bis zur Moderne; 3. Vorbereitung auf eine selbständige Lebensführung; 4. Vermittlung von angemessenen Umgangsformen; 5. Unterricht in den Realien, z. B. Geografie, Naturkunde oder Landwirtschaft im Hinblick auf das menschliche Wirken in der Gemeinschaft (Karl-Heinz Dammer).

Humanismus II: Das Kolleg von Annecy: Die Schule der savoyischen Stadt Annecy unterstand seit dem 14. Jahrhundert dem städtischen Magistrat und verfügte über zwei Zweige: Die Elementarklassen, die der Alphabetisierung und sittlichen Erziehung aller Kinder dienten, sowie die Grammatikklassen, die lediglich von den Kindern der gehobenen Schichten besucht wurden und in denen v.a. der Lateinunterricht im Zentrum stand. Da die antike Literatur nicht zuletzt moralische Pflichten und Tugenden transportiert hat, diente der Sprach- und Grammatikunterricht auch der sittlichen Erziehung. Es gab auch eine religiöse Erziehung, die jedoch der sittlichen nachgeordnet war. Der französische Bildungshistoriker Serge Tomamichel hat die von ihm untersuchte Schule als humanistisch bezeichnet – nicht zuletzt auch deshalb, weil im Grammatikunterricht der spätantike ‚Donatus minor‘ Verwendung fand, dessen Satzbeispiele auf pagane Texte referierten. Durch eine Stiftung des ehemaligen Schülers Eustache Chapuys (1491/1492–1556), Diplomat im Dienst des römisch-deutschen Kaisers Karl V., kam es zu einer Neuausrichtung der Schule. Das Kolleg befand sich nun nicht nur in einer neuen komfortablen ökonomischen Lage, sondern erlangte 1556 auch einen autonomen Status, insofern es nicht mehr durch den Magistrat, sondern einen Verwaltungsrat geleitet wurde. Dieser bestand aus vier Vertretern der Stadt und zwei Geistlichen.

Wie Tomamichel herausgestellt hat, war die Schule humanistisch-säkular ausgerichtet, wodurch den Absolventen ganz unterschiedliche Berufskarrieren offenstanden. Dennoch spielte der christliche Glaube nach wie vor eine wichtige Rolle. Doch das Kolleg diente vor allem der Bürgerschaft von Annecy. Der säkulare Charakter der Schule kann nach Tomamichel an vier Motiven deutlich gemacht werden: Die Leitung erfolgte erstens durch einen weltlich dominierten Verwaltungsrat, das Lehrpersonal bestand zweitens mehrheitlich aus Laien, die verheiratet waren und außerhalb des Schulkomplexes lebten, der Unterricht beruhte drittens auf humanistischen Grundlagen, man las z. B. Texte von Cato oder Cicero. Die Texte wurden ohne religiöse Vorbehalte oder kirchliche ‚Reinigungen‘ evtl. häretischer Abschnitte gelesen. Zu den wichtigsten Fächern zählte die Rhetorik. Zu den weltlichen Texten traten ergänzend auch christliche Texte, und auch die Praxis der Frömmigkeit wurde gepflegt. Natürlich war der christliche Glaube Teil des Schullebens, aber er war nicht sein letzter Zweck. Das Erziehungsideal stellte viertens der ‚uomo universale‘ dar, d. h. der vollständige Mensch, der sich aktiv politisch, wirtschaftlich, gesellig und religiös betätigen konnte.

Diese Entwicklung und Blüte des Kollegs als autonomer und säkular orientierter Schule brach mit der Konfessionalisierung der Schule ab. Dies geschah zunächst im Kontext der ‚Gegenreformation‘, wodurch dem katholischen Glauben mehr Raum am Kolleg gegeben wurde, was 1596 in neuen pädagogischen Vorschriften festgehalten wurde. Katholische Frömmigkeit wurde nun, so Tomamichel, zur zentralen Dimension von Erziehung am Kolleg.

Schließlich nahm auch der in Annecy residierende Genfer Bischof Franz von Sales (1567–1622) starken Einfluss auf die Schule. Sie sollte vor allem der Gewinnung neuer Priester dienen. Daher sorgte er für eine konsequente religiöse Strukturierung des Schullebens. Aufgrund finanzieller Schwierigkeiten übergab man die Schule 1614 in die Trägerschaft des Barnabiten-Ordens, womit die Schule ihren säkular-autonomen Charakter endgültig verlor. Die hier gezeichnete Entwicklung ist ein Beispiel für die Konfessionalisierung der höheren Schulen, die sowohl für den Protestantismus als auch für den Katholizismus ab dem späteren 16. Jahrhundert festgestellt werden kann, während sich die höheren Schulen davor sowohl in den protestantischen als auch in den katholischen Gebieten am Humanismus und an der ‚devotia moderna‘ orientierten und damit, wie Rudolf W. Keck resümiert, auf die gleichen Konzepte referiert hätten. Somit verschiebt sich mit der Konfessionalisierung der höheren Schulen der Fokus von Unterricht und Erziehung: „Lag dem Humanismus und seinen Nachwirkungen im 16. Jahrhundert die Wissenschaftlichkeit und kontextuale Genauigkeit der Interpretation der Glaubenssätze am Herzen,

so gilt nun die Aufmerksamkeit der durch Kontrolle feststellbaren und herstellbaren Glaubensverlässlichkeit.“ (Rudolf W. Keck) Damit brach eine potentielle Entwicklung einer frühen, stärker anthropologisch orientierten Pädagogik ab, die erst in der Aufklärung wieder Fahrt aufnehmen sollte und die mit den Begriffen der Bildung und Bildsamkeit eng verbunden war.

Wie Dietrich Benner festgehalten hat, meint Bildsamkeit seit Jean-Jacques Rousseau jene Vorstellung, wonach der

Mensch zwar ohne spezifische Anlagen geboren wird, doch zugleich dazu in der Lage ist, etwas aus sich zu machen. Er müsse nur dazu angeregt werden. Während Rousseau dieses Phänomen als *perfectibilité* bezeichnete, sprachen etwa Johann Blumenbach oder Gottfried Herder eher naturphilosophisch vom Bildungstrieb, dessen Sitz für Herder die Seele sei. Vor diesem Hintergrund konstituiert sich Bildung als material-formaler Unterricht, bei dem der Bildungstrieb, d. h. die natürlich mitgegebenen kindlichen Kräfte, durch Inhalte erweckt werden müssen. Damit wurde – ähnlich wie schon im Humanismus – ein Versuch unternommen, den Menschen aus sich selbst heraus zu erklären, und zwar ihn „als ein Wesen zu begreifen, das einen inneren, dabei individuellen Entwicklungsprozess durchläuft“. Es kann festgehalten werden: „(...) insofern waren die Menschen auch zu einer Selbsterkenntnis imstande, die es ihnen erlaubte, sich selbst und unabhängig von Gottes Gnaden als intelligente Subjekte mit eigenen Rechten zu repräsentieren. (...) Bil-

Da die antike Literatur nicht zuletzt moralische Pflichten und Tugenden transportiert hat, diente der Sprach- und Grammatikunterricht auch der sittlichen Erziehung.

„dung hieß nun nicht mehr Einbildung Gottes in die Seele, sondern Formung der dem Individuum innewohnenden Kräfte mit dem Ziel seiner Vervollkommnung im Diesseits, die notwendig auch eine Vervollkommnung der ganzen Gattung miteinschloss.“ (Eva Borst) Vordergründig ist damit der Bildungsbegriff säkularisiert. Die folgenden historischen Bohrungen in Aufklärung und Neuhumanismus möchten dies jedoch in Frage stellen.

Aufklärung: Jean-Jaques Rousseau: In Rousseaus berühmter, 1762 erschienenen, erziehungsphilosophischer Schrift ‚Émile‘, die auch für den deutschsprachigen pädagogischen Diskurs bestimmend war, zeigt sich auf den ersten Blick so etwas wie eine ‚anthropologische Wende‘ in der Erziehung, insofern hier der Mensch – von der Erbsünde befreit – als im Zentrum stehend verstanden wird. Deutlich wird dies bereits im ersten Satz des ‚Émile‘: „Alles ist gut, wie es aus den Händen des Schöpfers kommt; alles entartet unter den Händen der Menschen.“ Und kurz darauf fährt er fort: „Der natürliche Mensch ruht in sich. Er ist eine Einheit und ein Ganzes; er bezieht sich nur auf sich oder seinesgleichen.“

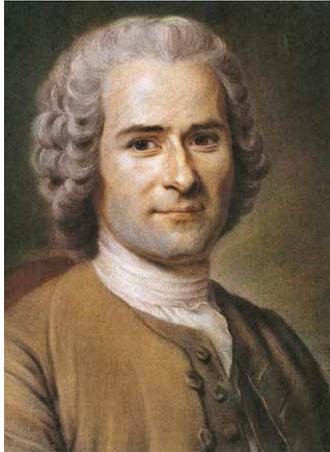


Bild: Wikimedia Commons, Public Domain

Links: Der Genfer Schriftsteller, Philosoph, Pädagoge und Naturforscher Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) setzte mit seinem Erziehungsroman Émile nicht nur Maßstäbe innerhalb der Pädagogik, auch der Philosoph Immanuel Kant soll ihn in höchstem Maße geschätzt haben. Rechts: Die Porträtstatue von Bertel Thorvaldsen aus dem Jahr 1808 zeigt Wilhelm von Humboldt (1767–1835), den großen preußischen Staatsmann, Schriftsteller und Gelehrten. Sein Bildungsverständnis ist für den heutigen Diskurs immer noch leitend.



Foto: Manfred Brückels / Wikimedia Commons, CC BY-SA 3.0

(Jean-Jaques Rousseau) Damit hat Rousseau eine entscheidende, pädagogisch relevante Dichotomie eröffnet: Es gibt die moralisch gute Natur und es gibt den sogenannten Gesellschaftszustand, der durch Verdorbenheit gekennzeichnet ist. Dadurch, dass Rousseau das Kind der Natur zuordnet, stellt er es, wie Fritz Osterwalder gezeigt hat, auch in ihre gute moralische Ordnung hinein und macht das Kind zu einem Ausdruck eben dieser guten Natur.

Erziehung versteht sich hier als Bewahrung der Ganzheit und moralischen Qualität des Kindes und als naturgemäße Entfaltung seiner Kräfte. Dazu sind, pädagogisch betrachtet, zwei Voraussetzungen notwendig: Zum einen der Erzieher, zum anderen die Umgebung. Die Anforderung an den Erzieher ist hoch, insofern er selbst eine Person sein muss, die in der absolut guten Naturordnung erzogen und in ihr verblieben ist. D. h. er selbst repräsentiert die moralische Güte der Natur im Erziehungsprozess und hilft dabei, dass „das ewige Gesetz des Guten im erzogenen Kind rein zur Geltung“ (Fritz Osterwalder) kommt.

Angesichts einer moralisch verdorbenen Gesellschaft muss ein schwaches und auf andere Personen angewiesenes Kind fernab ihres Einflusses, d. h. in ländlicher Abgeschiedenheit, erzogen werden. Einzige Bezugsperson ist der Erzieher – doch auch dieser tritt hinter eine von ihm arrangierte Umgebung zurück. Somit ist das Kind auf sich selbst und damit auf die gute Naturordnung verwiesen. In ihm wirkt die gute Selbstliebe, die sich u. a. dadurch entfaltet, dass sie nicht

den Vergleich mit anderen kennt – ist doch das Sich Vergleichen mit anderen für Rousseau der Ursprung des Bösen.

Dieses pädagogische Setting führt sowohl zu einer großen Machtfülle des Erziehers als auch zu einer hohen Verantwortung, denn: Wofür in der christlichen Bildung die Gnade Gottes zuständig war, muss jetzt der menschliche Erzieher geradestehen: „Die absolute Güte steht jetzt zur unmittelbaren Disposition der Erziehung, beziehungsweise des Erziehers, die Güte des Zöglings steht in unmittelbar pädagogischer Verantwortung in radikaler Abgrenzung zu jeder gesellschaftlichen Praxis.“ (Fritz Osterwalder) Auch wenn es bei Rousseau zu-

nächst zu einer ‚Säkularisierung‘ von Bildung durch die Ablehnung der Erbsünde kommt, installiert er doch mit dem göttlichen Prinzip in der Natur, das ganz konkret im Kind erscheint, eine neue Form pädagogischer ‚Sakralität‘.

Neuhumanismus: Wilhelm von Humboldt: In der modernen deutschsprachigen pädagogischen Diskussion gilt Humboldts Bildungsverständnis als normativ, wobei man, so Tenorth, nicht vergessen dürfe, dass Bildung von ihm einerseits „esoterisch und philosophisch“, andererseits aber auch ganz

praktisch verstanden wurde. Zu denken wäre hier an die Gründung der Berliner Universität, die sowohl auf eine allgemeine Menschenbildung als auch auf eine akademische Ausbildung künftiger Staats- und Kirchendiener zielen sollte. Hier soll nun die philosophische Seite im Vordergrund stehen, in der deutlich wird, wie Humboldts Hinwendung zum Menschen und zur Welt sakral gefasst wird. Es sind vor allem die Aspekte der ‚Vermittlung‘, der ‚Einheit‘, der ‚Seele‘ und der ‚Freiheit von der Welt‘, an denen diese neue religiöse Fassung von Bildung deutlich wird – nicht zuletzt im Vergleich mit Meister Eckharts explizit religiösem Verständnis. Geht es bei Eckhart um die ‚Vermittlung‘ zwischen Menschlichem und Göttlichem, so meint Bildung bei Humboldt die Verknüpfung zwischen Ich und Welt. Auch der Gedanke der ‚Einheit‘ durchzieht beide Konzepte – doch ist es bei Humboldt nicht die Einheit von Gott und Mensch. Einheit von Bildung zeigt sich bei ihm an der die Einzeldisziplinen integrierenden Wissenschaft sowie an der wahren Humanität als Bildungsziel. Die zweckfreie Rückbindung (religio) des Menschen an die Welt stärkt und nährt schließlich die ‚Seele‘, so wie auch der Gottesdienst frei von Zwecken ist und gerade dadurch die Seele erbauen soll. Humboldt schreibt über die allgemeine Menschenbildung: „Jede Beschäftigung vermag den Menschen zu adeln (...). Nur auf die Art, wie sie betrieben wird, kommt es an; und hier lässt sich wohl als allgemeine Regel annehmen, dass sie heilsame Wirkung

Literaturauswahl

Böhm, Winfried: *Wörterbuch der Pädagogik*, 17. Auflage, Paderborn 2018.

Borst, Eva: *Theorie der Bildung. Eine Einführung*, Baltmannsweiler 2016.

Dörpinghaus, Andreas / Uphoff, Ina Katharina: *Grundbegriffe der Pädagogik*, Darmstadt 2011.

Horlacher, Rebekka: *Bildung*, Bern 2011.

Humboldt, Wilhelm von: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (1792). In: *Wilhelm von Humboldt. Werke in fünf Bänden*, 1. Bd., hrsg. v. Andreas Flitner und Klaus Giel, 4. Auflage, Darmstadt 2002, S. 56–233.

Liessmann, Konrad Paul: *Über den Mythos der Wissensgesellschaft*. In: *Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Pädagogik 88* (2012), H. 3, S. 445–453.

Mieth, Dietmar: *Meister Eckhart. Mystik und Lebenskunst*, Düsseldorf 2004.

Oelkers, Jürgen / Osterwalder, Fritz / Tenorth, Heinz-Elmar (Hrsg.): *Das verdrängte Erbe. Pädagogik im Kontext von Religion und Theologie*, Weinheim – Basel 2003.

Osterwalder, Fritz: *Das gute Kind – pädagogische Modernität und ihr theologisches Erbe*. In: Eva Marsal (Hrsg.): *Gut, Böse – ein Januskopf?* Frankfurt/Main 2008, S. 19–41.

Rittelmeyer, Christian: *Bildung. Ein pädagogischer Grundbegriff*, Stuttgart 2012.

Rousseau, Jean-Jaques: *Emil oder über die Erziehung*, Stuttgart 2019.

Tenorth, Heinz-Elmar: *Bildung – eine Ressource im Konflikt*. In: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 63* (2012), S. 567–581.

Vogt, Manuela / Neuhaus, Till: *Self-Cultivation and the Concept of German Bildung*. In: Peters, Michael A. / Besly, Tim / Zhang, Huaju (Hrsg.): *Moral Education and the Ethics of Self-Cultivation. Chinese and Western Perspectives*, Singapore 2021, S. 151–167.

äußert, so lange sie selbst, und die darauf verwandte Energie vorzüglich die Seele füllt“ (Wilhelm von Humboldt).

An die Stelle der göttlichen Offenbarung bei Eckhart tritt bei Humboldt der Geist, der Objektivität und Einheit von Bildung angesichts der Vielfältigkeit der Menschen, aber auch die richtigen Werte und Empfindungen ermöglichen soll. Sein Sitz ist im Inneren des Menschen – dem eigentlichen Ort des Bildungsprozesses, wie Humboldt betont (Wilfried Sühl-Strohenger). Schließlich ist Bildung für Humboldt der Modus, durch den der Mensch seine Endlichkeit zu überwinden vermag, worin man eine Analogie zu Eckharts Divinisierung des Menschen sehen könnte. Humboldt stellt in seinem Werk über die Sprache fest: „Da diese Endlichkeit nicht in der That aufgehoben werden kann, so muß sie es in der Idee; da es nicht auf göttliche Weise geschehen kann, muß es auf menschliche. Des Menschen Wesen aber ist es, sich zu erkennen in einem Andern; daraus entspringt sein Bedürfnis und seine Liebe. (...) Dahin aber zu gelangen, ist die Sprache das einzige (...) menschliche (...) Mittel“.

Resümee: Die bleibend religiöse Struktur des pädagogischen Feldes

Die exemplarischen Bohrungen im historischen Massiv des Bildungsbegriffs haben gezeigt, dass seine Wandlungspro-

zesse von Diskontinuitäten wie von Kontinuitäten bestimmt gewesen sind. Der Humanismus bricht ein ganz von Gott her gedachtes Bildungsgeschehen zugunsten menschlicher Eigenaktivität und menschlicher Freiheitsräume auf, ohne den christlichen Glauben aufzugeben, so dass man mit Stephanie Hellekamps von Spuren einer Säkularisierung der Pädagogik vor der Aufklärungsepoche sprechen kann. In Aufklärung und Neuhumanismus setzen sich – offenbar durch das konfessionelle Zeitalter unterbrochen – einerseits diese rationalisierenden Bestrebungen im pädagogischen Feld fort, doch wird andererseits mit Bildung offenbar ein Überschuss an Möglichkeiten aufgerufen, der nicht anders als in sakraler Sprache kommuniziert werden kann – sei es bei Rousseau als moralisch gute Natur und Perfektibilität oder bei Humboldt als Höchstform von Humanität. Beide Autoren weisen damit über anthropologisch gegebene Grenzen hinaus oder dehnen diese zumindest deutlich aus. Bildung zeigt sich somit als wirklicher Gottesbegriff – nicht nur wegen seiner Bedeutungs Offenheit, sondern vor allem aufgrund der mit ihm verbundenen Perspektiven der Hoffnung und Fülle. Somit geht die Säkularisierung des Bildungsbegriffs seit der Aufklärung mit neuen sakralen Mustern einher – womöglich weit stärker als im Humanismus, insofern dort menschlicher und göttlicher Handlungsspielraum vielleicht eher als je eigene, sich aber gegenseitig ergänzende Bereiche gedacht werden konnten, während Bildung nun als säkular-sakrales Amalgam erscheint. Dass Bildung und Pädagogik nach der Aufklärung über einen bleibenden theologischen Subtext verfügen, kann aber eigentlich nicht verwundern, wenn man zum einen bedenkt, wie lange das Bildungswesen in kirchlicher Verantwortung war und dass zum anderen christlicher Glaube und Theologie „mächtige Pädagogikgeneratoren“ (Lothar Kuld) darstellten, insofern sie pädagogische Akteurinnen und Akteure beeinflusst und angeregt haben.

Während Rousseaus Erzieher nach wie vor in der pädagogischen Diskussion weiterwirkt – und zwar im Ideal der Lehrperson als derjenigen Instanz, die für die optimale Entfaltung der guten Potentiale von Schülerinnen und Schülern verantwortlich ist –, geriet der mit Humboldt assoziierte Bildungsbegriff seit Pisa in den 2000er Jahren in Bedrängnis. Zu ineffektiv, zu elitär und zu schwerfällig für eine sich ständig wandelnde und heterogene Gesellschaft, lautete die Kritik. Doch funktioniert der ‚God-Term‘ Bildung nach wie vor aufgrund seiner inhaltlich labilen wie sakralen Struktur: Als Bezugspunkt auch der Kompetenzorientierung, als in der Gesellschaft affirmativ verankertes semantisches Hoffnungs- und Kampfmotiv im Hinblick auf die ideale Schule und die Ermöglichung einer guten Zukunft für alle. Angesichts globaler und multipler Krisenwahrnehmungen steigern sich diese Erwartungen und Bildung mutiert zum eschatologischen Schlagwort, mit dem man den Schulen nicht weniger als die Aufgabe, die Welt zu retten, zuweist (z. B. ‚nachhaltige Bildung‘). Die inhaltliche Offenheit von Bildung und die Angewiesenheit des pädagogischen Diskurses auf eine Semantik, an die möglichst viele Akteurinnen und Akteure anknüpfen können, wird wohl die bleibende Attraktivität dieses Begriffes auch in Zukunft sichern. Genauso wie die sakrale Aufladung dieses pädagogischen ‚God-Terms‘, der die Bewahrung und Entfaltung der natürlichen Güte des Einzelnen sowie die (moralische) Besserung von Mensch und Welt zu verheißen scheint. ■

Weitergabe des Glaubens?

Moderne Formen religiöser Bildung
von Helena Stockinger

Religiöse Bildung ist ein Schlüsselbegriff der Religionspädagogik, die als wissenschaftliche Reflexion religiöser Bildung definiert werden kann. Da der Begriff der religiösen Bildung je nach Kontext, geschichtlicher Verortung und religiösem Referenzrahmen unterschiedliche Konturierungen erfährt, fokussieren die folgenden Ausführungen den gegenwärtigen deutschsprachigen Diskurs zu (religiöser) Bildung aus christlicher Perspektive und benennen ausgewählte aktuelle religionspädagogische Überlegungen zu religiöser Bildung.

Klärung des Bildungsbegriffs

Der Begriff Bildung wird heute in verschiedenen Lebensbereichen wie Politik, Wirtschaft, der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und im Bildungswesen verwendet und erfährt je nach Kontext unterschiedliche Bedeutungen. Unterschieden werden kann zwischen einer beschreibenden Verwendung, wie bei *Bildungswesen* oder *schulische Bildung*, und einer normierenden Verwendung, wie dies bei *Bildungsstandards* oder *lebenslanger Bildung* der Fall ist. Das Wort Bildung umfasst sowohl den Vorgang (sich bilden) als auch das Ergebnis, das sich in der Entwicklung von Fertigkeiten, Steigerung des Wissens oder kognitiver Fähigkeiten sowie der Formung einer Haltung ausdrücken kann. Der deutschsprachige Begriff der Bildung führt seit seiner ersten

Jeder Mensch ist bildsam und bildungsbedürftig. Der Akzent von Bildung liegt auf Selbstbildung und Selbstreflexion, da diese von jedem Menschen eigenständig zu realisieren ist.

Blütezeit im 18. Jahrhundert unterschiedliche inhaltliche Akzente mit, von denen ich einige für mein religiöses Bildungsverständnis relevante Aspekte benennen möchte:

Jeder Mensch ist bildsam und bildungsbedürftig. Der Akzent von Bildung liegt auf Selbstbildung und Selbstreflexion, da diese von jedem Menschen eigenständig zu realisieren ist. Jede Person kann sich ausschließlich selbst bilden, der Prozess der motivierten, selbsttätigen Entfaltung der Person steht im Vordergrund. Dementsprechend ist ein Maß an Freiheit die Voraussetzung für Bildungsprozesse. Bildung umfasst ein reflexives Moment, wodurch sich Menschen Sachverhalte, Prozesse oder Situationen bewusstwerden und sich in ein Verhältnis zu diesen setzen.

Bildung als Prozess schließt Lernen ein und ist auf Überlieferung, auf geschichtliche Wissensbestände etc. bezogen, die gelernt und kritisch reflektiert werden können. Bildung weist darüber hinaus, da diese das Menschsein als Ganzes, d. h. Subjektwerdung, Transformation des Selbst- und Weltverständnisses, Verantwortungsübernahme etc. umfasst. Sie verweist auf eine Mehrdimensionalität des Lebens, da unterschiedliche Dimensionen wie kognitive, emotionale, ästhetische, ethische, politische Dimensionen im Prozess der Bildung entfaltet werden. Gleichzeitig ist Bildung mehr als die Summe der entfalteten Dimensionen. Es tritt die Aufgabe hinzu, dem Leben eine Gestalt, eine lebensförderliche Ordnung, zu geben. Bildung bezieht sich nicht auf die Steigerung und Ergänzung von Welt- und Selbsterschließung, sondern umfasst eine grundlegende Veränderung, sich auf sich selbst, auf andere und die Welt zu beziehen. Sie ist lebensbegleitend-transformatorisch, ihr ist ein Moment des Unbestimmten und Idealen eingeschrieben und wird häufig eine visionäre Kraft zugeschrieben.

Des Weiteren zielt Bildung auf die Subjektwerdung des Menschen,



Prof. Dr. Helena Stockinger, Professorin für Katechetik und Religionspädagogik an der Katholischen Universität Linz

was gleichzeitig ein unabschließbarer Prozess ist. Dieser Prozess der Subjektwerdung vollzieht sich in Beziehungen mit anderen. Bildung ist daher stets auf personale Beziehung angewiesen. So lernt der Mensch u. a. andere Personen wahrzunehmen und zu kommunizieren. Bildung kann als Existenzprojekt verstanden werden, in dem Menschen ein Bewusstsein und darin ein Verhältnis zu Personen, Dingen und sich selbst entwickeln und im Horizont der Geschichte und des Lebens mit anderen handlungsfähig werden. Damit verwoben ist die kritisch-solidarische Aufgabe und das gesellschaftspolitisch-kritische Potenzial von Bildung. Ein Anspruch von Bildung nach Helmut Peukert ist, sich gegenseitig in einer gemeinsamen Welt Leben zu ermöglichen. Dies umfasst den Erhalt des Lebensraumes, Nachhaltigkeit, einen verantwortlichen Umgang mit Kultur und Technik sowie die Frage nach Gerechtigkeit und Frieden unter Berücksichtigung des gesellschaftlichen Zusammenlebens und der Solidarität. Darin wird deutlich, dass Bildung die Auseinandersetzung mit Unvollkommenheit,

Kritik und Grenzerfahrungen umfasst. Einerseits können sich in der Auseinandersetzung mit Unvollkommenheit, Grenzerfahrungen und Krisen Bildungsprozesse ereignen, andererseits konfrontiert Bildung mit eigenen Grenzerfahrungen und Unverfügbarkeiten. Zudem ist Bildung selbst stets fragmentarisch und unvollständig.

Dieses skizzierte Bildungsverständnis widerspricht erstens gegenwärtigen Tendenzen einer vereinnahmenden Verwendung von Bildung, in denen diese durch ökonomische Zwänge auf Verwertbarkeit reduziert wird und durch Bildung das Wirtschaftswachstum im jeweiligen Land erhöht werden möchte. Zweitens steht dieses Bildungsverständnis Tendenzen entgegen, die den Begriff der Bildung verzwecken, um die Elite der „Gebildeten“ von den „Ungebildeten“ abzugrenzen. Um den Bildungsbegriff nicht zu verkürzen, ist Bildungskritik notwendig – auch um Fortschrittsgläubigkeit immer wieder kritisch anzufragen. Insbesondere religiöse Bildung kann deutlich machen, dass ein Selbstwertungsprozess nicht strategisch zu verwerten ist.

Zusammenhang Religiöse Bildung und Glaube?

Unter Berücksichtigung des eben skizzierten Bildungsverständnisses stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang von religiöser Bildung und Glaube: Was bedeutet dieses Bildungsverständnis für die Weitergabe des Glaubens, wie dies

im ersten Teil des Titels als Fragestellung formuliert ist?

Deutlich wird in der Breite des formulierten Bildungsverständnisses, dass religiöse Bildung nicht in der Weitergabe des Glaubens aufgeht. Der Begriff der Weitergabe adressiert die Person, die weitergibt und nicht die Selbsttätigkeit der sich bildenden



Auch heute noch ist die Familie ein unverzichtbarer Lernort. Das gilt natürlich auch und gerade für die sensiblen Fragestellungen rund um das Thema der Religion.

Person. So zeigen beispielsweise die Aspekte der Subjektwerdung, die Bedeutung des reflexiven Elements sowie die freie Verantwortungsübernahme von Personen auf, dass das Anliegen, Glaube weiterzugeben, sowohl begrifflich als auch im Anspruch dem weiten Anliegen religiöser Bildung nicht gerecht wird. Wo wäre in einer Weitergabe die Reflexion, die kritische Auseinandersetzung mit Tradiertem und exogenen Impulsen?

Dennoch stehen Bildung und Glaube im Verständnis dieses religionspädagogischen Bildungsbegriffs in einer Wechselwirkung: Hier kann die Unterscheidung des Wortes „Glauben“ in die inhaltliche Ausprägung des Glaubens (*fides quae creditur*) und den Akt des Glaubens (*fides qua creditur*) herangezogen werden, wobei diese aufeinander verwiesen sind. Außer Frage steht, dass Inhalte des Glaubens (*fides quae creditur*) lehr- und lernbar sind, dass sie sich geistig aneignen und verarbeiten lassen. So ist es realistisch, dass Personen den Glauben von Menschen in Vergangenheit und Gegenwart kennen und nachvollziehen. Die Frage nach Lehr- und Lernbarkeit, nach der Weitergabe des Glaubens richtet sich auf den Aspekt des existenziellen Voll-

zugs, also auf *fides qua creditur*, auf den Akt des Glaubens. Religiöses Lernen kann im Sinne des *fides quae creditur* Möglichkeiten eröffnen, konkrete Religionen kennenzulernen und somit Voraussetzungen schaffen, einen konkreten Glauben existenziell zu bejahen. *Fides qua* ist auf *fides quae* angewiesen, wobei gleichzeitig *fides quae* auf *fides qua* verweist, weil der Inhalt des Glaubens Gott selbst ist.

Da der Glaube mit Erfahrungen, deren Reflexion und dem Verstehen von Sprache und dem Kennen von Glaubensinhalten verwoben ist, kann im Zusammenhang mit Glauben von Lernen gesprochen werden. Glaube und religiöse Bildung stehen in einer Beziehung der Wechselseitigkeit. So ist Glaube auf Bildung angewiesen, da der Glaube selbst zu bilden und in die personale Identität zu integrieren ist. Durch religiöse Bildung eignet sich

der Mensch Reflexionsfähigkeit und Urteilsbildung an und kann dadurch bewusste Glaubensentscheidungen treffen. Gleichzeitig gilt es im Kontext religiöser Bildung, die Unverfügbarkeit von Glaubensentscheidungen bewusst zu halten. In dieser Unverfügbarkeit des Glaubens zeigen sich Grenzen, die jedes pädagogische Handeln prägen, was bei komplexen Lernvorgängen besonders deutlich wird. Die Wirksamkeit pädagogischen Handelns entzieht sich der äußeren Einflussnahme, wie dies auch im religiösen Bildungsbegriff grundgelegt ist. Religiöse Lehr- und Lernprozesse können den Menschen nicht zu einem gläubigen Menschen machen, Glaube kann nicht hergestellt und somit nicht weitergegeben werden. Demnach kann die Weitergabe des Glaubens nicht das Anliegen und die Zielsetzung heutiger religiöser Bildung sein.

Was aber ist dann das Anliegen und die Zielsetzung religiöser Bildung? Bildungspraxis kann Räume eröffnen, in denen Personen ihren Zugang zu Glauben und Religion reflektieren und sich mit anderen Personen über ihre Erfahrungen und Einstellungen verständigen können. Wird das Transformatorische, das dem Bildungsbegriff eingeschrieben ist, berücksichtigt, ist es Anliegen

So ist Glaube auf Bildung angewiesen, da der Glaube selbst zu bilden und in die personale Identität zu integrieren ist. Religiöse Lehr- und Lernprozesse können den Menschen nicht zu einem gläubigen Menschen machen.

religiöser Bildung, das eigene Welt- und Selbstverständnis anzufragen und herauszufordern. Dazu gilt es, die unterschiedlichen Lebenswelten, individuellen Voraussetzungen sowie religiösen und weltanschaulichen Einstellungen in den Blick zu nehmen. Neben den individuellen Faktoren beeinflussen gesellschaftliche und institutionelle Faktoren religiöse Bildungsprozesse. Die institutionellen Rahmenbedingungen berücksichtigend zeigt sich, dass je nach Lernort unterschiedliche Formen religiöser Bildung angeboten werden. Lernorte, denen sich religionspädagogische Überlegungen widmen, sind vor allem die Schule und die Gemeindekatechese, aber auch Erwachsenenbildung, Familie, elementare Bildungseinrichtungen, kirchliche Jugendarbeit oder digitale Medien. Da im jeweiligen Kontext, ausgehend vom zugrundeliegenden Anliegen religiöser Bildung, unterschiedliche Formen religiöser Bildung angeboten werden, fokussieren die folgenden Überlegungen aus dem religionspädagogischen Diskurs den Lernort Schule.

Lernort Schule – Zielsetzung und Formen religiöser Bildung heute

Schule ist ein Bildungsort, an den vielfältige Erwartungen mit unterschiedlichen Absichten gestellt werden. So ist auch der Religionsunterricht mit unterschiedlichen Erwartungen konfrontiert, denen er nicht allen gerecht werden kann. Wird das weite Bildungsverständnis zugrunde gelegt, hat sich Religionsunterricht gegen eine Funktionalisierung wie beispielsweise im Sinne der Ökonomisierung oder dem Gewinn von Kirchenmitgliedern oder der Glaubensweitergabe abzugrenzen. Vielmehr ist das übergeordnete Anliegen religiöser Bildung in der Schule, wie dies im Dokument „Religionsunterricht in der Schule“ 1974 im Rahmen der Würzburger Synode (1971–1975) benannt worden ist, dass dieser zu „verantwortlichem Denken und Verhalten im Hinblick auf Religion und Glaube befähigen“ soll.

Anliegen religiöser Bildung in der Schule ist es dementsprechend, Schüler:innen Möglichkeiten zu eröffnen, sich mit Glauben und Religion zu befassen und sich dazu reflektiert in ein Verhältnis setzen zu können. Damit verbunden ist das Anliegen, dass der Mensch Verantwortung für seine Entscheidungen – auch in religiösen Fragen – übernimmt. Wie Religionsunterricht durchgeführt wird, ist von vielfältigen religionspädagogischen Konzepten und Lernformen geprägt, die in ihrer Vielfalt unterschiedliche religiöse Bildungsdimensionen in den Blick nehmen, um Schüler:innen mehrdimensionale religiöse Bildung zu ermöglichen. Diese Mehrdimensionalität von (religiöser) Bildung wird im aktuellen religionspädagogischen Diskurs durch den Bezug auf religiöse Kompetenz zu gewährleisten versucht. Wird religiöse Kompetenz in diesem



Kluger Religionsunterricht kann den Schülerinnen und Schülern wertvolle Optionen eröffnen, um das oft abstrakt anmutende Gebiet der Glaubensüberlieferung mit den eigenen Erfahrungen zu verbinden.

Sinne interpretiert, entspricht sie dem skizzierten religiösen Bildungsverständnis, wenn die Diskurse um die Orientierung an religiöser Kompetenz religionspädagogisch auch kontrovers geführt werden.

Religiöse Bildung in ihrer Mehrdimensionalität

Für den Religionsunterricht werden in Kompetenzmodellen Dimensionen unterschieden, die mit unterschiedlichen Begrifflichkeiten und Akzentuierungen zu fassen versuchen, was mit religiöser Kompetenz gemeint ist: Als prozessbezogene Kompetenzen werden zusammengefasst die *Wahrnehmungskompetenz*, die *Deutungs-*

So werden beispielsweise im Lehrplan PLUS für katholische Religionslehre in Bayern die Inhaltsbereiche Mensch und Welt, die Frage nach Gott, Bibel und Tradition, Jesus Christus, Kirche und Gemeinde sowie Religionen und Weltanschauungen unterschieden.

kompetenz, die *Urteilkompetenz*, die *Sprach-/Dialog-/Kommunikationskompetenz* sowie die *Gestaltungs- und Partizipationskompetenz* unterschieden. Die *Wahrnehmungskompetenz* bezeichnet, dass Schüler:innen wahrnehmen, was geschieht, was sie berührt, was sie anspricht. Dies umfasst, religiös bedeutsame Phänomene als solche wahrnehmen zu können und inkludiert auch die affektive Dimension. Die *Deutungskompetenz* bezeichnet die Fähigkeit, religiös bedeutsame Sprache und Inhalte verstehen und deuten zu können sowie Zusammenhänge aufzudecken. Im Rahmen der *Urteilkompetenz* sind Schüler:innen fähig, in religiösen und ethischen

Fragen zu werten und begründet urteilen zu können, wodurch eigene Zugänge und Ansichten bestärkt oder irritiert werden können. Die *Sprach-/Dialog-/Kommunikationskompetenz* beschreibt, dass Lernende sprachfähig sind und ihre eigenen Vorstellungen ausdrücken sowie der gegenseitigen Achtung Ausdruck verleihen können. Die Sprachfähigkeit in Interaktionen umfasst sowohl das Sprechen über Religion als auch religiöses Sprechen. In der *Gestaltungskompetenz* können Lernende bedeutsame Ausdrucks- und Gestaltungsformen verwenden, und die *Partizipationskompetenz* ermöglicht verantwortliches Handeln für sich und andere. Schüler:innen

können begründet am gesellschaftlichen, sozialen und kirchlichen Leben (nicht) teilnehmen. Diese prozessbezogenen Kompetenzen entwickeln sich in Auseinandersetzung mit bestimmten Inhaltsbereichen. So werden beispielsweise im Lehrplan PLUS für katholische Religionslehre in Bayern die Inhaltsbereiche Mensch und Welt, die Frage nach Gott, Bibel und Tradition, Jesus Christus, Kirche und Gemeinde sowie Religionen und Weltanschauungen unterschieden.

Die benannten Kompetenzen können ausschließlich von den sich bildenden Personen erworben werden. Wie Religionsunterricht durchgeführt werden sollte, um Schüler:innen religiöse Bildung in ihrer Mehrdimensionalität zu ermöglichen, wird religionspädagogisch breit diskutiert. Hier möchte ich einige Akzente setzen, die gegenwärtige Formen religiöser Bildung heute kennzeichnen.

Religiöse Bildung als Wechselgeschehen zwischen Subjekt und Inhalt

Im bereits benannten Synodenbeschluss zum Religionsunterricht wird die Wechselbeziehung von christlicher Botschaft und gegenwärtigen

Religionsunterricht kann den Lernenden Optionen eröffnen, Glaubensüberlieferung und eigene Erfahrungen beziehungsweise die eigene Lebenswelt miteinander zu korrelieren.

Erfahrungen, von Tradition und Lebenswelt als wesentlich benannt. Das Anliegen, dass der Religionsunterricht so angelegt ist, dass die religiöse Tradition und ihre Zeugnisse sowie die gegenwärtige Lebenswelt und Erfahrungen der Schüler:innen aufeinander bezogen werden, wird religionsdidaktisch mit dem Begriff der Korrelation diskutiert. Als Wegbereiter des Verständnisses von Korrelation gelten die Theologen Paul Tillich, Karl Rahner sowie Edward Schillebeeckx.

So meint beispielsweise Paul Tillich, dass Gott auf die Fragen des Menschen

antwortet und der Mensch unter dem Eindruck von Gottes Antworten seine Fragen stellt. Theologie sollte dementsprechend die menschlichen Fragen und Inhalte der Offenbarung so bearbeiten, dass deren Wechselbeziehung deutlich wird. Paul Tillich versucht, die Beziehung zwischen Gott und den Menschen zu betonen, ohne die Andersheit Gottes oder die Eigenheit der Welt aufzugeben. Auch Karl Rahner hat als wesentlicher Wegbereiter der Korrelation das statische Verhältnis von Offenbarung und Erfahrung aufgebrochen. Der Mensch ist ein freier Partner „für die Selbstmitteilung Gottes“ und von Gott her befähigt, in einen echten Dialog mit der biblischen Offenbarung zu treten. Diese anthropologische Orientierung wurde durch das Zweite Vatikanum aufgegriffen, was grundlegend für das korrelative Denken in der katholischen Religionspädagogik ist. Edward Schillebeeckx betont u. a. die Differenz zwischen Glaubenstradition und Gegenwartserfahrung und verweist darauf, dass Korrelationen scheitern können und damit auf die Fragilität von Korrelationen.

Anliegen von korrelativen Prozessen ist es, einen Dialog zwischen Inhalten und der eigenen Lebenswelt zu ermöglichen. Religionsunterricht kann den Lernenden Optionen eröffnen, Glaubensüberlieferung und eigene Erfahrungen bzw. die eigene Lebenswelt miteinander zu korrelieren. Beispielsweise können Elemente der Glaubensüberlieferung Jugendlichen zur kritischen Auseinandersetzung zur Verfügung gestellt werden. Korrelationen lassen sich durch bestimmte Methoden begünstigen, aber nicht herstellen. Der Prozess des Korrelierens kann ausschließlich von der Person selbst durchgeführt werden und dementsprechend ist es individuell verschieden, ob und wie Schüler:innen korrelativ lernen.

Der Prozess des Korrelierens wird als offener, fragiler und dynamischer

Die Berücksichtigung der Erfahrungen scheint für religiöse Bildung von besonderer Bedeutung zu sein.

Prozess gefasst und kann scheitern. Korrelatives Lernen wird immer wieder kritisiert. So wird angemerkt, dass die beiden Elemente Überlieferung und Lebenswelt als zwei Pole gedacht werden, was diese erst künstlich trenne. Außerdem kann kritisch angefragt werden, wie die beiden Pole Glaubensüberlieferung und Gegenwartserfahrung gewichtet werden und welche Bedeutung den beiden jeweils zugeordnet wird. Dies ist mit der Frage verbunden, ob ein Pol vorrangig bedacht wird, wie beispielsweise die Thematisierung von Erfahrungen verzweckt werden kann, um Inhalte entsprechend anzupreisen. Auch wird deutlich, dass manche Inhalte keine oder wenig Entsprechung in der Lebenswelt von Schüler:innen finden, weswegen nicht generell von korrelativem Unterricht, sondern von korrelativem Lernen innerhalb des Religionsunterrichts gesprochen wird. Trotz diverser Anfragen ist korrelatives Lernen im Religionsunterricht ein wesentlicher Zugang im Kontext der Religionsdidaktik.

Ein Modell, das den Bezug zur Lebenswelt und den Inhalten didaktisch konkretisiert, ist das der Elementarisierung. Grob zusammengefasst meint Elementarisierung, dass Unterrichtsinhalte unter Berücksichtigung der jeweiligen Schüler:innen auf das Wesentliche und Elementare konzentriert werden. Im Rahmen der Elementarisierung werden fünf Dimensionen unterschieden, von denen zwei die Lernenden, zwei die Inhalte und eine die Methode fokussieren, wobei die Dimensionen miteinander

Religiöse Erwachsenenbildung heute

In **Heft 1/2020** der *debatte* finden Sie auch die Beiträge von Dr. Ute Eiling-Hütig und Dr. Claudia Pfrang im Dossier zur KEB-Mitgliederversammlung 2019, in der diese den damals neu in das BayEbFÖG aufgenommenen Begriff der religiösen Bildung in seiner Bedeutung für die Katholische Erwachsenenbildung und für Politik und Gesellschaft reflektierte. ■

der verschränkt sind. Unter elementaren Erfahrungen werden die das Verständnis vorstrukturierenden Erfahrungen, die Schüler:innen bezogen auf bestimmte Lerninhalte bereits gemacht haben, verstanden. Elementare Zugänge berücksichtigen die Lernvoraussetzungen von Schüler:innen wie entwicklungspsychologische Voraussetzungen. Bezogen auf die Inhalte umfassen die elementaren Strukturen die Auswahl und Strukturierungen eines Themas, wohingegen sich die elementaren Wahrheiten die Frage stellen, inwiefern im jeweiligen Inhalt Wahrheiten verhandelt werden und welche Bedeutung das jeweilige Thema hat. Die Lernformen als fünfte Dimension beziehen sich auf die adäquate methodische Gestaltung, die sowohl die Inhalte als auch die Schüler:innen berücksichtigt.

Sowohl in der Korrelation als auch bei der Elementarisierung werden die Lebenswelt bzw. Erfahrungen von Kindern und Jugendlichen wesentlich bedacht. Die Berücksichtigung der Erfahrungen scheint für religiöse Bildung von besonderer Bedeutung zu sein. Je nach inhaltlicher Auseinandersetzung haben Schüler:innen unterschiedliche Erfahrungen gesammelt, die sie im Kontext des Religionsunterrichts reflektieren bzw. ausgehend von diesen auch Inhalte anfragen können. Teilweise haben Kinder und Jugendliche keine oder wenige religiöse Erfahrungen, sofern ein enger Religionsbegriff zugrunde gelegt wird, gemacht wie bspw. einen Gottesdienst besucht, ein Gebet gesprochen oder eine Segenshandlung erlebt. Inwiefern vor diesem Hintergrund religiöse Erfahrungen im Religionsunterricht ermöglicht

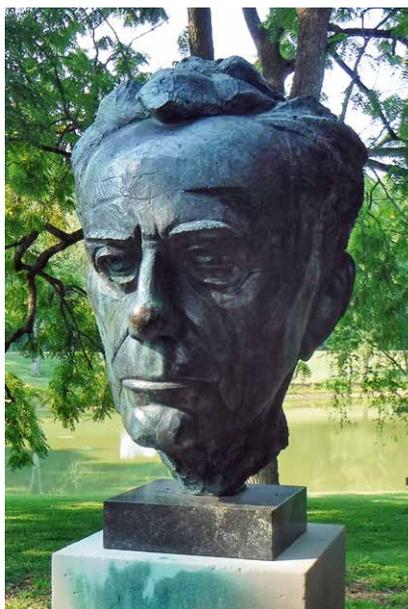


Foto: raschau / Wikimedia Commons, CC BY-SA 2.0

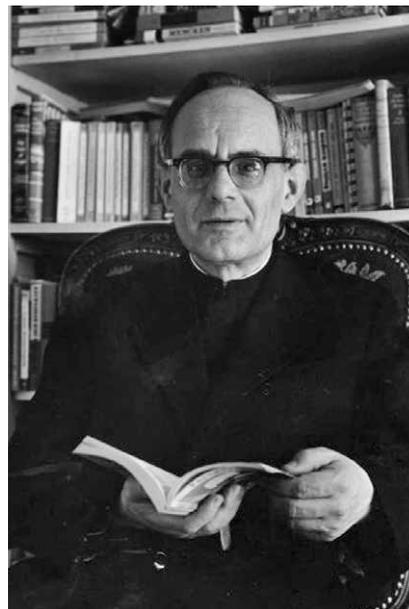


Foto: Richard Keeling / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

Links: Der protestantische Theologe Paul Tillich (1886–1965) – unser Bild zeigt eine Büste von ihm, wie sie heute in New Harmony in Indiana/USA ausgestellt wird – war der Meinung, Theologie sollte die menschlichen Fragen und Offenbarungsinhalte so behandeln, dass deren Wechselbeziehung deutlich wird. Dieser Gedanke liegt auch der modernen Religionspädagogik zugrunde. Rechts: Der Mensch sei ein freier Partner für die Selbstmitteilung Gottes, so der Jesuit und katholische Theologe Karl Rahner (1904–1984). Dieser Ansatz wurde vom Zweiten Vatikanum aufgegriffen und dadurch grundlegend für das korrelative Denken in der katholischen Religionspädagogik.

werden sollen, damit Schüler:innen diese reflektieren können, wird religionsdidaktisch unter dem Begriff des performativen Lernens verhandelt.

Religiöse Bildung als Reflexion von Erfahrungen

Dietrich Benner hält fest, dass Lernen Erfahrungen braucht und betont, dass grundlegende Welt- und Umgangserfahrungen künstlich zu sichern sind, sofern diese nicht gegeben sind. Da Schüler:innen heute oft kaum mit christlicher Tradition und deren Ausdrucksformen vertraut sind, befassen sich performative Ansätze damit, wie Religion im Klassenzimmer erleb- und verstehbar gemacht werden kann. Diskurse zum performativen Religionsunterricht sensibilisieren dafür, dass es im Religionsunterricht keineswegs selbstverständlich ist, zu beten, einen Gottesdienst zu feiern etc. Werden Schüler:innen im Kontext des Religionsunterrichts Erfahrungen ermöglicht, so sind diese als freiwillige Angebote zu verstehen. Auch hier wird die Eigenverantwortung von Schüler:innen stark berücksichtigt.

Ein Ansatz des performativen Lernens, der von Hans Mendl geprägt wurde, versteht religiöse Erfahrungen

im Kontext des Religionsunterrichts als „Teilhabe auf Zeit“. Dadurch werden zeitlich begrenzte, authentische Erfahrungen mit Religion ermöglicht, auf die sich Lernende freiwillig einlassen können, ohne dass damit eine dauerhaft existenzielle Haltung angestrebt wird. Dementsprechend kann nicht vorhergesagt werden, welche Bedeutung Lernende dem Erleben beimessen. Grundlegend für performatives Lernen ist, dass Schüler:innen ihre Erfahrungen distanziiert reflektieren können und in einen Austausch mit der Gruppe eintreten können. Im Ansatz von Hans Mendl können drei Komponenten des performativen Lernens unterschieden werden: In der diskursiven Einführung erhalten Schüler:innen Hinweise, was sie erwarten wird, wie sie sich verhalten können, und ihnen wird der Freiwilligkeitscharakter der Erfahrung verdeutlicht. Das performative Erleben ermöglicht Lernenden thematisch fokussierte Erlebnisoptionen, die auch Momente der Zwischenreflexion enthalten können, die Distanzierung ermöglichen. In der abschließenden diskursiven Reflexion wird das Erfahrene im Anschluss ausgehend reflektiert, Möglichkeiten

Das Anliegen des Theologierens mit Kindern und Jugendlichen ist, diese als Subjekte ernst zu nehmen und ihnen Raum zu geben, ihre Überlegungen zu unterschiedlichen (religiösen) Themen mit anderen Kindern und Jugendlichen zu diskutieren.

In der Vielfalt an unterschiedlichen Zugängen und religionsdidaktischen Überlegungen zu religiöser Bildung zeigt sich die Komplexität und Mehrdeutigkeit des Begriffs religiöser Bildung und das Ringen darum, religiöse Bildung in der Gegenwart in Formen anzubieten.

eröffnet, sich mit anderen auszutauschen und sich selbst in ein Verhältnis zum Erlebten zu setzen.

Religiöse Bildung durch Kommunikation

Sowohl in der Auseinandersetzung mit Korrelation und Elementarisierung als auch beim performativen Lernen wird die Berücksichtigung von Erfahrungen und der Lebenswelt von Schüler:innen betont. Ein Religionsunterricht, in dem Erfahrungen reflektiert und unterschiedliche Lebenswelten berücksichtigt werden, eröffnet mehrperspektivische Kommunikationsräume, in denen Schüler:innen miteinander in ein Gespräch eintreten können. In Gesprächen und Begegnungen können Personen unterschiedliche Einstellungen kennenlernen und eigene artikulieren und dabei sowohl ein Verständnis für unterschiedliche Zugänge entwickeln als auch eigene Vorstellungen reflektieren und gegebenenfalls verändern.

Ein religionsdidaktischer Zugang, der die Kommunikation miteinander fokussiert und methodisch ausgestaltet, ist das Theologisieren mit Kindern und Jugendlichen. Anliegen ist, Kinder und Jugendliche als Subjekte ernst zu nehmen und ihnen Raum zu geben, ihre Überlegungen zu unterschiedlichen (religiösen) Themen mit anderen Kindern und Jugendlichen zu diskutieren. Dies wird so konzipiert, dass lebensweltliche Erfahrungen und Fragen von Kindern und Jugendlichen sowie deren Potenzial zu Theologisieren ernst genommen werden. Die *Theologie von Kindern* umfasst die

Fähigkeit der Kinder, Überlegungen zu theologischen Fragen anzustellen. Die *Theologie mit Kindern* beschreibt den Dialog zwischen Kindern und berücksichtigt die Fähigkeit der Kinder, miteinander über ihre Einstellungen zu sprechen. In der *Theologie für Kinder* werden den Kindern theologische Impulse und Inhalte zum Weiterdenken angeboten. Im Prozess des Theologisierens werden diese drei Aspekte bedacht, indem die theologischen Überlegungen von Kindern ernst genommen werden, Kinder als Gesprächspartner:innen geschätzt werden und ihnen gleichzeitig Impulse zum Weiterdenken angeboten. Es werden offene Fragen gestellt, die kommunikativ bearbeitet werden. Diese theologische Kommunikationspraxis setzt keinen Glauben voraus, sondern die Offenheit, sich zu unterschiedlichen Themen Gedanken zu machen und ins Gespräch mit anderen einzutreten, worin sich religiöse Bildung ereignen kann.

Weitere religionsdidaktische Formen religiöser Bildung

Neben den hier benannten Überlegungen zu religiöser Bildung in der Schule werden vielfältige Formen religiöser Bildung angewandt, um mehrdimen-

sionale religiöse Bildung zu ermöglichen. Hierfür existieren umfangreiche religionsdidaktische Überlegungen wie zu symbolischem Lernen, biblischem Lernen, ästhetischem Lernen, ethischem Lernen, interreligiösem Lernen, globalem Lernen, Lernen an Kirchengeschichte und Bildung für nachhaltige Entwicklung. Zu all diesen Formen liegen unterschiedliche Konzepte und religionsdidaktische Überlegungen vor.

In der Vielfalt an unterschiedlichen Zugängen und religionsdidaktischen Überlegungen zu religiöser Bildung zeigt sich die Komplexität und Mehrdeutigkeit des Begriffs religiöser Bildung und das Ringen darum, religiöse Bildung in der Gegenwart in Formen anzubieten, die unter Berücksichtigung gesellschaftlicher Entwicklungen sowohl der Lebenswelt und den Erfahrungen der Schüler:innen gerecht werden als auch die theologischen Inhalte und Traditionen angemessen berücksichtigen. Wie religiöse Bildung eröffnet wird, unterscheidet sich je nach Lernort, aber auch gesellschaftlichem Kontext, weswegen die Frage nach Formen religiöser Bildung sowohl in der Theorie als auch in der Praxis immer wieder zu stellen und wissenschaftlich zu reflektieren ist. ■

Einige Vorschläge zum Weiterlesen

Bundesministerium für Bildung und Forschung (Hg.): *Expertise zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards*. Bonn 2003.

Benner, Dietrich: *Erziehung – Religion, Pädagogik – Theologie, Erziehungswissenschaft – Religionswissenschaft. Systematische Analysen zu pädagogischen, theologischen und religionspädagogischen Reflexionsformen und Forschungsdesiderata*, in: Groß, Engelbert (Hg.), *Erziehungswissenschaft, Religion und Religionspädagogik*, LIT 2004, 9–50.

Boschki, Reinhold: *Einführung in die Religionspädagogik*. WBG 2016.

Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet, <https://www.bibelwissenschaft.de/> [18.11.2022].

Deutsche Bischofskonferenz: *Religionsunterricht in der Schule*. In: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I*. Herder 1976, 113–152.

Lehrplan PLUS Bayern, <https://www.lehrplanplus.bayern.de> [18.11.2022].

Mendl, Hans: *Religion erleben. Ein Arbeitsbuch für den Religionsunterricht*. Kösel 2008.

Peukert, Helmut: *Bildung in gesellschaftlicher Transformation*. Ferdinand Schöningh 2015.

Riegel, Ulrich/Kropac, Ulrich: *Handbuch Religionsdidaktik*. Kohlhammer 2021.

Schröder, Bernd (Hg.): *Bildung*. UTB 2021.



Der Nachmittag des Christentums: Eine Zeitansage von Tomáš Halík. Mitte: Ich ist ein anderer von Jon Fosse. Rechts: Warum Kirche? Selbstoptimierung oder Glaubensgemeinschaft von Hans Joas.

Die herbstliche Ausgabe des *Theologischen Terzetts* fand am 13. September 2022 im historischen Ambiente unserer Romano-Guardini-Bibliothek im Schloss Suresnes statt. Dieser Raum beherbergt die Privatbibliothek des Religionsphilosophen Romano Guardini (1885–1968) und Moderator Jan-Heiner Tück nahm die Umgebung gleich zum Anlass, um eine Verbindung zu den theologischen Gehalten des Abends herzustellen. Knapp 30 Personen waren der literarischen Einladung gefolgt und lauschten den Ausführungen von Dr. h.c. mult. Annette Schavan, Prof. Dr. Jan-Heiner Tück und dem diesmaligen Gast Ulrich Greiner.

Ulrich Greiner, 1945 geboren, war Feuilleton-Chef der Wochenzeitung *Die ZEIT*, verantwortlicher Redakteur des Ressorts Literatur und ist nun Autor seiner Zeitung. Als Gastprofessor lehrte er zusätzlich in Hamburg, Essen, Göttingen und St. Louis. Auch ist er Mitglied des PEN und war Präsident der Freien Akademie der Künste in Hamburg. Seine jüngsten Buchveröffentlichungen sind *Das Leben und die Dinge: Alphabetischer Roman* (2015), *Heimatlos – Bekenntnisse eines Konservativen* (2017) und *Dienstboten – Von den Butlern bis zu den Engeln* (2022). 2015 wurde er mit dem

Tractatus-Preis für philosophische Essayistik ausgezeichnet. Das erste Buch des Abends war diesmal *Der Nachmittag des Christentums: Eine Zeitansage* von Tomáš Halík, das Annette Schavan vorstellte. Da dieses Buch, meint Tomáš Halík selbst, sein wichtigstes Buch darstelle, so Annette Schavan, habe sie sich getraut, zum zweiten Mal eine Publikation dieses Autors vorzustellen. Sie sieht in ihm einen großen europäischen Intellektuellen, der seiner Leserschaft hierkeine neue Reformagenda mitgibt, sondern dazu auffordert, den Glauben als eine andere Lebensart zu sehen, verbunden mit der Frage: was bedeutet der Glauben für mich, wenn er eine Lebensart ist?

Als zweiter folgte Ulrich Greiner mit *Ich ist ein anderer* des Schriftstellers Jon Fosse. Dieser Roman, so Greiner, erinnere ihn mit seinem Moment der insistierenden Wiederholung, dem Hinaufschwingen zu einem bestimmten Ton sowie mit der Rückkehr zum Grundton an gregorianische Gesänge oder an die Musik des estnischen Komponisten Arvo Pärt und habe etwas Psalmoidisches an sich. Entweder man schwinde als Leser irgendwann selbst in diesem Rhythmus mit oder werfe das Buch in

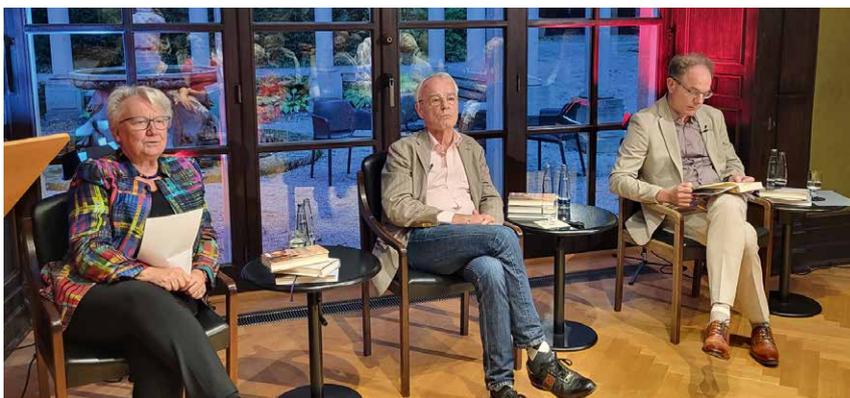
die Ecke. Das Buch dreht sich um den 60-jährigen norwegischen Maler Asle und konzentriert sich auf seine Lebenserfahrungen an bestimmten Punkten. Asle ist fromm oder versucht, es zu sein, und denkt immer wieder über Gott nach, ohne sagen zu können, wer das ist. Er meditiert: „Wenn ich so still bin, wie ich nur kann, dann ist Gott am nächsten.“ Ihm scheint, als ob Gott sich zeigt, indem er sich verbirgt und folgt: „Wenn einer begreift, dass er Gott nicht begreifen kann, dann hat er ihn begriffen.“ Hier ist auch die Nähe von Jon Fosse zu Meister Eckhart deutlich zu spüren, dessen Werke er liest und liebt.

Theologisches Terzett

Zu Gast: Ulrich Greiner

Schließlich führte Jan-Heiner Tück in *Warum Kirche? Selbstoptimierung oder Glaubensgemeinschaft* des Soziologen Hans Joas ein. Vor dem Hintergrund, dass die katholische Kirche 60 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in einer krassen Krise steckt, durch die Skandale des sexuellen und geistlichen Missbrauchs sowie der Vertuschung, fragt der Soziologe Hans Joas hier nicht: Wozu Kirche? Wofür brauchen wir sie?, sondern: Warum Kirche? Er funktionalisiert sie nicht und es werden keine Gründe aufgeführt, warum es zweckmäßig ist, zu glauben bzw. der Kirche zuzugehören. Sondern er geht der Frage nach, warum sich Menschen zu einer solchen Glaubensgemeinschaft wieder Kirche zusammenschließen.

Nächstes Theologisches Terzett: am 27. März 2023 mit Cornelia Zetzsche. ■



Das Theologische Terzett fand diesmal in der Romano Guardini Bibliothek statt: Einen besseren Ort für die Kombination von Theologie und Literatur gibt es nicht.

▶ Sie finden das anregende und theologisch spannende Gespräch als Video auf unserem YouTube-Kanal und im Dokumentationsteil unserer Website. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) zum Video.

Der Siebenjährige Krieg (1756–1763)

Historische Tage zu einem Konflikt in globaler Dimension

GESCHICHTE

Der Siebenjährige Krieg, dem sich die Historischen Tage 2022 widmeten, gilt als erster Konflikt globaler Dimension. Gekämpft wurde auf vier Kontinenten und sowohl unter Soldaten wie auch Zivilisten forderte er einen hohen Blutzoll. Gar nicht zu unterschätzen sind die Folgen des Krieges, die entscheidend waren

für weitere säkulare Ereignisse. Die Entstehung der USA und Kanadas sowie das Schicksal Indiens in den folgenden 200 Jahren sind ohne den Siebenjährigen Krieg nicht erklärbar. Nicht zuletzt bildeten die enormen finanziellen Kriegslasten eine frühe Voraussetzung für die Französische Revolution.

Die Welt in Flammen

Konflikte zwischen England und Frankreich in Nordamerika, Indien und Afrika von Marian Füssel

Der Siebenjährige Krieg (1756–1763), der heute gern als frühmoderner ‚Weltkrieg‘ gehandelt wird, war in der Tat ein Konflikt mit globalen Dimensionen und verband Kriegsschauplätze und Konfliktlinien in Europa, Nord- und Südamerika, der Karibik, Afrika und Südasien. Je nach nationalem Blickwinkel steht er allerdings für zwei verschiedene Kriege des 18. Jahrhunderts. So begann der Siebenjährige Krieg für die einen im Juli 1755 im Ohio Tal, für die anderen im August 1756 mit dem Einmarsch preußischer Truppen in Sachsen. Der Siebenjährige Krieg steht damit für zwei ganz unterschiedliche Konflikte des 18. Jahrhunderts: den Kampf Großbritanniens mit Frankreich und die Rivalität zwischen Preußen und Österreich. Beide Konfrontationen gingen auf ungelöste Rivalitäten des vorangegangenen Krieges zurück, der als Österreichischer Erbfolgekrieg ebenfalls globale Ausmaße angenommen hatte und als 1. und 2. Schlesischer Krieg die Konflikte zwischen Preußen und Ös-

terreich umfasste. Österreich und Preußen hatten zwar in Dresden 1745 einen Frieden geschlossen, doch war der Raub Schlesiens durch Friedrich II. in Wien



Prof. Dr. Marian Füssel, Professor für Geschichte der Frühen Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der Wissenschaftsgeschichte an der Universität Göttingen

keineswegs akzeptiert. Auch der Frieden von Aachen 1748 konnte die anglofranzösische Rivalität in den Kolonien kaum wirklich beilegen, gerade in Frankreich galt der Friede als großer Fehler. Im Folgenden steht mit den Auseinandersetzungen zwischen Großbritannien und Frankreich die globale Seite des Konfliktes im Mittelpunkt, doch wird stets zu fragen sein, wie diese mit denen der anderen Kriegsparteien und Schauplätzen verflochten war. So lag der räumliche Knotenpunkt in Kurhannover, dessen Verteidigung gegen Frankreich die Briten zum Engagement in dem seit 1714 durch Personalunion verbundenen Territorium des Alten Reiches zwang. Für das, was die Historiker*innen heute Verflechtung nennen, bemühten die Zeitgenossen Bilder überspringender Flammen, angesichts der hohen Stadtbrandgefahr im vormodernen Europa eine lebensweltlich unmittelbar evidente Metaphorik.

Aber auch wenn Preußens und Österreichs Konflikt völlig unverbunden mit dem Krieg zwischen Großbritan-

nien und Frankreich gewesen wäre, würde dies an der globalen Dimension wenig ändern, denn der Konflikt zwischen den beiden maritimen Kolonialmächten fand auf mindestens sechs Schauplätzen statt, von denen im Folgenden diejenigen außerhalb Europas eingehender behandelt werden. In Großbritannien und Frankreich wird der Siebenjährige Krieg als Konflikt um die Vorherrschaft in Europa und auf den Weltmeeren erinnert, der mit der Hegemonie des



Der Ausgang der Schlacht von Quebec 1759 war schon eine Vorentscheidung über die Macht auf dem nordamerikanischen Kontinent. Großbritannien war der Sieger, der kommandierende General James Wolfe ließ allerdings sein Leben.

Britischen Empire endete. In den USA ist er unter dem Namen *French and Indian War* eine Vorstufe zum amerikanischen Unabhängigkeitskrieg. In Kanada firmiert der Siebenjährige Krieg nicht nur als *French and Indian War*, sondern auch als *Guerre de la Conquete*, als ‚Krieg der Eroberung‘ mit dem Resultat eines endgültigen Endes der Nouvelle-France. Für Indien ist er als dritter Krieg im Karnatik und Konflikt in Bengalen ein Kapitel auf dem Weg zur britischen Kolonie. Fragt man danach, um was für einen gesellschaftlichen Ort es sich jeweils handelte, wer die Kriegsparteien waren, welche Formen der Kriegführung vorherrschten und um welche Ressourcen gerungen wurde, zeigen sich im Vergleich zu Europa einige signifikante Unterschiede.

In Nordamerika und in Indien hatte man es jeweils mit einem triangulären Konkurrenzverhältnis zu tun: in Nordamerika die europäischen Siedler beider Nationen und die Native Americans, in Indien die europäischen Handelskompanien und die lokalen Gewalten in der Nachfolge des ehemaligen Mogulreiches. In der Karibik und in Afrika haben wir es vor allem mit Konflikten der europäischen Kriegsmarinen und lokaler Milizionäre zu tun. Auf allen Schauplätzen ging es um wirtschaftliche Ressourcen: in der Karibik um Zucker, in Kanada um Pelze, im Ohiotal um Land, in Westafrika um Gummi Arabicum und in Indien unter anderem um Salpeter und lokale Steuerhoheiten. Auch die Art der Kriegführung

unterschied sich je nach Kriegsparteien und lokaler Umwelt. In den Wäldern Nordamerikas dominierte der kleine Krieg und die Belagerung fester Plätze, in Afrika und der Karibik herrschten amphibische Operationen, also Belagerungs- und Landungsoperationen der Seestreitkräfte vor, und in Indien dominierten Belagerungen und einige wenige, kaum mit den europäischen vergleichbare Schlachten. Zusätzlich angefacht wurde die britisch-französische Rivalität durch konfessionelle Motive, die zur ideologischen Radikalisierung beitragen konnten und das nicht nur unter den christlichen Europäern, sondern auch mit Blick auf die Indigenen: Den Native Americans begegnete man als ‚Heiden‘ mit besonderer Härte, und auch die südasiatische Religionsvielfalt mit Muslimen und Hindus bot zusätzlichen Konfliktstoff. Die globale religiöse Verflechtung, wie sie unter anderem über Missionare und Orden vermittelt wurde, unterstützte jedoch auch Informationsflüsse innerhalb eines frühmodernen Medienkrieges. Bereits aus diesem groben Überblick wird erkennbar, dass es sich neben geopolitischen Kalkülen der europäischen Machtzentren in London und Paris ganz wesentlich um Akteure vor Ort mit modern gesprochen privatwirtschaftlichen Interessen handelte und dass Armeen und Kampfweisen zum Teil deutlich vom europäischen Ideal abwichen. Die globale Ausdehnung europäischer Mächterivalitäten als solche war nicht neu, auch der päpstsiche, spanische und österreichi-

sche Erbfolgekrieg hatte jeweils seine außereuropäischen Schauplätze. Einen nachhaltigen geopolitischen Unterschied machte jedoch der Ausgang des Siebenjährigen Krieges.

Für einige Äcker voller Schnee? Kanada und die nordamerikanischen Kolonien

In Nordamerika hatte der Aachener Frieden 1748 die Rivalitäten, die zwischen Neufrankreich und den britischen Kolonien von Virginia bis hoch nach

Neufundland schwelten, nicht beendet. Am Zusammenfluss von Allegheny und Monongahela, den „Forks of the Ohio“ in der Nähe des heutigen Pittsburgh eskalierte die Gewalt im Scharmützel von Jumonville Glen im Mai 1754 – einer französischen Niederlage – und der Niederlage der Briten in der Schlacht am Monongahela am 9. Juli 1755. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob der schleichende Ausbruch des Krieges im Ohiotal die europäischen Mächte, ohne dass diese es wollten, in einen globalen Konflikt gezogen hätte: Im Mai 1756 erklärte Großbritannien Frankreich offiziell den Krieg.

Doch bei näherer Betrachtung zeigt sich rasch längerfristiges geopolitisches Kalkül sowohl auf Seiten Großbritanniens wie auch Frankreichs. In Großbritannien unterschieden sich die beiden Lager der „blue water policy“ und des „continental commitment“ besonders deutlich. Während die einen die Expansion auf den Weltmeeren befürworteten, standen für die anderen der

Sowohl Frankreich wie auch Großbritannien verfolgten mit ihrer Teilnahme am Siebenjährigen Krieg ein längerfristiges geopolitisches Kalkül. Beide wollten sowohl in Europa als auch in Übersee zusätzlichen Einfluss gewinnen.

Schutz Kurhannovers und ein Eingreifen auf dem europäischen Festland im Vordergrund. Die Debatte spielte sich in einer relativ modern gearteten politischen Öffentlichkeit ab, denn neben der Krone stand das Parlament als Entscheidungsinstanz, und die Presse konnte wesentlich freier publizieren als auf dem Kontinent. Angesichts des schwelenden Konflikts in Nordamerika bemühte sich Frankreich in der europäischen Öffent-

Das quantitative Verhältnis beider Mächte in Nordamerika gestaltete sich höchst ungleich. 10.000 französische Soldaten standen mehr als 40.000 Mann auf britischer Seite gegenüber. Von diesen waren allerdings ein Großteil Milizionäre aus den Kolonien.

lichkeit das Bild einer britischen Aggression zu verbreiten. Ein wichtiges außenpolitisches Ziel war es, die Niederlande aus einer möglichen antifranzösischen Koalition herauszuhalten. In Paris rivalisierten ähnliche Fraktionen wie in London: Während die einen eine politische Fokussierung auf den Kontinent propagierten, forderten andere ein Engagement für die Kolonien.

In einem Brief an seinen Freund Nicolas-Claude Thieriot (1697–1772) schrieb Voltaire am 29. Februar 1756 die berühmten Worte: „Ich weiß nicht, ob in diesem Bild viele für die Menschheit schmachvollere Züge sind als zwei aufgeklärte Nationen zu sehen, die sich gegenseitig den Hals abschneiden für einige Morgen von Eis und Schnee in Amerika.“ In seinem berühmten *Candide* griff er die Formulierung 1759 wieder auf, als dieser fragt, ob die Menschen in England genauso närrisch wie in Frankreich seien und zur Antwort erhält: „Sie wissen doch, daß diese beiden Völker wegen ein paar Schneefeldern gegen Kanada Krieg führten und daß sie für diesen hübschen Krieg mehr ausgaben, als ganz Kanada wert ist.“ Das war aber nur eine, vergleichsweise extreme Position unter vielen. So hegte die französische politische Elite keineswegs eine allgemeine Skepsis gegenüber den kolonialen Initiativen. Während die einen den reinen Seekrieg forderten, setzten

die anderen auf eine Besetzung Hannovers und der österreichischen Niederlande. Jedoch herrschte auch unter den Befürwortern der Kolonialpolitik keineswegs Einigkeit. Einige bevorzugten vor allem das Mississippi-Tal und Louisiana, andere machten dezidiert Werbung für Kanada.

Das quantitative Verhältnis beider Mächte in Nordamerika gestaltete sich höchst ungleich: Rund 2 Millionen Bewohnern der britischen Kolonien standen nur etwa 60.000 französische Bewohner gegenüber. Auch die Streitkräfte waren entsprechend ungleich aufgestellt, hier waren etwa 10.000 reguläre französische Land- und Marinetruppen mit 42.000 Regulären und Milizionären auf britischer Seite konfrontiert. Aufgrund dieser Asymmetrie waren vor allem die Franzosen auf indigene Verbündete, wie unter anderen die Abenaki, Algonquin, Lenape, Ottawa oder Shawnee, angewiesen. Die Briten hingegen waren zeitweise mit der Irokesen Konföderation oder der Nation der Cherokee verbündet, woher der Konflikt den Namen Franzosen und Indianer-Krieg erhielt. Mit den Native Americans veränderten sich auch die Praktiken europäischer Kriegführung, was aus europäischer Sicht immer wieder als Entgrenzung wahrgenommen wurde, auch wenn gerade die europäische Kriegführung gegenüber den Stämmen besonders rücksichtslos ablief. In den zeitgenössischen Medien erregten Praktiken wie das Skalpierten Aufsehen und immer wieder erschienen Berichte von vermeintlichen Gräueltaten der ‚Indianer‘. So etwa ein als ‚Massaker‘ medialisierter Vorfall bei der Einnahme des britischen Fort William Henry im August 1757, bei dem etliche der abziehenden Briten getötet wurden. Literarische Berühmtheit erlangte das Ereignis vor allem durch James Fenimore Coopers Historienroman *Der letzte Mohikaner* von 1826.

1757 war die Situation für die Franzosen zunächst von Erfolgen geprägt. Die britische Führung war noch unorganisiert und im Kleinkrieg um die Forts im Ohiotal bewährte sich die französische

Taktik. Eine Expedition auf Louisbourg im heutigen Nova Scotia scheiterte am Entsatz durch eine französische Flotte. Doch nun begann sich das Blatt strukturell zu wenden. Die britische Seeblockade griff zunehmend und schnitt die Franzosen von der Versorgung mit Truppen und Ressourcen aus dem Mutterland ab, die Ernte fiel 1757 in Kanada schlecht aus, der für die Heeresversorgung verantwortliche Intendant überzog das gewöhnliche Maß an Korruption, die verbündeten Stämme litten vielfach unter Pockeninfektionen und die Briten konnten im Gegenzug erfolgreich Truppen mobilisieren. 1758 fiel das belagerte Louisbourg an die Briten, zudem gewannen sie die Kontrolle über das Ohio Tal. Doch die eigentliche Wende erfolgte mit der spektakulären Eroberung Quebecs im September 1759. Nach einer gewagten Landung an der Steilküste vor der Stadt kam es zur Schlacht auf den Abrahamsfeldern, mit rund einer Stunde eine der kürzesten, aber folgenreichsten Schlachten des Siebenjährigen Krieges. Beide Kommandeure, der britische General James Wolfe und der französische General Louis Montcalm fielen in Folge der Schlacht, während die aus Milizionären und Linieninfanterie gemischten Reihen der Franzosen rasch in Auflösung gerieten. In der Folge musste die eingeschlossene Stadt alsbald kapitulieren. Die wichtigste französische Bastion in Kanada war verloren, als letzte große Stadt war allein Montreal in französischer Hand. Angesichts einer Armee von rund 18.000 britischen Regulars und Kolonialtruppen ergab sich Gouverneur Vaudreuil mit seinen 4.000 verbleibenden Männern am 8. September 1760 kampfflos den überlegenen Angrei-



Dr. Katharina Weigand, Historikerin und Akademische Oberrätin am Archiv der Ludwig-Maximilians-Universität München, hatte wieder die Leitung der Historischen Tage übernommen.

fern. Binnen weniger Wochen gelangte anschließend die gesamte Provinz unter britische Herrschaft. Auf dem kanadisch-nordamerikanischen Schauplatz war der Siebenjährige Krieg als *French and Indian War* damit beendet. Eine kleinere französische Expedition gegen Neufundland 1762 blieb Episode. Die Native Americans verloren mit den Franzosen einen mächtigen Verbündeten, und obwohl es zunächst so aussah, als ob dem Vormarsch der europäischen Siedler westlich der Appalachen mit der königlichen Proklamation Georgs III. vom Oktober 1763 Einhalt geboten würde, blieb die Grenzziehung weitgehend wirkungslos, und mit dem Pontiac Krieg 1763–1766 schloss sich gleich der nächste Konflikt an.

Indien: Eine Handelskompanie auf dem Weg zur Territorialmacht

Indien war nach dem Tod des Moguls Aurangzeb im Jahr 1707 von zahlreichen Erbfolgekonflikten geprägt, ein Zustand, den man negativ als Zerfall des Mogulreiches beschreiben kann oder positiv als „segmentäre Staatsbildung“ (Michael Mann). In jedem Fall öffnete die Schwäche der über Jahrhunderte zentrale Macht ausübenden muslimischen Dynastie auswärtigen Akteuren vielfältige Möglichkeiten der Bündnispolitik. Aus den lokalen Rivalitäten ließen sich immer wieder Vorteile für Dritte generieren. Anders als auf dem amerikanischen Kontinent oder in Europa wurde der Konflikt in Indien von europäischer Seite jedoch nicht von regulären Armeen oder lokalen Milizen, sondern von den jeweiligen Handelskompanien geführt. Die britische *East India Company* (EIC) und die französische *Compagnie des Indes* (CdI) hatten allmählich die Niederländer und Portugiesen als wichtigste europäische Handelsnationen auf dem indischen Subkontinent abgelöst und steuerten auf eine militärische Konfrontation zu. Im Vergleich zu Nordamerika waren in Südasien jedoch beide Parteien auf lokale militärische Unterstützung angewiesen. Als erste reagierten die Franzosen systematisch auf den Bedarf an Soldaten und rekrutierten lokale Krieger, die sogenannten Sepoys, welche sie nach europäischen Mustern drillten, uniformierten und bewaffneten, alsbald adaptierten auch die Briten diese Rekrutierungsstrategie und über-

flügelten langfristig ihre französischen Rivalen darin. Die Briten besaßen drei besonders wichtige Handelsniederlassungen auf dem indischen Subkontinent: An der Westküste in Mumbai (kolonialsprachlich Bombay), an der Südostküste in Madras und in Kalkutta im Nordosten in Bengalen. Nördlich von Kalkutta befand sich jedoch der französische Stützpunkt in Chandannagar und in räumlicher Nachbarschaft von Madras das französische Pondicherry. Eine direkte Konfrontation war also naheliegend, zumal die Franzosen mit Joseph Francois Dupleix einen ambitionierten Gouverneur eingesetzt hatten. Ähnlich wie Nordamerika waren die Expansionsbestrebungen der Europäer auf lokale Kooperationspartner angewiesen, so dass sich auch hier trianguläre Bündnisstrukturen mit den lokalen Mächten ergaben. Ein Konfliktpunkt mit den lokalen Fürsten in der Nachfolge des indischen Mogulreiches lag immer wieder in der Berechtigung, lokale Forts zu errichten und zu befestigen, befanden sich die europäischen Händler doch stets auf fremdem Territorium und waren nur geduldet. Sie nutzten jedoch geschickt eine Politik der Versicherheitlichung, das heißt eine Situation wurde als unsicher und den Handel bedrohend beschrieben, was Maßnahmen zur Sicherheit erforderte, die sich letztlich jedoch auch gegen die lokalen Gewalten richten konnten.

Im Falle von Fort William in Kalkutta eskalierte diese Politik 1756 zu einem offenen Konflikt mit dem Nawab von Bengalen, Fürst Siraj ud-Daulah (1733–1757). Die Truppen des Nawabs nahmen im Juni Fort William ein, und die verbliebenen Briten – der Kommandeur hatte sich abgesetzt –, deren Zahl in den Berichten ca. zwischen 40 und 145 schwankt, wurden in einem kleinen Wachraum des Forts inhaftiert. Diese Nacht im „Black Hole of Calcutta“ überlebte die Mehrheit der Inhaftierten nicht, was in der Folge medial zu einem der Mythen des britischen Empire aufgebaut wurde. Der Authentizitätsgehalt des einzigen schriftlichen Zeugnisses eines Überlebenden, John Zephaniah Holwell, das bereits zeitnah auch in deutscher Übersetzung erschien, gilt als umstritten, der Wirkmächtigkeit des Schwarzen Lochs für das britische Bild indischer Despotie stand dies jedoch nicht im Wege.

Als die Nachricht des Verlustes der Niederlassung in Kalkutta Madras erreichte, ergriff die Company unter Führung von Colonel Robert Clive rasch die Initiative zu einem Gegenangriff, der sich jedoch aufgrund der Verkehrslogistik zunächst bis Dezember verzögerte. Kalkutta wurde Anfang Januar 1757 mehr oder weniger kampflos eingenommen, doch die Konfrontation mit dem Nawab endete in einer Art Pattsituation, zumal dieser Angriffen aus Afghanistan ausgesetzt war und nicht an zwei Fronten gleichzeitig agieren konnte. Die Briten nutzten die Pause, um sich gegen das französische Chandannagar zu wenden, das am 23. März an die Truppen Clives fiel. Strategisch bedeutete das nicht nur den Verlust französischen Einflusses in Bengalen, sondern hatte auch weitere logistische Konsequenzen für die französische Niederlassung auf Mauritius.

Am 26. Juni kam es bei Plassey, 150 Kilometer nördlich von Kalkutta, zu einer Kanonade der Truppen Clives und der Armee Siraj du-Daulahs, die als

Obwohl auf dem indischen Kriegsschauplatz Frankreich und seine Verbündeten in der Überzahl waren, konnten sich die Briten durchsetzen. Auch weil es ihnen gelungen war, regionale Herrscher zum Abfall von der französischen Seite zu bewegen.

Entscheidungsschlacht im Ringen um die britische Vorherrschaft erinnert wird. Die Zusammensetzung der Parteien ist signifikant für die Asymmetrie des ganzen Konflikts. Rund 50.000 Mann auf Seiten des Nawab standen rund 3.000 Mann auf Seiten Clives gegenüber, darunter allein 2.100 Sepoys. Die Artillerie des Nawab wurde zudem von 50 französischen Artilleristen unterstützt. Mehrere Faktoren machten das Ereignis zu einem Debakel für den Nawab. Einer seiner Gefolgsleute Mir Jafar Ali Khan, Befehlshaber einer Armee von 15.000 Mann, konspirierte gegen den Nawab und griff nicht in den Kampf ein, ein Monsunregen hatte das

Pulver der indischen Seite durchnässt, während es die Briten mit Zeltplanen trocken halten konnten. Zwei der drei wichtigsten Kommandeure des Nawab wurden schon während einer frühen Phase des Gefechts getötet. Die Briten verloren rund 80 Mann an Toten und Verwundeten, die Inder hingegen an die 500. Einer der größten Nutznießer des Sieges war Mir Jaffir, der von Clive als der neue „Nabob von Bengalen“ begrüßt wurde. Der immer wieder siegreiche Clive wurde zu der Heldenfigur des indischen Kriegsschauplatzes schlechthin. Man verlieh ihm zur Belohnung den Titel „Clive of Plassey“, in die Geschichtsschreibung ging er jedoch später als „Clive of India“ ein. Mit der siegreichen Schlacht von Wandiwash 1760 und der Eroberung Pondicherrys im Jahr 1761 sicherten sich die Briten schließlich endgültig die Vorherrschaft in Indien. Eine Entscheidung, die für die Geschichte Indiens von kaum zu überschätzender Bedeutung war. Durch den sukzessiven Erwerb von Steuerprivilegien und das weitere Gegeneinander-ausspielen der lokalen Fürsten wandelte sich die Rolle der EIC in Bengalen vom

Mit der siegreichen Schlacht von Wandiwash 1760 und der Eroberung Pondicherrys im Jahr 1761 sicherten sich die Briten schließlich für fast zwei Jahrhunderte die Vorherrschaft in ganz Indien.

Handelspartner zum territorialen Herrschaftsakteur. Dies erforderte auch immer mehr politisches Engagement der britischen Krone und ebnete langfristig den Weg zum British Raj des 19. und 20. Jahrhunderts.

An den Küsten Afrikas, Südamerikas und der Karibik

Globale Verflechtung bedeutete aus Sicht der Kabinette immer auch ein Abwägen von Gewinnen und Verlusten. So zeigte Frankreich insgesamt deutlich weniger Interesse an seinen Territorien in Nordamerika, die vor allem für den Pelzhandel relevant waren, als an den wesentlich lukrativeren Zuckerinseln in der Karibik. Das wusste

auch London, und so zielte einer der maritimen Strategien des britischen Außenstaatssekretärs Willam Pitt darauf, den französischen Handel auf den West-Indischen Inseln zu treffen. Eine Expedition gegen Martinique Ende 1758 scheiterte zunächst, doch in der Folge kam es im Mai 1759 zur Eroberung Guadeloupes. Ein Ereignis, das erst in jüngerer Zeit in diesem Zusammenhang auch mit Bezug auf den Siebenjährigen Krieg gewürdigt wurde, ist der unter dem Namen Tacky's Rebellion erinnerte Sklavenaufstand auf Jamaika vom April 1760 bis zum Oktober 1761. Angeführt von einem versklavten Afrikaner namens Tacky kam es zu einem der größten Sklavenaufstände der Zeit, während dessen blutiger Niederschlagung mehrere hundert schwarze Menschen getötet wurden. Ein Vorgehen, das britische militärische Kräfte band und die strategische Lage in der Karibik beeinflusste. Nachdem die großen Truppenverbände in Nordamerika nach 1760 für andere Aufgaben verfügbar waren, entsandte man Teile von ihnen zum erneuten Versuch der Einnahme von Martinique, der im Februar 1762 Erfolg hatte, rasch gefolgt von der Eroberung von Saint Lucia, Grenada and Saint Vincent. Das war wirtschaftlich ein harter Schlag für die französische Krone, doch für die Plantagenbesitzer öffneten sich mit der damit endenden britischen Blockade auch wieder die Märkte.

An zwei weiteren, heute wohl in der historischen Erinnerungskultur Europas nur noch wenig präsenten, britischen Operationen in Afrika und Lateinamerika wird insbesondere die Wirkmächtigkeit privatwirtschaftlicher Initiativen für die globale Verflechtung ersichtlich. Im Jahr 1758 überzeugte ein New Yorker Quäker und Kaufmann namens Thomas Cummings Pitt von dem Projekt, den französischen Handel mit Gummi arabicum an sich zu ziehen und eine Expedition an die Küste Westafrikas zu entsenden. Gummi arabicum ist aus dem Wundsaft bestimmter afrikanischer Akazienbäume (u. a. *Senegalia senegal*) gewonnenes Harz, das im 18. Jahrhundert unter anderem zum Binden von Farben, dem Kattundruck (*Calico printing*) und bei der Seidenverarbeitung verwendet wurde. Heute ist es beispielsweise ein wichtiger Bestandteil von Coca-Cola.

Von Plymouth machte sich am 9. März 1758 eine kleine Flotte von vier Kriegsschiffen unter dem Kommando von Henry Marsh auf den Weg nach Afrika. Ihr Ziel war das 1659 gegründete französische Sklaven-Fort St. Louis an der Mündung des Senegal. Am 23. April erreichten die Briten die Flussmündung und nahmen das Fort ohne Gefechte rasch ein. So für weitere Eroberungen motiviert, nahmen sie Kurs auf den 100 Meilen südlich gelegenen französischen Inselstützpunkt Gorée (von niederländisch „Goede Reede“ sicherer Hafen), einem zentralen Umschlagplatz des atlantischen Sklavenhandels. Doch der Angriff blieb erfolglos, so dass man mit 400 Tonnen erbeutetem Gummi arabicum die Heimreise antrat. Pitt sah das als einen Erfolg und entsandte sogleich eine noch umfangreichere Flotte unter Kommando von Captain Augustus Keppel (1725–1786), die bereits am 22. Oktober von Spithead wieder Richtung Afrika aufbrach. Diesmal verlief die Fahrt jedoch weniger reibungslos. Eines der Schiffe erlitt vor Marokko Schiffbruch, mit dem Ergebnis, dass 130 Männer ertranken und 220 weitere zu Gefangenen der Mauren wurden. Die übrige Flotte ging am 28. Dezember 1758 bei Dakar vor Anker. Diesmal gaben die Franzosen rasch auf, die Gefechte kosteten 30 Franzosen und 16 Briten das Leben, weitere 300 französische Soldaten wurden nach Europa verbracht, um sie gegen gefangene Briten einzutauschen. Die Bewohner des Alten Reiches erhielten die Nachricht von der Eroberung Ende Januar 1759, konnten damit aber meist wenig anfangen. Der strategische Wert der britischen Einnahmen war begrenzt. Sie waren jedoch Teil einer Strategie Pitts, die französische Ökonomie zu schädigen, und stellten eindrucksvoll unter Beweis, zu welcher globaler Schlagkraft die britische Navy in der Lage war.

Eine weitere Ausweitung erfuhr der Krieg in Folge des Bourbonischen Familienpaktes zwischen Frankreich und Spanien, mit dem sich der Konflikt 1762 auch auf koloniale Territorien Spaniens und Portugals ausweitete. So kam es neben Kuba und den Philippinen auch in Lateinamerika zu Kämpfen. In Nicaragua erfolgte ein britischer Angriff auf die Festung Immaculata Concepción, am Rio de la Plata kam es um Buenos Aires zu Kämpfen der Briten und Portugiesen gegen die Spanier, in Brasilien

kämpften Spanier und Portugiesen in der Provinz Mato Grosso und um Colonia del Sacramento. An dieser Stelle sei nur eine kurze Episode erwähnt, die auf wiederkehrende Muster der britischen Seekriegsführung verweist. So startete 1762 John MacNamara, ein ehemaliger Offizier der East India Company, eine private Initiative gegen die spanischen Siedlungen an der Mündung des Rio de la Plata. Mit einem Syndikat aus Plymouth segelte er mit den drei Fregatten Gloria, Ambuscade und Lord Clive gegen Colonia del Sacramento. Den Spaniern gelang jedoch die erfolgreiche Verteidigung des direkt gegenüber von Buenos Aires liegenden Forts. Das nach dem in Indien so erfolgreichen Robert Clive benannte Flaggschiff fing Feuer, und in der Folge wurden sowohl Kommandeur MacNamara als auch ein Großteil der Besatzung getötet. Anders als im Senegal war den Briten hier kein Erfolg beschieden.

Zwei Frieden und eine neue Weltordnung

Bereits Ende 1759 zeigten sich erste Anzeichen für einen möglichen Frieden. Man plante einen europäischen Friedenskongress in Augsburg im Jahr 1761, der jedoch nie zustande kam. Hier hätte sich für alle Parteien die Möglichkeit ergeben, die Teilkonflikte des Siebenjährigen Krieges in einem gemeinsamen großen Friedenswerk zu beenden. Stattdessen schloss man 1763 zwei Frieden: Am 10. Februar 1763 erfolgte der Friedensschluss zwischen England, Frankreich, Spanien und Portugal in Paris und am 15. Februar im sächsischen Hubertusburg der zwischen Preußen, Österreich und Sachsen. Von einem sofortigen Ende des Krieges kann jedoch kaum gesprochen werden, er endete ähnlich schleichend, wie er begonnen hatte. Bis alle Armeen die gegnerischen Territorien verlassen hatten, vergingen noch Monate, und im globalen Maßstab verhinderten die langen Kommunikationswege ohnehin ein zeitgleiches Handeln. Manche Siegesnachricht traf erst nach dem Friedensschluss in Europa ein. Schon am 3. November 1762 war in Fontainebleau der Vorfrieden des Pariser Friedens unterzeichnet worden.

In Großbritannien war der Frieden nicht unumstritten. Gerade aus Sicht der siegreichen Partei sahen einige noch

Am 10. Februar 1763 erfolgte der Friedensschluss zwischen England, Frankreich, Spanien und Portugal in Paris und am 15. Februar des selben Jahres in sächsischen Hubertusburg der zwischen Preußen, Österreich und Sachsen.

nicht genug Vorteile darin erreicht. Umstritten waren u. a. die Rückgabe der französischen Zuckerinseln, Zugeständnisse bei den Fischereirechten in Neufundland oder die Folgen des Rückzugs aus dem Reich für den preußischen Bündnispartner. Doch das *House of Commons* stimmte dem Frieden schließlich mit überwältigender Mehrheit zu.

Am 10. Februar 1763 kam es im Hotel des englischen Botschafters in Paris zur Unterzeichnung des 27 Haupt- und 3 Separatartikel beinhaltenden Vertrages. Zu den folgenreichsten Vereinbarungen zählte die vollständige Abtretung von französischen Gebietsansprüchen in Nordamerika. Damit war das Ende Neu-Frankreichs, der *nouvelle France*, besiegelt. Die französischen Bewohner Kanadas erhielten Religionsfreiheit und bestimmte Rechte auf Fischfang, Louisiana wurde entlang des Mississippi geteilt und Spanien erhielt den westlichen, Großbritannien den östlichen Teil. Besser stand es für Frankreich in der Karibik wo es u. a. die Inseln Guadeloupe, Marie-Galante, Désirade und Martinique zurückerhielt, während Grenada an Großbritannien ging, das auch St. Vincent, Dominique und Tobago behielt. Während das an der westafrikanischen Küste gelegene Gorée zurück an Frankreich fiel, erhielten die Briten den Senegal. In Südindien stellte man den französischen Besitzstand an Faktoreien des Jahres 1749 wieder her, während im Nordosten, in Bengalen, den Franzosen fortan jede Form militärischer Aktivität verboten war; Chandanagar und Pondicherry fielen zurück an Frankreich. Auch Belle-Île ging zurück an Frankreich, Menorca wiederum an Großbritannien. Die territorialen Verschiebungen waren gewaltig und führten zu einer nachhaltigen Neuaus-

richtung der imperialen Ausrichtung Frankreichs und Großbritanniens.

Der Krieg hatte nicht nur unterschiedliche Schauplätze miteinander verknüpft, sondern auch viele Verbindungen gekappt. Frankreich suchte nach neuen Einflusszonen etwa im Norden Lateinamerikas (Französisch-Guyana) und vor allem in Afrika. Großbritannien war zu einem Weltreich geworden, dessen enorme Ausdehnung jedoch mittelfristig auch zum Problem werden sollte. Die Kosten des Krieges mussten beglichen werden, und die dazu notwendige Besteuerung wollten etwa die nordamerikanischen Kolonien nicht ohne politische Teilhabe mittragen. Der Franzosen und Indianer-Krieg gilt daher auch als wichtige Vorstufe zum amerikanischen Unabhängigkeitskrieg, in den sich dann auch die einstigen Rivalen Frankreich und Spanien auf Seiten der ‚Rebellen‘ einschalteten. Zu den Folgen des Verlustes der nordamerikanischen Kolonien zählte eine stärkere Konzentration der Briten auf Indien, womit sich erneut die globalen Interdependenzen einer Welt in Flammen herausstellten. Es hing auch im 18. Jahrhundert nicht alles mit allem zusammen, doch ist der Siebenjährige Krieg ein eindrucksvolles Beispiel für die globale Dynamik eines Krieges, der Effekte auf weit entfernte Regionen ausüben konnte. Effekte, die sich geopolitischer Planbarkeit zum Teil bereits rein technisch weitgehend entzogen, ohne damit einen imperialen Willen gegenüber den Aktivitäten der Akteure vor Ort als irrelevant zu erachten. Kennzeichnend für diesen Krieg war vielmehr, dass er sich mit gängigen Etiketten wie dem Kabinettkrieg kaum beschreiben lässt und von einer komplexen Gemengelage wirtschaftlicher, territorialpolitischer, konfessioneller und patriotischer Motive geprägt war. Motive, die zahllose menschliche Opfer gefordert haben, die nicht nur in Kampfhandlungen, sondern auch an Krankheiten und Hunger verstarben und damit dem Jahrhundert der Aufklärung blutig den Spiegel vorhielten. So beklagte Voltaire 1764, dass man Hunger und Seuchen der Vorsehung verdanke, den Krieg als deren zusätzlichem Motor aber allein „der Einbildungskraft von drei- oder vierhundert Personen, die unter dem Namen Fürsten oder Minister über den ganzen Erdball verteilt“ seien. ■

Die europäische Dimension des Krieges

Die „diplomatische Revolution“ in der europäischen Außenpolitik und das Reich als Kriegsschauplatz

von Wolfgang Burgdorf

In der Ankündigung des Beitrages hieß es noch „Die diplomatische Revolution“. Diese Formulierung wurde 1939 von dem NS-Historiker Peter Richard Rohden geprägt. Es ist daher besser, den 1844 von Simonde de Sismondi und 1896 von Richard Waddington eingeführten Begriff „renversement des alliances“, die „Umkehrung der Allianzen“, weiter zu benutzen.

Der Siebenjährige Krieg war als Dritter Schlesischer Krieg letztlich eine Folge des Ersten Schlesischen Krieges. Dessen Ausbruch erklärt sich zunächst aus einem Zufall, dem unerwarteten Aussterben der Habsburger in männlicher Linie am 20. Oktober 1740, als Karl VI. mit 56 Jahren, überraschend, starb. Das war für die europäischen Mächte wie eine Einladung, sich am Erbe Maria Theresias zu vergreifen. Auch der junge, 28jährige, erst am 31. Mai 1740 auf den Thron gelangte Friedrich von Brandenburg-Preußen sah die Chance und eröffnete, in der Frühen Neuzeit unüblich, im Winter, am 16. Dezember 1740, mit dem Überfall auf Schlesien, den Österreichischen Erbfolgekrieg. Das Risiko war enorm. Friedrich wäre verloren gewesen, hätten sich nicht weitere Mächte wie Sachsen, Bayern, Kurpfalz, Kur-

köln, Neapel, Spanien und Frankreich, entschlossen, sich ebenfalls am habsburgischen Erbe zu bereichern.

Was bewog Friedrich zu diesem unkalkulierbaren Risiko? Er ist vorrangig aus der Besonderheit Friedrichs II. als defizitärer Monarch zu erklären. Er war ein dysfunktionaler Dynast, da er sich früh entschlossen hatte, die Dynastie nicht fortzusetzen, weil er gleichgeschlechtlich veranlagt war. Dies war im dynastischen Zeitalter, dem Zeitalter der Erbfolgekriege von größter politischer Bedeutung. Die Dynastien der Valois in Frankreich, der Medici in Florenz, der

Oranier in England, der Wittelsbacher in Schweden starben aus, weil ihre letzten Repräsentanten gleichgeschlechtlich orientiert waren.

Friedrich war sich bewusst, dass er einer der vorrangigsten königlichen Pflichten, der Erhaltung der Dynastie, nicht nachkommen konnte. Er versuchte dies mit Eroberungen zu kompensieren, um dennoch als großer König in die Geschichte einzugehen. Egozentrisch war er bereit, Preußen für seinen persönlichen Ruhm, schlimmstenfalls für sein ei-

genes glorioses Ende, zu opfern. Am 27. April 1745 schrieb er an seinen Minister Podewils: „Ich habe es mir zur Ehrensache gemacht, mehr denn ein anderer meines Hauses Macht zu erhöhen [...] Ich bin durchaus entschlossen, dafür einzustehen, und koste es mich Glück und Leben. [...] ich habe einmal den Rubikon hinter mir und will nun meinen Machtbesitz behaupten, oder es mag alles zugrunde gehen und bis auf den preußischen Namen mit mir begraben werden.“ Während des ganzen Krieges trug er eine kleine Dose mit tödlichem Gift bei sich, seine „Trösterin“, um sich jeder Zeit der Verantwortung zu entziehen. Was Jürgen Luh seine „Ruhmsucht“ nennt, führte zu „kompensatorischen Taten“, welche die Mit- und Nachwelt von seiner als Defizit empfundenen Veranlagung ablenken sollte.

Die ständigen Vorhaltungen seines Vaters, er sei unfähig sein Nachfolger zu werden, führten bei Friedrich zu kompensatorischen Handlungen, die in den gewagten Schritt von 1740 mündeten, sein ganzes weiteres Leben dominierten, die deutsche und mitteleuropäische Geschichte durch den preußisch-österreichischen Dualismus bis über 1866 hinaus beeinflussten und ihm im Siebenjährigen Krieg fast das Leben und seinem Staat beinahe die Existenz kosteten.

Die Veränderung der Mächtekonstellation zu Beginn des globalen Krieges in Europa

Der Siebenjährige Krieg ist als erster Weltkrieg bezeichnet worden. Diese Bezeichnung gebührt jedoch eher dem Österreichischen und noch mehr dem Spanischen Erbfolgekrieg, die ebenfalls in Europa, auf den Weltmeeren und in den überseeischen Kolonien ausgetragen wurden.

Nachdem die kriegerische Auseinandersetzung zwischen Frankreich und Großbritannien in Nordamerika seit 1754 eskalierte, drohten auch in Europa Kriegshandlungen. Die Weigerung Österreichs, auf britischen Wunsch, seine Truppen in den Niederlanden zu verstärken, führte zur Auflösung des österreichisch-britischen Bündnisses am 16. August 1755. Großbritannien suchte neue Verbündete und stellte Russland im Vertrag von Sankt Petersburg am 30. September 1755 hohe Subsidien für die Stationierung von Truppen an der preußischen Grenze in Aussicht. Das mit Frankreich verbündete Brandenburg-Preußen sollte so davon abgehalten werden, die Stammlande des Königs von Großbritannien, Hannover, zu besetzen.

Friedrich II. war alarmiert und sandte seinen Jugendfreund General Hans Karl von Winterfeldt zu Verhandlungen nach London. Dieser schloss am 16. Januar 1756 die Konvention von Westminster. Sie sah den gemeinsamen Schutz Norddeutschlands vor, für den nun Friedrich II. hohe Subsidien erhielt. Der Vertrag mit Russland wurde von Großbritannien nicht ratifiziert. Der Konvention löste den Umsturz der Bündnisse aus.



Prof. Dr. Wolfgang Burgdorf, apl. Professor für Neuere Geschichte an der LMU München

Ludwig XV. wollte Hannover als Faustpfand besetzen und sah sich nun durch seinen preußischen Verbündeten hingetang. Dies führte zum Abschluss des ersten Vertrages von Versailles am 1. Mai 1756 als Defensivbündnis zwischen Frankreich und Österreich. Gleichzeitig verhandelte Österreich mit Zarin Elisabeth über ein gemeinsames Vorgehen gegen Preußen. Als die Franzosen im April 1756 die seit dem Spanischen Erbfolgekrieg britische Insel Menorca besetzten und auf Korsika landeten, erklärte Großbritannien Frankreich am 17. Mai 1756 den Krieg.

Etappen des Krieges mit dem Reich als Kriegsschauplatz

Von der Nachricht über vermeintliche Kriegsvorbereitungen seiner Gegner beunruhigt, entschloss Friedrich sich zum Präventivkrieg und marschierte am 29. August 1756 – ohne Kriegserklärung – in Sachsen ein. Die sächsische Armee wurde in Pirna eingeschlossen. Friedrich II. hatte die Situation, vor der er sich fürchtete, durch diesen Rechtsbruch selbst herbeigeführt. Am 10. Januar 1757 trat Russland dem Bündnis von Frankreich und Österreich bei. Der Dritte Schlesische Krieg war entfesselt. Das Verhältnis der Bevölkerung der gegnerischen Parteien betrug 80 Millionen gegen vier Millionen Preußen.

Durch den Überfall auf Sachsen hatte Friedrich auch den Reichslandfrieden gebrochen. Kaiser Franz I. erreichte am Reichstag in Regensburg am 17. Januar 1757 die Reichsexekution gegen Preußen. Auch das Reich stellte eine Armee ins Feld. Am 1. Oktober wendete sich Friedrich gegen den Vormarsch der österreichischen Armee unter Feldmarschall Browne, die den eingeschlossenen Sachsen bei Pirna zu Hilfe kommen wollte. Friedrich schlug ihn am 1. Oktober 1756 bei Lobositz an der Elbe in Böhmen. Daraufhin kapitulierte die sächsische Armee am 16. Oktober. Die einfachen Soldaten wurden in die preußische Armee eingereicht, desertierten aber später massenhaft.

Das Jahr 1757 begann nicht gut für Friedrich. Im März schlossen sich Schweden und bald auch Sachsen und Spanien den Alliierten an. Am 1. Mai änderten Österreich und Frankreich ihr Defensivbündnis durch den zweiten Versailler Vertrag in eine Offensivallianz mit dem Ziel der Zerschlagung Preußens. Brandenburg-Preußen sollte auf den Stand von 1614 reduziert werden. Statt der bisherigen 24.000 sagte Frankreich nun 100.000 Mann und Subsidien für Österreich zu. Im Falle der Eroberung Schlesiens verlangte Frankreich die Abtretung der Österreichischen Niederlande an die bourbonischen Nebenlinie Bourbon-Parma und vier Barrierefestungen direkt an Frankreich. Parma sollte an Österreich gehen.

Am 6. Mai 1757 siegte Friedrich jedoch bei Prag über das Heer Karl Alexanders von Lothringen. Es war ein teurer Sieg, mit dem Verlust von 12.500 Gefallenen erkaufte. Mit seinen verbliebenen 50.000 Männern versuchte Friedrich Prag einzuschließen und auszuhungern. Friedrichs Triumph währte nur kurze Zeit. Von Osten rückte der österreichische Feldmarschall Daun schnell mit einer Armee zum Entsatz Prags an. Dauns Armee war Österreichs letztes Aufgebot. Friedrich wollte Dauns Eintreffen nicht abwarten und zog ihm mit einem Teil der nach dem verlustreichen Sieg ver-

bliebenen Truppen entgegen. Er fand ihn in einer sehr günstigen Stellung auf den Hügeln von Kolin. Friedrichs Berater rieten von einer Schlacht ab.

Friedrich hoffte jedoch am 18. Juni 1757 in Kolin die Entscheidung des Krieges herbeizwingen zu können. Er hatte die Absicht, die eine österreichische Armee bei Kolin zu schlagen, die andere in Prag gefangen zu nehmen, Frieden mit Österreich zu schließen und die Franzosen über den Rhein zu drängen. Vor allem wollte er Österreich aus dem antifriederizianischen Bündnis herausbrechen, bevor Russland und Schweden aktiver in das Kampfgeschehen eingriffen. Der Plan scheiterte. Fast 14.000 Preußen blieben auf dem Schlachtfeld.

Prinz Heinrich drängte auf sofortigen Rückzug. Friedrich erklärte er sei unfähig, Anordnungen zu treffen, worauf Heinrich die Reste der Armee zurückführte. Jedem war bewusst, die Belagerung Prags musste aufgehoben werden. Böhmen, Teile Schlesiens und die Lausitz mussten geräumt werden. Das war schlimm, weil man bei begrenzten eigenen Ressourcen darauf angewiesen war, den Krieg aus den Mitteln des besetzten Landes zu führen. In Westdeutschland siegten die Franzosen am 26. Juli unter Marschall Le Tellier bei Hastenbeck über die hannoversche Armee unter dem Herzog von Cumberland.

Mentalitätsgeschichtlich war entscheidend, dass Friedrich bei Kolin den Nimbus der Unbesiegbarkeit verlor. Die Lagebeurteilung Friedrichs und der Österreicher deckten sich. Ein preußischer Sieg wäre wahrscheinlich kriegsentscheidend gewesen. Doch Friedrich unternahm den Versuch, geschwächt von seinem Sieg bei Prag, dessen Belagerung er gleichzeitig aufrechterhielt, mit unzureichenden Mitteln. In seiner Umgebung wurde befürchtet, dass er Selbstmord begehen würde.

Karl Alexander von Lothringen und Daun verfolgten die Preußen bis nach Sachsen. In der Oberlausitz beim Dorf Moys unweit von Görlitz kam es am 7. September zum nächsten größeren Gefecht. Durch die Niederlage von Moys war die Verbindung zwischen der Lausitz und Niederschlesien unterbrochen. Auch aus dem Westen kamen keine guten Neuigkeiten. Nach der Schlacht von Hastenbeck am 26. Juli 1757 musste sich die hannoversche Observationsarmee unter stetiger französischer Verfolgung, zurückziehen. Aufgrund dänischer Vermittlung kam es am 10. September zu einem regionalen Waffenstillstand, der Konvention von Kloster Zeven. Die Franzosen unter ihrem neuen Befehlshaber, dem Herzog von Richelieu, besetzten Hannover und pressten es wie die preußischen Besitzungen am Rhein und in Ostfriesland aus. Das Hauptkriegsziel der Franzosen auf dem Kontinent war erreicht. Großbritannien war aus dem kontinentalen Krieg ausgeschieden.

Am 30. August 1757 siegte die russische Armee unter Feldmarschall Apraxin in der Schlacht bei Groß-Jägersdorf in Ostpreußen. Die Lage der Preußen war verzweifelt. Der Krieg schien seinem Ende nahe. Der Triumph der siegreichen

Am 16. Oktober gelang es dem österreichischen General von Futak mit einer Husarenabteilung für einen Tag Berlin zu besetzen. Demoralisierung griff bei den Preußen um sich.

Franzosen, Österreicher und Russen schien vollständig. Am 16. Oktober gelang es dem österreichischen General von Futak mit einer Husarenabteilung, für einen Tag Berlin zu besetzen. Gegen Zahlung von Kontributionen verzichtete er auf Plünderungen. Demoralisierung griff bei den Preußen um sich.

Seit August rückten die Reichsarmee unter dem Herzog von Sachsen-Hildburghausen und die französische Armee unter Charles de Rohan, prince de Soubise, in Thüringen gegen Sachsen vor. Friedrich eilte aus Schlesien herbei. Bei Roßbach westlich von Leipzig wurde er am 5. November 1757,

während er mit seinen Generälen speiste, vom Erscheinen der Franzosen und der Reichsarmee überrascht. Friedrich Wilhelm von Seydlitz rannte als erster hinaus und ließ die Kavallerie aufsitzen. Einen Schlachtplan gab es nicht. Der Sieg bei Roßbach war letztlich dem planenden Eingreifen Prinz Heinrichs zu verdanken.

Die strategischen Auswirkungen der Schlacht von Roßbach waren eher gering. Zwar siegten die Preußen, aber die französische Armee

drangsalierte in Thüringen weiter die Bevölkerung. Dennoch: 22.000 Mann hatten 41.000 in die Flucht geschlagen. Europa staunte. Roßbach wurde zu einem entscheidenden Bestandteil des Friedrich-Mythos. Nun glaubten viele, man müsse sich als Deutscher entscheiden, zwischen Österreich oder Preußen. Der Sieg bei Roßbach führte dazu, dass Großbritannien sein kriegerisches Engagement auch auf dem europäischen Kontinent wiederaufnahm.

Während Friedrich in Sachsen operierte, sollte der Herzog von Braunschweig-Bevern Schlesien sichern. Daun nutzte seine Überlegenheit und belagerte ab dem 14. Oktober Schweidnitz, das sich am 13. November 1757 ergab. Nun richtete Karl Alexander von Lothringen sich gegen das Zentrum der preußischen Macht in Schlesien, Breslau. Es kapitulierte am 25. November. Schlesien, das viele Rekruten für den Krieg stellte und erheblich zu den finanziellen Lasten beitrug, war fast vollständig verloren.

Um zu retten was noch zu retten war, eilte Friedrich aus Sachsen herbei und vereinigte sich am 2. Dezember mit den Resten der schlesischen Armee. Am 5. Dezember kam es bei Leuthen in Niederschlesien zur Schlacht. Die überragende Bedeutung der bevorstehenden Operation betonte Friedrich vor der Schlacht in einer Ansprache an seine Generäle. Er appellierte an ihren Mut und Vaterlandsliebe und erklärte, die Lage sei so verzweifelt, dass es nur die Alternative zwischen Sieg und Tod gäbe. Zudem forderte er die Anwesenden auf, allen Soldaten den Inhalt seiner Ansprache bekannt zu machen. Hier zeigt sich der neue friderizianische Führungsstil. Rhetorik wird zum Mittel der Politik und der Truppenführung und zwar in Form eines Appells an die Ehre und die Vaterlandsliebe, nicht nur der Offiziere, sondern auch jedes einfachen Soldaten. Dadurch traten sie in eine neue Beziehung zum Monarchen. Die Alternativen, die der König anbot, waren extrem: siegen oder untergehen. Aber gerade dieser

extreme Gegensatz verlieh der Ansprache die rhetorische Durchschlagskraft und damit dem möglichen „Tod fürs Vaterland“ etwas vermeintlich Erhabenes.

Am 6. Dezember 1757 stießen die Heere aufeinander. 10.000 Österreicher blieben tot zurück, 12.000 wurden gefangen. Die auf dem Schlachtfeld verbliebenen, siegreichen, erschöpften preußischen Kämpfer sangen nach ihrem blutigen Tagewerk den Choral „Nun danket alle Gott“. Der numerisch unwahrscheinliche Sieg bei Leuthen, eingerahmt durch diese Ansprache und das spontane Singen des Chorals auf dem Schlachtfeld, aber auch die schnelle propagandistische Publikation dieses Ensembles von Ansprache, gewonnener Schlacht und Choral, machten die Schlacht von Leuthen zu einem Ereignis, das weltweit Beachtung fand und zum Teil des Friedrichmythos wurde.

Trotz des Desasters bei Kolin hatte Friedrich wieder auf die schiefe Schlachtordnung gesetzt. Gegen den Hauptfeind Österreich wurde ein bedeutender Erfolg errungen. Schlesien, wirtschaftlich und strategisch von entscheidender Bedeutung, war wieder fast gänzlich preußisch. Der Feind musste sich seine Winterquartiere im eigenen Land suchen. Friedrich verbrachte den Winter in Breslau.

Im Mai 1758 rückte er bis Troppau vor und begann am 20. Mai die Belagerung des stark befestigten Olmütz. Auf dem westlichen Kriegsschauplatz besiegte Herzog Ferdinand von Braunschweig-Wolfenbüttel die Franzosen am 12. Juni 1758 bei Rheinberg und erneut am 23. Juni 1758 bei Krefeld und kontrollierte zum Jahresende fast das gesamte rechtsrheinische Gebiet.

Weniger glücklich verlief es für Friedrich im Osten. Die Belagerung von Olmütz musste abgebrochen werden, weil ein Konvoi von mehr als 3.000 Fuhrwerken mit Proviant, Belagerungsgerät, Munition, Geld und 18.000 frischen Soldaten, nahezu 30 Kilometer lang, Ende Juni fast vollständig verloren ging. Derweil wurden die brandenburgischen Kernländer von einer russischen Invasion bedroht. Das russische Heer unter Wilhelm von Fermor näherte sich der Oder, es drohte seine Vereinigung mit den Österreichern. Friedrich musste eine der beiden Mächte schlagen, bevor es dazu kam. Er entschied sich für die Russen, deren militärische Fähigkeiten er geringerschätzte.

Am 25. August 1758 griff Friedrich sie mit unterlegenen Kräften bei Zorndorf in der Neumark an. Er siegte, doch der Triumph war so verlustreich, dass auch die Russen das Treffen als Sieg feierten. Fermor wich jedoch bis zur Weichsel zurück. Während der Schlacht riskierte Friedrich sein Leben, stieg vom Pferd, ergriff die Fahne eines Infanterieregiments und führte die fliehenden Haufen erneut dem Feind entgegen. Lange schien das russische Fußvolk als unüberwindbar. Die Schlacht schien verloren. Wiederholt befahl Friedrich seinem Reitergeneral Seydlitz einen Angriff. Seydlitz jedoch wartete auf einen günstigen Augenblick. Friedrich erkannte dies nach der Schlacht als richtig an.

Friedrich II. musste die Belagerung von Olmütz aufgeben, weil ein Konvoi von mehr als 3.000 Fuhrwerken mit Proviant, Belagerungsgerät und Munition fast vollständig verloren ging.

Nachdem die Schlacht um den Preis 30.000 Gefallener gewonnen war, schrieb Friedrich abends, auf einer Trommel sitzend, Briefe. Diese Szene wurde durch zeitgenössische Kupferstiche zum festen Bestandteil der Friedrichfolklore. Die Russen zogen sich zunächst nach Osten zurück. Friedrich wandte sich erneut gegen die Österreicher.

Am 10. Oktober marschierte er während eines dichten Nebels in vier Kolonnen nach Hochkirch. Als der Nebel sich auflöste, erkannte man, dass die feindliche Armee gegenüber lagerte. So errichtete er ein Lager bei Hochkirch. Daun und Laudons Angriff in der Nacht zum 14. Oktober war überwältigend. Diesmal waren sie Friedrich zuvorgekommen, der am nächsten Tag die Schlacht anbieten wollte.

Dass es noch zu einem halbwegs geordneten Rückzug kam, war Ziethen und Sydltitz zu danken. Sie fühlten sich in so exponierter Stellung gegenüber den mit 78.000 Mann mehr als doppelt so starken Österreichern unwohl. Entgegen Friedrichs Anweisung hatten beide die Pferde ihrer Regimenter nachts gesattelt gelassen. Von den 30.000 Preußen waren ungefähr 9.000 gefallen. Friedrich hatte mit dieser Niederlage die Fähigkeit zur offensiven Kriegsführung verloren.

Der österreichische Sieg bei Hochkirch schien entscheidend, doch für Frankreich zeichneten sich für das Jahr 1759 auf den europäischen und überseeischen Kriegsschauplätzen stärkere Belastungen ab. Man entschied die Ressourcen gegen Großbritannien zu konzentrieren. Im dritten Versailler Vertrag vom 30. Dezember 1758 bekräftigte Frankreich zwar das Bündnis mit Österreich und Russland, widerrief jedoch seine Versprechungen in Bezug auf Schlesien, reduzierte seine militärischen und finanziellen Hilfen für die Verbündeten und verzichtete im Gegenzug auf seine Ansprüche auf die österreichischen Niederlande.

Friedrich versuchte, seine verbliebenen Kräfte zu schonen. Es kam ihm entgegen, dass der Feldzug 1759 spät eröffnet wurde. Alle warteten auf die Russen, die sich bei Posen unter Feldmarschall Saltykow sammelten und sich erst Anfang Juli Richtung Schlesien bewegten. Friedrichs Lage war wenig hoffnungsvoll. Seine Gegner verfügten zusammen über ungefähr 330.000 Mann, denen Friedrich kaum 150.000 entgegenstellen konnte. Davon waren viele sehr jung, minderjährig, unausgebildet; viele seiner erfahrenen Offiziere waren in den verlustreichen Feldzügen der vergangenen Jahre gefallen. An ihre Stelle traten immer jüngere, oft bürgerliche Offiziere, ohne viel Praxis. Der Feldzugsplan für 1759 sah vor, zunächst die Russen zu schlagen.

Nach der eher unentschiedenen als gewonnenen Schlacht bei Zorndorf und einer Reihe weiterer Niederlagen waren weite Teile Preußens wie Ostpreußen von Feinden besetzt. Geld, Männer, Pferde, Ausrüstungen und Munition für die

Fortsetzung des Krieges waren immer schwieriger aufzutreiben. Unweit Frankfurts an der Oder drohte erstmals die Vereinigung der beiden mächtigsten Feinde, der Russen und Österreicher. Sollte dies geschehen, wären Berlin und die Kernlande der Monarchie kaum zu verteidigen.

Eilig rückte Friedrich aus Schlesien heran, dessen Verteidigung mit unzureichenden Truppen er seinem Bruder Prinz Heinrich überließ. Wie immer in diesem Krieg galt es, den Gegnern nach Möglichkeit vor ihrer Vereinigung eine entscheidende Niederlage beizubringen, um ihrer erdrückenden

Übermacht zu entgehen. Zwar konnte er dem kaiserlichen Feldmarschall Daun den Weg nach Norden verlegen. Doch 20.000 Österreicher unter Feldmarschalleutnant Laudon konnten die preußische Hauptmacht umgehen und zu den Russen stoßen.

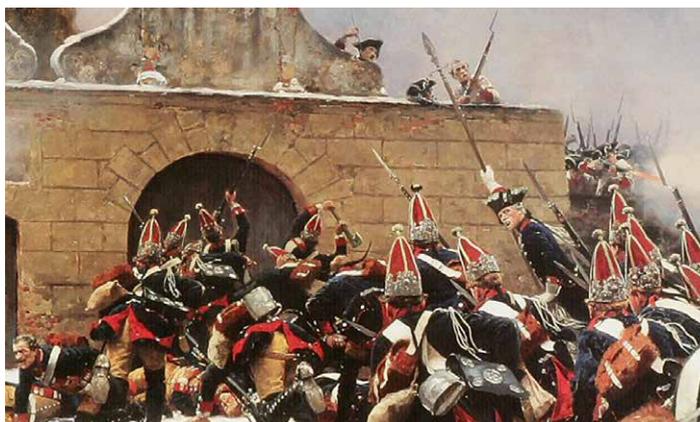
Schon kurz zuvor hatte Saltykow bei Kay am 23. Juli eine preußische Streitmacht unter dem jungen Generalleutnant Carl Heinrich von Wedell geschlagen.

Friedrich vereinigte die Reste von Wedells Korps mit seiner Hauptmacht. So standen bei Kunersdorf 50.000 Preußen gegen 79.000 Russen und Österreicher.

Da Friedrich II. Staatsoberhaupt, Außenminister, Oberbefehlshaber und Feldherr in einer Person war, konnten auf preußischer Seite Entscheidungen schnell getroffen und umgesetzt werden. Die Feldherren der alliierten Streitkräfte waren hingegen von den Instruktionen ihrer Monarchen und Gremien wie Kriegsräten abhängig. Zudem mussten sie ihre Aktionen koordinieren, was immer wieder zu Reibereien führte. In dieser Konstellation konnte Friedrich II. trotz erheblicher numerischer Unterlegenheit wiederholt durch überraschende und beherzte Aktionen Siege erringen. Darauf hoffte er auch in den verzweifelten Augusttagen des Jahres 1759. Es war ein Vabanque, ein riskantes Alles-oder-Nichts-Spiel.

Wie schon bei Leuthen, als er eine mehr als doppelt so starke österreichische Armee geschlagen hatte, setzte Friedrich bei Kunersdorf, unweit von Frankfurt an der Oder, auf die schiefe Schlachtordnung. Am 12. August 1759 trafen die Heere aufeinander. Der Auftakt der Schlacht war verheißungsvoll. Seit drei Uhr morgens waren die Truppen des Königs in Bewegung. Es gelang ihm, die Gegner zu überraschen und über die Verteilung der eigenen Kräfte zu täuschen. Schnell wurde der strategische Mühlberg mit einer zentralen feindlichen Artilleriestellung eingenommen und der linke Flügel der Russen geschlagen. Friedrich schickte eine Siegesmeldung nach Berlin.

Während der Schlacht traf Herr von Bülow, Adjutant des Herzogs Ferdinand von Braunschweig, ein, um dem König den Sieg zu melden, den der Herzog am 1. August bei Minden über die Franzosen errungen hatte, denen dadurch die erneute Besetzung Hannovers verwehrt war. Bei den Friedensverhandlungen hatte Frankreich kein Faustpfand mehr.



Große Siege und vernichtende Niederlagen kennzeichneten auf beiden Seiten den Kriegsverlauf. So gelang Friedrich von Preußen in der Schlacht von Leuthen ein wichtiger Erfolg. Bald folgten aber militärische Rückschläge.

Bild: carlepin.files.wordpress

Um drei Uhr Nachmittags waren die Berater des Königs sicher, dass Russen und Österreicher abziehen würden, wenn man ihnen eine Gelegenheit dazu einräumen würde. Friedrich jedoch wollte den Sieg noch steigern. Taktische Fehlscheidungen führten binnen kurzer Zeit zur Verwandlung des Sieges in die bisher größte Katastrophe des preußischen Heeres. 20.000 Preußen hatten den Tod gefunden oder waren verwundet worden. Das waren 40 % des Heeres. Es war die für Preußen blutigste und unglücklichste Schlacht des Siebenjährigen Krieges. Der preußische Staat, der sich wie kein anderer auf die Armee gründete, schien vernichtet. Das Heer befand sich in regelloser Flucht. Friedrich verfügte nur noch über 3.000 Soldaten.

Friedrich wurden im Laufe der Schlacht zwei Pferde unter dem Leib weggeschossen. Eine Kugel blieb in seiner Tabakdose stecken. Nur die Kühnheit eines Rittmeisters rettete ihn vor der Gefangennahme. Er ärgerte sich, dass er noch lebte. Alles schien verloren. Er dankte zugunsten seines Neffen Friedrich Wilhelm ab. Bei Bekanntwerden der Niederlage brach in Berlin Panik aus. Der Hof und die Spitzen der Verwaltung flüchteten. Das Volk war empört und rief ihnen Schimpfworte nach.

„Le Miracle de la maison Brandenburg“

„Ich verkündige Ihnen das Mirakel des Hauses Brandenburg. In der Zeit, da der Feind [...] eine zweite Schlacht hätte wagen und den Krieg beendigen können, ist er von Müllrose nach Lieberose marschiert. [...] Ich schneide ihn [...] von dem ganzen Teil der Lausitz ab, der ihm hätte Lebensmittel liefern müssen. Der Hunger wird ihn zwingen, einen Entschluss zu fassen“, schrieb Friedrich am 1. September 1759 an seinen Bruder Heinrich. Seine Abdankung hatte er bereits vier Tage nach der Schlacht von Kunersdorf wieder zurückgenommen, als sich aus den Trümmern seines Heeres wieder 19.000 Mann in seinem Hauptquartier versammelt hatten.

Wie ein Jahr zuvor bei Zorndorf hatten die Russen trotz ihres Sieges bei Kunersdorf große Verluste erlitten und fühlten sich allein zum weiteren Vorstoß nicht in der Lage, sie wollten auf Dauns Armee warten, um gemeinsam auf Berlin zu marschieren. Daun jedoch wurde in Schlesien von Heinrich festgehalten, bis sich die Russen wegen Nachschubschwierigkeiten wieder über die Oder zurückziehen mussten. Der russische Feldherr unterstellte Daun, ihn absichtlich nicht zu verstärken. Saltykow hatte 13.000 Mann verloren und fürchtete, bei einem zügigen Vormarsch seine Versorgungslinien zu überdehnen. An die Zarin schrieb er: „Der König von Preußen pflegt seine Niederlagen teuer zu

verkaufen; noch einen solchen Sieg, und ich werde die Nachricht davon [...] allein zu überbringen haben.“

Kunersdorf blieb für Friedrich ein traumatisches Erlebnis. Die preußischen und österreichischen Hauptarmeen operierten weiter in Sachsen. Unmittelbare Folge der Schlacht war die Aufgabe von Dresden am 4. September, womit eine wichtige Operationsbasis und ein sicherer Übergang über die Elbe verloren gingen.

Am 18. September 1759 war der Krieg in Übersee mit der Eroberung Quebecs durch britische Truppen weitgehend entschieden. Friedrich hoffte nun auf einen Frieden mit Frankreich. Man hätte nun zu einem Verhandlungsfrieden gelangen können. Aber das hätte Gebietsabtretungen bedeutet. Dazu war er nicht bereit.

Mitte November 1759 berichtet Friedrichs Vorleser de Catt aus dem königlichen Hauptquartier westlich von Dresden: „Alle [...] missbilligten heftig die Entsendung der Truppen nach Maxen.“

Dann kam das Unglück. Am 20. November 1759 wurde das Korps unter General Finck mit 10.000 Mann bei Maxen durch Daun gefangen genommen. Zwei Wochen später, am 3. Dezember 1759, widerfuhr Generalmajor Diericke mit 1.500 Infanteriesoldaten das gleiche Verhängnis.

Wider den allgemeinen Befürchtungen hatte der sogenannte „Finckenfang von Maxen“ keine katastrophalen Auswirkungen, außer, dass das Ansehen Dauns stieg und Friedrichs Popularität auf einen Tiefpunkt sank. Die gegnerischen Armeen bezogen bald danach Winterlager in Sachsen unweit von Dresden. Da Friedrich seine Truppen ein Feldlager beziehen ließ, zwang er auch die Österreicher auf feste Winterquartiere zu verzichten.

Der Feldzug 1760 begann mit einem Unheil gleicher Art; diesmal brach es über General de la Motte Fouqué herein. Er wurde am 23. Juni bei Landeshut in Schlesien mit 12.000 Mann von Laudon überwältigt. Damit war fast die gesamte schlesische Armee verloren, die nur noch aus 15.000 Mann bestanden hatte. In der Folge eroberten die Österreicher die Festung Glatz.

Zu Beginn des Jahres 1760 war man in Preußen der Ansicht, man müsse um des Überlebenswillens den Frieden suchen, auch um den Preis Schlesiens. Friedrich wollte davon nichts wissen. Die kurzfristige Besetzung und Brandschatzung Berlins im Oktober konnte nicht verhindert werden.

Ab 1760 fehlte allen kontinentalen Kriegsparteien das, was Friedrich den „Nerv des Krieges“ nannte: Geld! Friedrich finanzierte den Krieg neben den regulären Steuern und den englischen Unterstützungszahlungen hauptsächlich mit Kontributionen, die er aus den besetzten Territorien, besonders aus Sachsen, herauspresste. Zudem ließ er minderwertige Münzen mit erbeuteten und gefälschten sächsischen



Sie wohl schwerste Niederlage erlebte die preußische Armee in der Schlacht von Kunersdorf, die allerdings auch auf Seiten der gegnerischen Truppen vielen Soldaten das Leben kostete.

Bild: Johann Gottfried Schadow

Münzstempeln prägen. Bald wurde auch der Edelmetallgehalt der preußischen Münzen herabgesetzt. Um die Krone nicht mit diesem Makel zu belasten, verpachtete er das Münzregal an jüdische Bankiers. In den letzten Kriegsjahren musste Friedrich die Entlohnung der preußischen Staatsdiener einstellen. Alles, was er irgendwie an Geld aufbringen konnte, wurde für die Armee verwandt.

Vergeblich versuchte er, das Osmanische Reich zum Kriegseintritt gegen Russland oder Österreich und den König von Sardinien zum Kriegseintritt gegen Österreich oder Frankreich zu bewegen. Der Krieg in Europa hatte sich totgelaufen. Friedrichs Lagebeurteilung war deprimierend. Ständig klagte er, dass es nicht mehr möglich sei, Mannschaften und Offiziere adäquat zu ersetzen. Trotz des preußischen Sieges bei Liegnitz in Schlesien am 15. August 1760 blieb die Lage unverändert verzweifelt. Er operierte weiter in Schlesien, bis ihn der russisch-österreichische Angriff auf Berlin im September zwang, der Hauptstadt zu Hilfe zu eilen. Der Sieg von Liegnitz war vor allem moralisch wichtig. Es war der erste wirkliche Erfolg Friedrichs seit Hochkirch 1758.

Noch entscheidender wurde der preußische Sieg bei Torgau am 3. November, die letzte große Schlacht des Krieges. Große Teile Sachsens waren von der Reichsarmee besetzt und Daun versuchte, sich mit ihr zu vereinigen. Sachsen war aber die Drehscheibe des preußischen Nachschubes, unentbehrlich für die Finanzierung des Krieges und für die bald zu beziehenden Winterquartiere. Daun wurde am Fuß verwundet. Friedrich erlitt einen Streifschuss an der Brust, der jedoch ohne ernste Folgen blieb. Diesmal hatte Daun voreilig eine Siegesmeldung nach Wien geschickt. Danach sah es um 17 Uhr bei Einbruch der Dunkelheit aus. Nach einem dritten verlustreichen Angriff zogen sich die Preußen zurück. Daun ließ sich zum Verbinden nach Torgau bringen. Doch im Schutz der Dunkelheit stürmten die Preußen unter Ziethen die befestigten Süptitzer Höhen. Die schon siegestrunkenen Österreicher flüchteten. Es war der bitterste Moment in Dauns Feldherrnkarriere.

Im Sommer 1761 bezog Friedrich das uneinnehmbare Lager von Bunzelwitz in Niederschlesien. Österreicher und Russen belagerten ihn mit 135.000 Mann, mussten die Belagerung jedoch am 10. September aufgeben, weil die Ernährung einer so großen Armee in dieser Gegend nicht gewährleistet werden konnte. Sie ließen 20.000 Mann zur Beobachtung zurück. Der Krieg war zum Stellungskrieg erstarrt. Nach dem Sturz von William Pitt im Dezember 1761 stellten die Britten die Subsidienzahlungen ein.

Friedrich fand kein Mittel, Marschall Daun in eine Schlacht zu verwickeln. Er hatte sich seinerseits unangreifbar auf den Bergen festgesetzt. In dieser festgefahrenen Situation drohte Preußen als erstes der Zusammenbruch infolge gänzlicher Erschöpfung. Da ereignete sich ein zweites Mirakel des Hauses Brandenburg. Am 5. Januar 1762 starb Zarin Elisabeth. Ihr Nachfolger Peter III. war ein glühender Verehrer des preußischen Königs. Friedrich konnte es kaum fassen. Peter III. schloss nicht nur am 5. Mai Frieden, sondern sogar am 1. Juni ein Bündnis mit Preußen und überließ Friedrich ein Hilfskorps von 20.000 Mann. Dadurch veranlasst erfolgte am 22. Mai 1762 der Friedensschluss zwischen Preußen und Schweden.

Mitte Juli wurde Zar Peter jedoch gestürzt und ermordet. Seine Nachfolgerin Katharina II. kündigte das Bündnis auf

und rief ihre Truppen zurück. Es gelang Friedrich jedoch, wahrscheinlich durch Bestechung, General Graf Sachar von Tschernyschew zu bewegen, noch wenige Tage zu bleiben. So waren die Österreicher gezwungen, ihn mit hinreichenden Truppen zu beobachten. Dies half Friedrich bei Burkersdorf, südlich von Schweidnitz, am 21. Juli einen weiteren Sieg über Daun zu erringen. Mit Schweidnitz fiel fast ganz Schlesien, außer der Grafschaft Glatz, in seine Hände.

Der lange erwartete, aber dennoch überraschende Tod der russischen Zarin Elisabeth hatte das Auseinanderbrechen der gegnerischen Koalition zur Folge und so Preußens Erhaltung ermöglicht. Aber das Ungleichgewicht zu Ungunsten Friedrichs blieb dramatisch. Seine Lage wurde immer verzweifelter.

Die Generäle des Königs hatten Angst, dass er mit seinen geringen Kräften doch noch eine Entscheidungsschlacht erzwingen würde. Kriegsmüdigkeit und Erschöpfung waren allgemein. In der letzten Schlacht des Krieges, bei Freiberg in Sachsen, am 29. Oktober, schlug Prinz Heinrich schließlich neben österreichischen Truppen die Reichsarmee. Die Österreicher und die Reichstruppen mussten Sachsen bis auf Dresden räumen. Nach diesem Misserfolg war auch Maria Theresia bereit zu verhandeln. Friedrich hatte mit Sachsen ein gutes Unterpfand für die Verhandlungen. Am 24. November wurde zwischen Preußen und Österreich ein Waffenstillstand geschlossen.

Das Wunder war die eine Sache, aber hauptsächlich endete der Krieg infolge der allgemeinen Erschöpfung. Auch Österreich war am Ende seiner Kräfte, verlassen von seinen Verbündeten Russland, Schweden und Frankreich, das bereits für sich und Spanien am 10. Februar 1763 Frieden mit Großbritannien und Portugal geschlossen hatte, ohne Preußen, ein Bruch der Konvention von Westminster. Kanada, Teile Indiens, der Karibik, Senegal und Gambia und viele kleinere Überseebesitzungen wurden britisch. Der Reichstag in Regensburg hatte schon Ende 1762 das Reich für neutral erklärt.

Der Krieg endete am 15. Februar 1763 mit dem Frieden von Hubertusburg ohne Sieger und Besiegte. Fast alle preußischen Besitzungen, aber auch Böhmen, Sachsen und Teile Westdeutschlands waren verwüstet. 400.000 Menschen in Friedrichs Staat, jeder zehnte Einwohner, hatten ihr Leben verloren, die meisten infolge von sekundären Kriegsfolgen wie Seuchen. Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation hatte als einzige Kriegspartei in Deutschland sein Kriegsziel erreicht, nämlich den territorialen Zustand bei Kriegsausbruch wiederherzustellen.

Friedrichs gesamte restliche Regierungszeit wurde für sein Land ein fortwährender Aschermittwoch, ein säkularer Bußgottesdienst, eine zehn Jahre währende Wirtschaftskrise, die weitgehende Abkopplung von den internationalen Kreditmärkten, drastisch erhöhter Steuerdruck, die jahrzehntelange Verpachtung sämtlicher preußischer Steuereinnahmen an private Konsortien, bis über seinen Tod hinaus. ■

Der Krieg endete in erster Linie aus Erschöpfung. Neben Preußen war auch Österreich am Ende seiner Kräfte angelangt, verlassen von seinen Verbündeten Frankreich, Russland und Schweden.

Wer hat den Siebenjährigen Krieg gewonnen?

Der Weg zum Frieden und die Bedeutung der Friedensschlüsse von Paris und Hubertusburg von Johannes Burkhardt (†)

Seit dem Westfälischen Frieden wurden die großen multilateralen Konflikte auf Friedenskongressen verhandelt und beendet. Auch im Siebenjährigen Krieg schien es neben Friedenssondierungen und Vermittlungsversuchen, wie sie alle Kriege begleiten, 1761 zu einem großen Kongress zu kommen. Schon war von der Reichsstadt Augsburg mit ihrem Friedensimage als Verhandlungsort die Rede, und die ersten Gesandten, Berater und Beobachter bereiteten sich vor oder machten sich wie die gut informierte päpstliche Diplomatie schon auf den Weg nach Augsburg. Aber der Kongressplan zerschlug sich und kam auch bei späteren Versuchen nicht zustande. Dafür können allerlei Einzelursachen namhaft gemacht werden, wie der zur Unzeit das Kräfteverhältnis noch einmal verschiebende bourbonische Familienpakt zwischen Frankreich und Spanien, aber darüber sollte das Grundproblem nicht übersehen werden. Die globale Dimension dieses Krieges mit

eine Reihe zeitlich gestaffelter Einzel Friedensschlüsse beendet wurde. Zuerst, wie oft übersehen, im Osten Europas der Friede von St. Petersburg am 5. Mai 1762 für das ausscheidende Russland. Sodann mit dem Vorfrieden von Fontainebleau im November 1762 der am 10. Februar 1763 geschlossene Friede von Paris der in Übersee wie in Europa konkurrierenden Mächte Frankreich und England. Sowie abschließend der rein innerdeutsche Frieden von Hubertusburg vom 15. Februar 1763. Der schon damals ungangbare Friedensweg eines weltweiten Kongresses legt nahe, erst einmal die europäische und die außereuropäische Pazifizierungsstrategie getrennt zu behandeln. Anders als in Übersee kennzeichnet nämlich alle Friedensregelungen für Europa der Grundsatz der Restitution des status quo ante bellum. Und das nicht nur als allgemeine Richtschnur, der dann im Vertrag ausgehandelte Ausnahmen und Modifizierungen folgten, sondern eine territorial und politisch tatsächliche Wiederherstellung des jeweiligen Vorkriegsstandes.

Nicht weniger als sieben Verträge, die unterschiedliche Weltgegenden repräsentieren: auf der einen Seite der hybride, beide Perspektiven einschließende Pariser Frieden und auf der anderen Seite die Kontinentalverträge von St. Petersburg und Hubertusburg und weiterer jeweils mit dem Hauptkombattanten Preußen. Kann es bei einem solch unübersichtlichen Kriegsende überhaupt einen Sieger geben?

Auch wenn man zweifeln kann, ob es in Kriegen überhaupt Gewinner geben kann, schon gar nicht bei Menschenverlusten und Zerstörungen in sieben Jahren, die in Relation zum damaligen Entwicklungsstand mit den Katastrophen der Weltkriege des 20. Jahrhunderts verglichen worden sind, soll hier doch einmal die Frage gestellt werden, wer von den Akteuren im politischen

Sinne gewonnen hat. Der Grund ist, dass darüber vermeintliche Selbstverständlichkeiten im Umlauf sind, deren Korrektur in der Forschung zur Debatte steht und die verblüffend aktuelle Relevanz gewinnen. Ich beginne mit dem spektakulärsten Fall.

Wieso der kriegsgroße Friederich den Siebenjährigen Krieg verloren hat

Nach landläufiger Ansicht war es der Preußenkönig Friedrich, der den Siebenjährigen Krieg gewonnen hat. Konnte der großgeschriebene Feldherr, der mit Nachhilfe der preußischen Propaganda und nationalen Geschichtsschreibung dramaturgisch geschickt eine siegbetonte Schlachtenreihe bestand, den Krieg verloren haben? Hatte er sich nicht, wenn auch als höchstgerüstete Militärmacht, gegen die drei Kontinentalmächte Österreich, Frankreich und Russland behauptet? Und hat er nicht mit monomaner Durchhaltepolitik mit zum „Mirakel“ verklärten Wechselfällen das eroberte Schlesien und den am Ende geforderten Vorkriegszustand gehalten?

In der Tat war noch zu seinem 300-jährigen Geburtsjubiläum in den populären Handreichungen vom „Sieg“ Friedrichs im Siebenjährigen Krieg die Rede. Das gilt selbst für kritische Beiträge, die auch die ungeheuren Menschenverluste und Zerstörungen als Kosten des vermeinten „Sieg“ entgegenhalten. Sogar der Kriegsherr selbst räumte in starken Worten den desolaten Nachkriegszustand seines Landes ein, er aber hat nie von einem Sieg gesprochen. Der König vermied am Ende sogar das Zeremoniell des feierlichen Einzugs in seine Residenz vor den jubelbereiten Berlinern. Als Geschichtsschreiber seines eigenen Krieges glaubte er gar, sich für einen Friedensschluss rechtfertigen

Nicht weniger als sieben Verträge, die unterschiedliche Weltgegenden repräsentieren, beendeten die siebenjährigen Auseinandersetzungen. Kann es in einem solchen unübersichtlichen Kriegsende überhaupt einen Sieger geben?

ihrer Vielzahl von weltweiten Akteuren, unterschiedlichen Kompetenzen und Interessen hätte das bewährte europäische Konfliktlösungsmodell des Kongresses schlicht überfordert.

So wurde der Siebenjährige Krieg nach über einem Jahrhundert der erste Großkonflikt, der nicht mehr durch einen Friedenskongress, sondern durch

zu sollen, nicht etwa weil er nicht früher zur Schadensbegrenzung kompromissbereit gewesen war, sondern weil er nicht weitergekämpft hat, um mehr herauszuholen. Friedrich wusste, dass er den Krieg verloren hatte. Aber nur einer konnte damals sicher wissen, wieso: der König selbst. Hatte er doch im geheimen Teil seiner Staatsschrift ‚Politisches Testament‘ nach Schlesien gleich weitere Eroberungen geplant, darunter Westpreußen und mit Priorität Sachsen oder wenigstens eines Teiles davon. Wenn der Überfall aus einer Verteidigungssituation, in die er sich dann mit Falschspiel und Aktenmanipulationen tatsächlich brachte, präventiv erfolgte, und das Geheimnis des wahren Kriegsziels gewahrt bleibe, halte sich der Schaden in Grenzen, falls er nicht alles erreichen würde oder es sogar misslang. So kam es. Doch der Text wurde erst über hundert Jahre später entdeckt, und manche glauben es bis heute nicht, obwohl Friedrich diese Kriegsziele später noch seinen Nachfolgern aufgab, die diese in späteren Zeiten tatsächlich umsetzten. Für diesmal aber konnte der Risikospieleer froh sein, dass die verspätete preußische Staatsbildung, die er mit seinen frivolen Annexionszielen in diesem Krieg noch einmal gefährdete, am Ende knapp bestehen blieb.

Und die anderen Akteure des Siebenjährigen Krieges? Vielleicht sollte man die Frage nach den Kriegszielen verallgemeinern und den Kriegserfolg nach dem Grad ihrer Erreichung bemessen. Haben denn die anderen Hauptkombattanten in Europa etwas von ihren Kriegszielen erreicht? Maria Theresia und der Wiener Hof bekanntlich nicht. Ganz Schlesien blieb für immer verloren, obwohl es zum Teil schon zurückerobert worden war und die Festung Glatz bis zuletzt österreichisch besetzt blieb. Ein noch weiterer Aufstieg Brandenburg-Preußens konnte aufgehalten werden, aber die angestrebte Reduzierung seiner Position und Macht im Reich und in Europa misslang. Frankreich und England einigten sich im Pariser Vorfrieden von Fontainebleau darauf, ihre jeweiligen Verbündeten nicht mehr militärisch oder finanziell zu unterstützen und trockneten so den Krieg in Europa aus. Frankreichs Erwartung, bei einer österreichischen Rückholung Schlesiens im Nordwesten Kompensationsgewinn zu bekommen, musste aufgegeben und die schon recht effektiv besetzten rhein-



Prof. Dr. Johannes Burkhardt (†),
Professor em. für Geschichte der Frühen
Neuzeit an der Universität Augsburg

preußischen Gebiete mussten wieder freigegeben werden. England, das „Anhängsel eines lausigen Kurfürstentums“, so sarkastisch William Pitt d. Ä., behielt die Personalunion der Krone mit Kurhannover unverändert bei, die jedoch mit dem Thronwechsel zu Georg III. an Bedeutung verlor.

Und der oft vergessene Petersburger Frieden vom 5. Mai 1762, der die status quo ante bellum-Serie mit seinen Mirakeln in Gang setzte? Das Kriegsziel der unter Zarin Elisabeth zum Krieg drängenden russischen Regierung war in der Tat gewesen, auf dem Weg nach Westen die hinderliche preußische Konkurrenz auszuschalten. Das war spektakulär mit der Besetzung und Besitznahme des preußischen Kernlandes um Königsberg gelungen, das gar schon den Treueid auf die Zarin Elisabeth abgelegt hatte. Das erste „Mirakel des Hauses Brandenburg“, so Friedrich selbst an seinen Bruder, war gewesen, dass die siegreichen Russen nach der Schlacht von Kunersdorf nicht auch noch die Hauptstadt Berlin in Besitz nahmen. Als zweites „Mirakel“ wird bezeichnet, dass nach dem Tod der Kriegszarin Elisabeth ihr Nachfolger Peter I. mit Friedrich Frieden schloss und alle preußischen Gebietsgewinne wieder hergab, ja noch einen russisch-preußischen Beistandspakt draufsattelte. Seine daraufhin in einer Palastrevolution an die Macht gelangende Frau, die spätere Katharina die Große, kündigte das Bündnis mit Preußen wieder auf, beließ es aber bei Peters

Friedensvertrag. Die Römische Kurie ließ es sich nicht nehmen, Maria Theresia zur Abwendung der Gefahr durch den friderophilen Peter diesmal als einem der Wunder für das Haus Österreich zu gratulieren. Damit konnte der Vorkriegszustand ohne alle Eroberungen und Gebietsveränderungen in Europa wiederhergestellt werden.

Niemand der Kontrahenten hat also den Krieg in Europa gewonnen. Gemessen an den weitgespannten Kriegszielen und dem Aufwand an Gewalt war der Friedenskompromiss ein mageres Ergebnis. Warum Europa dann für die allseitige Wiederherstellung des Vorkriegszustandes überhaupt Krieg geführt hat, fragte man sich schon damals am preußischen Hof. Das war eine gute Frage, die für ähnlich gelagerte Fälle bis heute gestellt werden sollte. Mit diesem selten so konsequent angewandten Konfliktlösungsmittel, gleichsam alles wieder auf Null zu stellen, konnte der Friede in Europa wiedergewonnen werden. Das war nicht wenig. Doch damit hatten auch alle Akteure ihre Kriegsziele verfehlt und in Europa den aufwändigen Krieg verloren. Alle bis auf einen, für den die Wiederherstellung des Vorkriegszustandes selbst das Kriegsziel gewesen ist.

Der Triumph des föderalen Reiches

In der Tat hat allein das föderale Reich Deutscher Nation mit der Wiedergewinnung des Vorkriegszustandes sein Kriegsziel erreicht. Reichstag, Reichskreise und Reichsarmee sind nicht in den Krieg gezogen, um das reichsrechtlich ohnehin nur lose angebundene und mittlerweile völkerrechtlich längst an Preußen abgetretene Schlesien für den revisionistischen Wiener Hof zurückzuholen, sondern um das aktuell überfallene Kursachsen zu befreien, den notorischen preußischen Kriegstreiber diesmal in die Schranken zu weisen und die verfassungsmäßige Ordnung wiederherzustellen. Und das ist auch gelungen. Nun wird niemand behaupten, die Reichsarmee habe große Schlachten oder gar den Krieg militärisch gewonnen. Aber sie hat unter eigenständigem Kommando in Kooperation mit der Armee des Wiener Hofes und seiner Verbündeten bei der Befreiung und Verteidigung Sachsens einen wirksamen Beitrag

Am Zustandekommen des Hubertusburger Friedens hatte das traditionell reichsnahe Kurfürstentum Sachsen selbst großen Anteil. Vor allem Kurprinz Christian und sein wichtigster Berater Freiherr Thomas von Fritsch spielten eine zentrale Rolle.

geleistet. Darüber hinaus war sie ein sichtbares Zeichen dafür, dass das föderale Reich auf der Seite des Kaiserhofes stand, aber dabei eine eigene Kraft darstellte. Am Regensburger Reichstag wurde dann auch über den ganzen Krieg hinweg eine eigenständige Reichspolitik gefahren, die preußische Anschläge konterkarierte, aber auch Wiener Übertreibungen korrigierte und etwa eine Ächtung Friedrichs wie weiland der Kurpfalz im Dreißigjährigen und Kurbayerns im Spanischen Erbfolgekrieg, die zu schwer lösbaren Pazifizierungsproblemen führten, lieber aufhielt und auf den Frieden zusteuerte. Neben den großen Mächten traten auch einzelne Reichsstände wie Bayern und die geistlichen Kurfürsten, ja der kleine Bayreuther Hof, der Herzog von Sachsen-Gotha oder der Graf von Neuwied mit vermittelnden Friedensvorschlägen hervor oder leisteten bei entsprechenden Sondierungen ihre Dienste. Auch eine Reichsmediation war im Gespräch. In Hubertusburg hat kein Reichsvertreter mit am Tisch gesessen, aber das ist ein Scheinbeleg für angeblich zunehmende Reichsvergessenheit. Der Reichstag hatte bereits anlässlich des vorgesehenen Friedenskongresses in Augsburg dem Kaiserhof einen umfassenden Verhandlungsauftrag erteilt, die Reichsstände haben durch abgesprochene Waffenstillstände und Neutralitäten das Ende des Krieges gesichert, und der Reichskrieg wurde durch Einschluss des Reiches in Hubertusburg und Erklärung des Reichsoberhauptes vor dem Reichstag auch zum Reichsfrieden, der mit der territorialen Integrität Sachsens das gewährleistete, wofür das Reich zu den Waffen ge-griffen hatte.

Ja, am Zustandekommen des Hubertusburger Friedens hatte das traditionell reichsnahe Kurfürstentum Sachsen selbst großen Anteil. Während August III. in Personalunion als König von Polen mit-

samt seinem Chefberater Heinrich von Brühl in sein neutrales Zweitland entschwinden war, kehrte der reichsnähere „junge Hof“ des Thronfolgers Christian nach Dresden zurück und brachte nun den Leipziger Verlegersohn und nachmaligen sächsischen Staatsmann und Freiherrn Thomas von Fritsch in Position. Der hatte schon lange gute Kontakte zu Friedrich aufgebaut, um die maßlose Ausplünderung Sachsens, mit der dieser seinen Krieg finanzierte, in überhaupt machbaren Grenzen zu halten. Da der Wiener wie der preußische Hof erschöpft in einer Pattsituation feststeckten und keiner das durch ein Friedensangebot zugeben wollte, übernahm es Fritsch, sie aufzulösen. Er schrieb an Kaunitz einen mit ihm abgesprochenen Brief, doch um Sachsen und seiner Leiden willen Frieden zu schließen. Kaunitz antwortete, an Maria Theresia und ihm solle es nicht liegen, und mit diesem Briefwechsel fuhr er ins schon wieder von Friedrich besetzte Meißen, um mehr Schonung für Sachsen zu erbitten und dabei den ostensiblen Briefwechsel hervorzuziehen. Friedrich wandte sich – so berichtet es die alte, aber quellennahe und einzige Monographie zum Hubertusburger Frieden – brüsk ab, als er die deutschen Schriftzüge sah, und verbat sich auch ein Vorlesen. Doch Fritsch kannte sein Gegenüber und zog ein Resümee in französischer Sprache hervor, das dann bei diesem absurdesten aller deutschen Nationalhelden Interesse fand und zur Einleitung von Verhandlungen führte.

Der Friede von Hubertusburg am 15. Februar 1763, der den Siebenjährigen Krieg endgültig abschloss, konnte in nur sechs Wochen ausgehandelt und so unmittelbar nach dem definitiven Pariser Frieden unterzeichnet werden. Das namengebende Jagdschloss, durch preußische Plünderungen schwer beschädigt, war ein etwas improvisiertes Verhandlungslokal, aber es lag auf halbem Weg zwischen der eigentlich vor-

gesehenen sächsischen Residenzstadt Dresden und dem nunmehr Leipziger Hauptquartier Friedrichs, und weiter sollte der Gesandte des Kaiserhofes bei allem sächsischen Drängen auf einen Eilfrieden dem König denn doch „nicht nachlaufen“ (Kaunitz). Für den Wiener Hof agierte in enger Rückbindung an die Staatskanzlei deren Rat Collenbach, während Brandenburg-Preußen durch den Staatspublizisten, künftigen Minister und Friedensexperten Herzberg vertreten war und für das hauptbetroffene Sachsen weiterhin Fritsch als vermittelnder Gastgeber vor Ort fungierte und zugleich einen eigenen Friedensvertrag mit Preußen für Sachsen aushandelte. Inhaltlich enthält der Friede mit Sachsen neben für Sachsen glimpfliche abschließende finanzielle Regelungen vor allem die Modalitäten des Abzugs und der Freigabe Sachsens durch die preußischen Truppen. Wenn man bedenkt, dass all das nach dem Westfälischen Frieden einst noch Monate und Jahre in Anspruch genommen hat, verblüfft die detaillierte Regelung und Einhaltung des zügigen Abzugs der preußischen Truppen. Sachsen verlor die polnische Krone, aber das hatte nichts mit Hubertusburg zu tun, sondern war dem Zufall des Todes des letzten sächsischen Wahlkönigs bald nach seiner Rückkehr in seine sächsische Residenz geschuldet. Umso entschlossener und erfolgreicher gelang unter Fritsch nun der Wiederaufbau Sachsens als wirtschaftlich und sozial kraftvoller deutscher Landesstaat, ein „Retablisment“, das dem viel zitierten preußischen in nichts nachstand, eher im Gegenteil.

Den Erfolg des Reiches richtig einzuschätzen ist jedoch erst ganz möglich, wenn man sich die drohenden Gefahren und abgewehrten Anschläge gegen die Reichsverfassung vergegenwärtigt. Das Erstaunlichste ist die versuchte Heraufbeschwörung eines Religionskrieges in unheiliger Zusammenarbeit der päpstlichen Diplomatie auf der katho-



Der Siebenjährige Krieg im Online-Teil

Die Dokumentation dieser Tagung wird im Online-Teil des Heftes vertieft. Sie finden dort von **Seite 105–119** das Referat von Holger Dainat. Als zweiten Text haben wir den Vortrag von Leonard Dorn von **Seite 120–130**. Sebastian

Pranghofers Ausführungen finden sich von **Seite 131–137**. Und das Referat von Sven Externbrink dokumentieren wir von **Seite 138–146**. Abgeschlossen wird die Dokumentation mit dem Text von Daniel Hohrath von **Seite 147–154**. ■

lischen und der englischen und preußischen Presse auf der evangelischen Seite. Aber das Reichsoberhaupt und versierte Reichsmanagement waltete seiner Amtspflichten und brachte Rom zum Schweigen, und fast alle evangelischen Reichsstände stellten das Reichsrecht über konfessionelle Solidaritäten. Nein, einen Religionskrieg ließ sich das Reich nicht einreden, nicht von Rom und auch nicht von Potsdam.

Ein weiterer Anschlag waren zweitens preußische Säkularisationspläne von Fürstbistümern. Mit solchen Plänen zu rascheln gehörte zur Tradition Preußens, aber im Siebenjährigen Krieg wurde es ernst, denn nun suchte allen voran Friedrich nach Kompensationsgebieten für einen Frieden mit Landgewinn. Den Löwenanteil sollte nach diesem Plan das verbündete Hannover bekommen, zum Ausgleich für einen preußischen Erwerb von Sachsen. Vakanzen geistlicher Wahlfürstentümer – wie beim Tod des Kurfürsten Clemens August von Köln gleich fünf Bistümer – oder im gefährdeten fränkischen Reichskreis Würzburg und Bamberg wurden schnell geschlossen. Wäre ein einziges Fürstbistum aus der Reichskirche herausgebrochen und für Friedenskompensation eingesetzt worden, hätte das eine Kettenreaktion auslösen können und den rechtlichen Bestandsschutz für mindermächtige Reichsstände überhaupt durchlöchert.

Ein noch drastischerer Anschlag auf das Reichssystem war drittens eine secessionistische Sonderbundpolitik Friedrichs zu Gunsten eines vergrößerten Preußens und eines größeren Hannovers. Schon Gustav Berthold Volz hat sie aus den Quellen unter einer bemerkenswert deutlichen Überschrift rekonstruiert: „Friedrichs des Großen Plan einer Losreißung Preußens von Deutschland“. Aber das wehrhafte Reich Deutscher Nation überstand auch diesen in den militärischen Misserfolgen des preußischen Sezessionisten untergehenden Attentatsversuch des vermeintlichen Nationalhelden.

Der wohl größte bis heute nicht recht begriffene Triumph des Reiches aber war, dass Friedrich der Große, nachdem

er das Reichssystem weder durch Annexion noch durch Sezession oder konfessionelle Spaltung zerstören konnte und dessen Kraft erfahren hatte, mit seinem knapp geretteten Staat selbst ins Reich zurückkehrte. Eine Brücke dafür bildete der preußische Reichstagsgesandte Plotho, der auf dem Immerwähren-



Der Krieg auf dem europäischen Kriegsschauplatz, auf dem das von Großbritannien unterstützte Preußen u. a. gegen Russland, Österreich und Frankreich gekämpft hatte, endete mit den Frieden von Hubertusburg.

den Reichstag in Regensburg polterte und preußische Parteischriften verteilte, aber mitten im Krieg dort doch präsent blieb und so den Reichsnexus Brandenburg-Preußens aufrechterhielt. Schließlich versprach dann derselbe Friedrich, der vor dem Krieg eine rein obstruktive Reichspolitik betrieben und jahrelang eine habsburgische Nachfolgeregelung im Reich blockiert hatte, nun in einem Geheimartikel zum Frieden von Hubertusburg, seine Kurstimme für die dann 1765 tatsächlich realisierte Nachfolge Josephs II. zu geben – ein nachhaltiger Erfolg für Kaiser und Reich! Als „Anti-Caesar“ konnte Friedrich auch weiterhin die Rolle des Gegenkaisers spielen, aber eben gerade damit nicht außerhalb, sondern innerhalb des Reichssystems. Besser als die Siegesphantasien und Großmachtbehauptungen passt hier der Begriff des sich abzeichnenden deutschen Dualismus, wenngleich es eigentlich doch noch mehr als zwei politisch relevante Staaten in Deutschland gegeben hat. Ein Irrtum aber ist es, dass eine Zwei-Kaiser-Konstellation eine Niederlage des Reiches oder gar der Anfang vom Ende gewesen sei. Friedrich hatte vielmehr dazugelernt und war jetzt im Reich angekommen, ja der Spätberufene wurde in der Pointierung von Volker

Press noch zum „erfolgreichsten Reichspolitiker“. Das immer wieder erstaunlich flexible Reich gewann zwischen den Außenposten in Wien und Berlin einen weiteren Manövrierraum, indem es bei Übergriffen des einen den anderen als Anwalt anrufen konnte. Nicht die friderizianische Siegherrhetik ist der damals wie heute angemessene Umgang mit dem Siebenjährigen Krieg, wohl aber könnte der verspätete Lernprozess Friedrichs in der Erkenntnis des föderalen deutschen Systems ein weiter zu untersuchendes erinnerungswürdiges Vorbild sein.

Staatenbildung als transatlantische Parallele

In der außereuropäischen Perspektive scheint es durch die Regelungen, die ohne Beteiligung der indigenen Völker und Verbündeten im Wesentlichen zwischen den Kontrahenten Frankreich

und England auf dem Vorfrieden von Fontainebleau ausgehandelt und in Paris geschlossen wurden, mit England einen weltweit klaren Sieger mit gewaltigen Territorialverschiebungen der beanspruchten und umkämpften Gebiete auf mehreren Kontinenten, Inseln und Seehandelsstützpunkten zu geben. Erstaunlich ist freilich, dass die Öffentlichkeit auf beiden Seiten mit dem Ergebnis unzufrieden war. In Frankreich natürlich über die schmerzhaften Verluste in Übersee, aber auch in England, dass die Verhandlungen nicht noch mehr herausgeholt hatten. Wenn es von beiden Seiten Schelte für den Friedensvertrag gab, dann war er vielleicht gar nicht schlecht. Denn Lord Bute wollte durch Maß halten keinen Revanche-Krieg provozieren, und Minister Choiseul verwies mit dem maliziösen Bonmot, Frankreich habe zwar die Stallungen verloren, aber das Schloss stehe, auf die Wahrung der Position Frankreichs auf dem Kontinent. Die verlorenen „Stallungen“ waren mit einigen französischen Ausnahmen die Handelsniederlassungen auf dem Großteil des Subkontinents Indien, der mit einer Vielzahl weiterer Stützpunkte über Inseln und Kontinente an England ging, vor allem aber die Zurückdrängung Frankreichs auf dem so

Bild: Library of Congress / Wikimedia Commons

heiß umkämpften Nordamerika. Das betraf besonders Kanada im Norden, die Gebiete um die Großen Seen wie auch den Mississippi besonders im Süden. Trotz der Beteiligung Spaniens mit komplizierten und nicht lange haltbaren Tauschbeziehungen um Louisiana und Florida war erkennbar, dass statt einer französischen Nord-Süd-Brücke das Tor für eine englisch dominierte Ost-West-Ausbreitung geöffnet war.

Doch das kam schon nicht mehr Großbritannien zugute. Denn wenn dies ohne Zweifel die Weichen für die Dominanz der englischen Sprache, Kultur und Besiedlung in Nordamerika stellte, so war das dort eher ein Pyrrhussieg für die politische Herrschaft Englands. Der „French and Indian War“ war doch auch schon Anlass und Vorlauf der amerikanischen Siedlerpolitik gegen die britische Herrschaft. Nicht nur, dass der amerikanisch-britische Konflikt um die Übernahme und parlamentarische Legitimierung der Kriegsschulden durch Steuern ausbrach, waren schon seit dem Ausbruch des Siebenjährigen Krieges im Ohio-Tal im gemeinsamen Kampf gegen Frankreich machtpolitische Differenzen zwischen administrativ-militärischer Herrschaft Britanniens sowie der Selbstverwaltung und den Milizen der Kolonisten zutage getreten.

Im Krieg wurde das politische Selbstbewusstsein der Kolonien gestärkt und allmählich zur eigenen Staatswerdung weiterentwickelt. Nicht umsonst waren spätere Gründerväter der USA wie George Washington als Offizier oder Benjamin Franklin als Politiker hier bereits dabei. Die kriegsinduzierte Bundespolitik der Kolonien wurde, initiiert und beraten von Franklin, dessen Albany Plan of Union schon über Stellung und Zusammenwirken der Kolonialparlamente und eine Gesamtgewalt mit der Zuständigkeit für Krieg und Frieden nachgedacht hat, zu einem institutionellen Vorlauf der zu lösenden organisatorischen Fragen eines künftigen Staatsaufbaus.

Damit ergibt sich bei allen Unterschieden, die eine zunächst getrennte Vermessung der europäischen und der außereuropäischen Pazifizierungsstrategien nahegelegt haben, doch auch eine transatlantische Parallele der Einbettung in den von Europa ausgehenden Staatsbildungsprozess. Nicht nur hat sich etwa in Indien das erweiterte Handelsimperium

der East India Company wie auch der Umgang mit den indigenen Herrschaftsträgern zunehmend im Sinne Großbritanniens verstaatlicht, sondern es gibt eine noch weitertragendere Parallele. So wie das sich noch einmal praktisch und institutionell staatstheoretisch erneuernde föderale Reich Deutscher Nation, in das sich der ehemalige Friedensstörer vom Dienst mit seiner verspäteten noch anlehnungsbedürftigen Staatsbildung seit Hubertusburg schließlich doch einordnete und es mitgestaltete, so war die bleibende Bedeutung des Pariser Frie-

Unter der globalen Perspektive des Siebenjährigen Krieges ist die gemeinsame Bedeutung der Verträge von Paris und Hubertusburg ihr Beitrag zum Staatsbildungsprozess – in Europa und in Amerika.

dens, dass er zur Ausgangsbasis für die sich schon anbahnende bundesstaatliche Lösung für Nordamerika wurde.

Die neuesten Forschungsergebnisse einer Arbeitsgruppe um die Experten Volker Depkat, Jürgen Overhoff und dem Autor geben zu erkennen, dass sich die Staatsgründer nicht zuletzt von der Theorie und Praxis der Reichsverfassung inspirieren ließen, insbesondere mit einem wie hier angedeuteten Anpassungs- und Reformschub nach dem Siebenjährigen Krieg. So sind es gerade die beiden Sieger, die zwar formell keinen eigenen Friedensvertrag bekamen, aber einzubeziehen beziehungsweise vorausdenken sind: in Europa das föderale Reich Deutscher Nation und in Amerika die Vereinigten Staaten in spe. Unter der globalen Perspektive des Siebenjährigen Krieges ist die gemeinsame Bedeutung von Paris und Hubertusburg ihr Beitrag im Staatsbildungsprozess, und wenn diese transatlantische Brücke trägt, wie das ein Themenband in Arbeit erweisen wird, speziell die bis in die Gegenwart nachwirkende föderale Staatenbildung.

Nachwort

Der vorliegende Beitrag ist ein historischer, aber er wurde von der Aktualität

eingeholt. Dieses Land „darf den Krieg nicht verlieren“ hieß es allenthalben, nachdem am 24. Februar 2022 unter Verantwortung eines einzigen Mannes eine hochgerüstete Militärmacht ihren Nachbarstaat mit falschen Behauptungen und verdeckten Annexionszielen überfallen hatte. Obwohl unter anderer Perspektive vereinbart, betitelt und so belassen, kann der vorstehende Text damit auch zur historischen Friedensforschung etwas Bedenkenswertes beitragen. Denn die wendet sich mittlerweile nach Abarbeitung der Kriegsursachen der Friedenssuche zu und stimmt das hohe Lied der Friedensdiplomatie an, in das der Autor gern eingestimmt hätte. Der Siebenjährige Krieg aber kann auch daran erinnern, wann Friedensdiplomatie keine Chance hat. Allen voran, wenn auch nur ein Verhandlungspartner bereits zum Krieg oder seiner Fortsetzung entschlossen ist und es nur bemäntelnde Scheinverhandlungen sind, wie nicht nur damals im Fall des Falschspielers Friedrich. Sodann wenn der mitbetroffene Raum zu groß dimensioniert wird oder die Initiative zur Unzeit kommt und Kongresse und Konferenzen zu unübersichtlich und schwerfällig würden, wie im Fall des Augsburgerplans von 1761. Zur Beendigung eines Krieges aber wird Diplomatie dringend benötigt, und hier könnten intelligente bilaterale Übereinkünfte das effektivere Verfahren sein, wenn nicht eine politisch unkluge rechtlich-moralische Ausgrenzung des Gegners die Kommunikationsmöglichkeiten beeinträchtigt, wie mit gutem Erfolg im Falle Friedrichs vermieden.

Inhaltlich aber ist die Wiederherstellung der europäischen Staatenwelt und damals ihre beginnende Neuverteilung außerhalb Europas immer noch - oder auf unserem Kontinent wieder - das Grundthema, um das in Krieg und Frieden gerungen wird, hoffentlich am Ende mit der Aussicht auf eine diesmal haltbare politische Sicherheitsarchitektur des Friedens. ■



Sie können drei Referate auch in unserem YouTube-Audiokanal nachhören. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) zum Referat von Martin Füssel. Die Ausführungen von Wolfgang Burgdorf finden Sie unter [diesem Link](#). Auch den Text von Sven Externbrink haben wir für Sie im Originalton: Folgen Sie bitte [diesem Link](#)!

Literatur im Gespräch

Erich Garhammer trifft Hanns-Josef Ortheil

Im Rahmen unserer Literaturreihe rundum Pastoraltheologe Erich Garhammer stand den Gästen vom 20. Juli 2022 eine literarische Auf-erstehungserfahrung bevor: Hanns-Josef Ortheil war in die Katholische Akademie in Bayern gekommen, um bei abendlichem Sommerlicht aus seinem neuen Roman „OMBRA“ zu lesen. Darin verarbeitet der Schriftsteller seine ganz

persönliche Erfahrung von Todesnähe: Im Sommer 2019 wird Ortheil die Diagnose Herzinsuffizienz gestellt, die Operation verläuft alles andere als glimpflich. Angst und Ohnmacht machen sich im Leben des Literaten breit – bis das Schreiben wieder zurückkehrt. Das Ergebnis: OMBRA. Lesen Sie nachfolgend die Einführung des Abends von Erich Garhammer.

Der Ortheil'sche Kosmos

von Erich Garhammer

Ein *Kosmos der Schrift*, so heißt die Festschrift, die Imma Klemm – die Frau von Ortheil – zu seinem 70. Geburtstag herausgegeben hat. Es handelt sich um ein dreitägiges Gespräch mit seinem Lektor Klaus Siblewski, in dem beide dem Kosmos des Schreibens nachgehen. Ortheil begreift das Gespräch zugleich als eine Graphoanalyse seines Lebens: Wie kam es zu diesem existentiellen Akt des Schreibens in seinem Leben?

Zu diesem Kosmos des Schreibens gehört ein ganz eigener Kosmos des Lebens. Vier Geschwister von Hanns-Josef Ortheil sind gestorben, bevor er geboren wurde. Diese Last ruhte nicht nur auf ihm, sondern auch auf seinen Eltern, besonders auf seiner Mutter: Es hat ihr im wahrsten Sinne des Wortes die Sprache verschlagen.

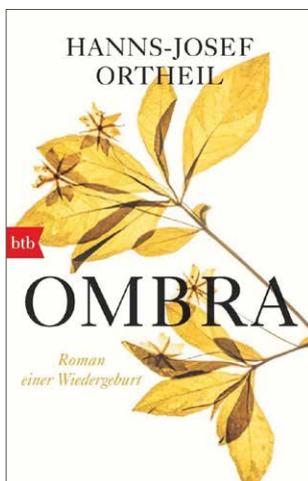
Was sie rettete, war nicht nur ihre Tätigkeit als Bibliothekarin, sie war und blieb zeitlebens eine Lesende, sondern auch das Klavier. Für Ortheil, der ebenfalls lange ohne Sprache blieb, war dieser Augenblick, als ein Klavier in die Wohnung in Köln kam, ein entscheidender in seinem Leben: Plötzlich erlebte er die Mutter ganz anders,

fähig zum Ausdruck ihres Inneren: Das Klavierspiel befreite sie. So wurde aus dem symbiotischen Kosmos mit der Mutter, der vor allem einer des Rückzugs war, plötzlich ein Kosmos des gemeinsamen Aufbruchs: Hanns-Josef lernte mit ihr ebenfalls das Klavierspielen. Der Vater war in diesem

Kosmos für das Außen verantwortlich: Er brachte am Abend das Draußen mit, die Arbeitswelt: Er war von Beruf Geodät. Mit dem Vater lernte er auch Schrift und Sprache kennen, er war sein erster Sprachlehrer und Hanns-Josef Ortheil behauptet, sein Schreibprogramm in Hildesheim als Professor für Kreatives Schreiben sei nur eine professionelle Kopie des Privat-kurses seines Vaters mit ihm gewesen.

I.

Aus diesem Schreiben entstand dann allmählich ein Schreibarchiv, eines der größten in der deutschen Literaturgeschichte: Zunächst waren es mit Zeitungsartikeln vollgeklebte Kladden versehen mit eigenen Aufzeichnungen, auf die Ortheil bis heute immer wieder zurückgreifen kann.



Das Cover seines neuen Buches: *Ombra*, Verlag Luchterhand, Taschenbuch, Broschur, 304 Seiten, 14 Euro, ISBN: 978-3-442-77269-8



Die Ruhe vor der Veranstaltung nutzen Prof. Dr. Erich Garhammer (li.) und Hanns-Josef Ortheil zum intensiven Austausch.



Hanns-Josef Ortheil war sich nicht zu schade, nach seiner Lesung noch einige Exemplare seines neuen Buches *Ombra* zu signieren.

Neben dem Schreiben wurde für Ortheil das Klavierspielen sein wichtigster Lebensausdruck. Nach dem durch eine Krankheit erzwungenen Abbruch seiner Pianistenkarriere – das nächste große Trauma in seinem Leben – begann er das Literaturstudium in Mainz und wurde nach der Promotion freier Schriftsteller.

Entscheidend für seinen Lebenskosmos war seine Heirat mit Imma Klemm, mit ihr zusammen erwarb er das Gartenhaus in Stuttgart, ein aufgegebenes Bahnwärterhaus: Adresse der Blaue Weg. Es folgte nun die blaue Phase im Leben von Ortheil: So wie Yves Klein in Nizza beim Blick in den Himmel den Himmel einfach mit seinem Namen signierte und damit das Yves-Kleinblau patentierte, so patentierte Ortheil das Blau des Himmels mit seiner ganz eigenen Lebensgeschichte: Immer wieder kommt er in seinen Romanen darauf zu sprechen: Ich nenne stellvertretend nur *Die Erfindung des Lebens* (2009), *Das Kind, das nicht fragte* (2012) und *Der Stift und das Papier* (2015).

Besonders erwähnen möchte ich sein Tagebuch *Blauer Weg*, das 1996 zum ersten Mal erschienen war und das Ortheil 2014 mit einem ganz neuen Vorwort neu herausbrachte. Dieses Vorwort gehört meines Erachtens zu den persönlichsten Texten von Ortheil. Er deutet darin nach der Phase des Blauen Wegs auch den Schwarzen Weg an, den es für ihn gab: Es war der Weg der tiefen Trauer nach dem Tod seines Vaters im Jahre 1988, wovon ihn dann der Ruf nach Washington als Writer in Residence, seine Berufung nach Hildesheim an die Stelle für Kreatives und Literarisches Schreiben und das Stipendium in der Villa Massimo in Rom erlöste. Die Neuherausgabe des *Blauen Wegs* zeigt auch die literarische Methode von Ortheil, es ist nicht Wiederholung im banalen Sinn, sondern Wiederholung, Wiederherholen, Wiederheraufholen, Erinnern, eine Art Retractatio, wie Augustinus es nennen würde. Schon erschienene Texte werden noch einmal neu kontextualisiert.

Ein Text im *Blauen Weg* hat mich besonders berührt, der in einer Katholischen Akademie nicht unerwähnt bleiben sollte: Katholisch. Katholisch meint bei ihm keine

professionelle Engführung, sondern eine Sozialisation ins Offene, in die Weite: Er sagt von sich, dass er eine Art Brunnenwesen sei, dass etwas Meister-Eckhart'sches an seiner Seele haften, eine Freude an der Sprachmagie, eine unergründliche und auch unausschöpfbare Anziehung durch stille Bilder und die Inspiration eines frei schwebenden Klangs der Polyphonie der Tradition.

II.

Meine sehr verehrten Damen und Herren, diesen ganz eigenen und schon oft beschriebenen Kosmos hat Ortheil durch eine herausfordernde Lebenssituation neu vermessen müssen: durch seine lebensbedrohliche Herzerkrankung im Jahre 2019. Davon handelt sein Roman *Ombra*, aus dem er heute lesen wird.

Ombra ist das Gläschen Wein, das man zu den Cicchettis, einem venezianischen Fingerfood, im Schatten trinkt und genießt: eigentlich eine Situation der Heiterkeit und der Entspannung. Aber es meint auch noch einen ganz anderen Schatten, den Schatten des Todes. Davon erzählt Ortheil in seinem Roman.

Da Ortheil am liebsten an einem kleinen Tisch liest, auf dem sich nichts anderes befindet als eine Lesebrille und ein Glas Wasser, haben wir das so für ihn vorbereitet. Die Lesung ist für ihn eine Art Meditation und eine konzentrierte Vertiefung in den Zauber seines Textes.

Nun freuen wir uns auf Ihre Lesung, Herr Ortheil: Die Stadt draußen knistert vor Hitze, der Saal drinnen knistert vor Spannung: Noch einmal herzlich willkommen an der Katholischen Akademie. ■

Für Ortheil, der ebenfalls lange ohne Sprache blieb, war dieser Augenblick, als ein Klavier in die Wohnung in Köln kam, ein entscheidender in seinem Leben.



Das gesamte Gespräch zwischen Hanns-Josef Ortheil und Erich Garhammer finden Sie als Audio auf unserem YouTube-Kanal. 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.)

Fake News

Ein Vortrag von Professor Walter Hömberg beim Münchner Hochschulkreis

Nicht erst seit dem früheren US-Präsidenten Trump und ganz aktuell durch die gezielten Desinformationen des russischen Präsidenten Putin ist der Glaube an medial vermittelte Nachrichten erschüttert. Man kann die Geschichte der Medien auch – sozusagen gegen den Strich – als Geschichte von Falschmeldungen lesen. Professor Walter Hömberg

ging in seinem Vortrag beim Münchner Hochschulkreis am 4. Mai dieses Jahres besonders spektakulären Fällen nach. Der Referent war Lehrstuhlinhaber für Journalistik und Kommunikationswissenschaft an den Universitäten Bamberg und Eichstätt und hat lange als Gastprofessor an der Universität Wien gelehrt.

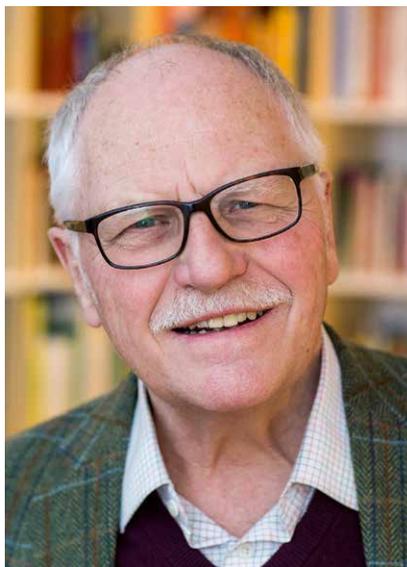
Falschmeldungen und Medienfälschungen auf der Spur

von Walter Hömberg

In den vergangenen Wochen und Monaten wurden wir immer wieder mit Berichten, Fotos und Videos vom Krieg in der Ukraine konfrontiert. Die Wiedergabe in den Fernsehnachrichten war häufig begleitet von dem Hinweis, dass die Quelle nicht verifiziert werden konnte. „Zwischen Wahrheit und Propaganda – Der Krieg und die Medien“, so lautete das Thema der *Phoenix Runde* am 8. April 2022. Zwei Aussagen in der Diskussion waren besonders markant: „Krieg und Lüge sind Zwillinge“, so der Journalist Georg Mascolo. Und der Historiker Sönke Neitzel ergänzte: „Alle Kriege der Moderne waren auch Medienkriege.“

Ein konkretes Beispiel liefert die Auseinandersetzung um ein Video aus dem Kiewer Vorort Butscha. Es zeigt schockierende Bilder von Leichen am Straßenrand. Augenzeugen berichteten, russische Soldaten hätten dort gezielt Zivilisten erschossen. Das Dementi durch das russische Verteidigungsministerium wurde rasch durch Sa-

tellitenaufnahmen widerlegt. Im Netzkursierte dann die Behauptung, dass zwei der angeblich leblosen Körper sich bewegten, die im Video gezeigten Per-



Prof. Dr. Walter Hömberg, Professor em. für Journalistik und Kommunikationswissenschaft an der KU Eichstätt-Ingolstadt

sonen also gar nicht tot seien. „Faktenfuchs“, die Verifikationsabteilung des bayerischen Rundfunks, hat dann plausibel gemacht, dass es sich bei diesen vermeintlichen Bewegungen wohl um optische Täuschungen handelt. Im Übrigen spricht es für die journalistische Sorgfaltspflicht, wenn man immer häufiger hört und liest: „Unabhängig überprüfen lassen sich die Angaben nicht.“

Das Thema Falschmeldungen und Medienfälschungen hat eine lange Geschichte. Ein frühes Beispiel: König Ludwig II., der bayerische Regent mit der größten Öffentlichkeitswirkung bis heute, hielt nicht viel von Journalisten. Umso überraschender war ein Artikel über „Ludwig of Bavaria“, der im November 1886, kurz nach dem Tod des Königs, in der angesehenen amerikanischen Zeitschrift *Lippincott's Monthly Magazine* erschien. Der Verfasser Lew Vanderpoole berichtete darin über eine Privataudienz beim König, der ihn im Februar 1882 für ein Interview empfangen habe. Der Artikel fand nicht zuletzt

wegen einiger markanter persönlicher Aussagen große Aufmerksamkeit und wurde bis vor kurzem auch von Historikern immer wieder zitiert.

„Königlich-bayerische Fake News“ – unter diesem Titel machte die *Süddeutsche Zeitung* am 21. Oktober 2017 plausibel, dass die ganze Geschichte höchstwahrscheinlich erlogen ist. Der belgische Privatgelehrte Luc Roger konnte nachweisen, dass der Autor ein Schwindler war, der in New York wegen literarischen Betrugs verklagt und verhaftet worden war. Medienlügen haben also manchmal sehr lange Beine.

Seit geraumer Zeit geistert das Schlagwort „Lügenpresse“ durch die öffentliche Debatte. Von der sprachkritischen Aktion wurde dieser Begriff 2014 zum Unwort des Jahres gewählt. Wenig bekannt ist, dass der Begriff eine lange Tradition hat, die bis ins frühe 19. Jahrhundert zurückreicht. Im Ersten Weltkrieg wurde er für die Auslandspresse verwendet und später dann für ideologische und politische Gegner. Kommunisten wandten sich gegen die „Lügenpresse der Bourgeoisie“, Nationalsozialisten gegen die „jüdisch-marxistische Lügenpresse“. Heute wird dieses Schlagwort gern von Rechtsextremisten verwendet, die sich pauschal gegen die von ihnen so genannten „System-Medien“ wenden. Dahinter stehen Verschwörungstheorien und ein genereller Konspirationsverdacht.

Durch Donald Trump ist der Begriff „Fake News“ auch bei uns populär geworden. Der ehemalige amerikanische Präsident stigmatisierte damit die kritische Berichterstattung der professionellen Journalisten. „Sie gehören zu den unehrlichsten Menschen auf der Erde“, sagte er am Tag nach seiner Amtseinführung zu den Medienleuten. Damit setzte er die Journalistenschelte fort, die er im Wahlkampf begonnen hatte. Er selbst bevorzugte die ungefilterte Kommunikation per Twitter und ist damit der erste Staatschef, der permanent die sogenannten Social Media für seine Zwecke einsetzte.

Der Kommunikationsraum Internet ist gegen Falschmeldungen am wenigsten gefeit. Jedermann kann hier zum Sender werden. Beispiele gibt es genug: Seit dem Flugzeugangriff auf das World Trade Center in New York schwirren Verschwörungstheorien und Wendersagen durch das Netz. Auch nach dem Attentat am Münchner Olympia-Ein-

kaufszentrum, beim Terroranschlag auf die Synagoge in Halle und jüngst in der Corona-Krise hatten kommunikative Falschmünzer Hochkonjunktur.

Der preußische General Clausewitz hat festgestellt: „Ein großer Teil der Nachrichten, die man im Kriege bekommt, ist widersprechend, ein noch größerer ist falsch und bei weitem der größte einer ziemlichen Ungewißheit unterworfen.“ Bei der Beobachtung der Massenmedien ist allerdings auch in Friedenszeiten Skepsis angebracht. Der Journalismus ist ein soziales System, das Fehlleistungen in allen Bereichen des öffentlichen oder privaten Lebens unerbittlich an den Pranger stellt, aber für eigene Fehlleistungen ziemlich blind ist. Ein Sprichwort sagt: „Im Hause des Gehängten spricht man nicht vom Strick.“ Vielleicht ist das der Grund, warum Falschmeldungen und Medienfälschungen im Journalismus selten thematisiert werden. Auch die Kommunikationswissenschaft hält sich hier auffällig zurück.

Im Folgenden geht es um „Fake News“ von Journalisten. Dabei sollen Fälschungsfälle ganz unterschiedlicher Art identifiziert und analysiert werden. Sechs solcher Fälle möchte ich anhand von Beispielen vorstellen.

Die Originalitätsfälle

Auch die sogenannten Qualitätsmedien sind gegen Fälschungen nicht immun: Ihr wunder Punkt heißt Originalität. Das Magazin *Der Spiegel* konnte in der Titelgeschichte seiner Weihnachtsausgabe 2018 mit einer sensationellen Enthüllung aufwarten: Es ging um einen der größten publizistischen Fälschungsskandale der Nachkriegszeit – diesmal leider im eigenen Haus. Der Autor – Ullrich Fichtner, leitender Redakteur im Ressort Gesellschaft und damals designierter Chefredakteur – muss einräumen, dass das Magazin über Jahre dubiose Reportagen veröffentlicht hat.

In der „Hausmitteilung“ jener Ausgabe heißt es: „Unser Kollege Claas Relotius hat sich nicht auf die Recherche verlassen, sondern seine Fantasie eingesetzt, hat sich Zitate, Szenen, Personen ausgedacht, um viele seiner Geschichten besser, spannender wirken zu lassen.“ Der Verfasser der Titelgeschichte konzentriert sich auf den Täter und folgt damit dem auch sonst im Blatt dominierenden Prinzip der Personalisierung

– die Systemfrage bleibt ausgeblendet. Wie konnte das in einer personell hochgerüsteten Redaktion geschehen? Und zwar in einem Medienunternehmen, das sich immer seiner legendären Dokumentationsabteilung mit mehr als 60 hochspezialisierten Mitarbeitern gerühmt hat? Eine externe Untersuchungskommission und die folgende öffentliche Debatte haben auf diese Fragen manche Antworten geliefert.

Relotius hat über Jahre hin im *Spiegel* und in mehreren anderen renommierten Printmedien den Erwartungserwartungen der Aufmerksamkeitsoökonomie entsprochen und „runde“ Geschichten geliefert. Der Originalitätsdruck hat dann zu einer Vermischung von Fakten und Fiktionen geführt. Für seine quasi literarischen Texte hat dieser Autor immer wieder Bestätigung erhalten – etwa zwanzig Journalistenpreise zeugen davon.

Ein Paradebeispiel bot auch das *SZ-Magazin*. Aufsehen erregte diese Freitagsbeilage der *Süddeutschen Zeitung* nicht nur durch stilistische Brillanz und gelungene Optik, sondern auch durch unkonventionelle Interviews mit Hollywoodgrößen wie Sharon Stone und Brad Pitt. Diese Interviews, geliefert von dem in Los Angeles lebenden Reporter Tom Kummer, offenbarten Erstaunliches aus dem Seelenleben der Stars. Sie waren „exklusiv“ im doppelten Sinn: nämlich außergewöhnlich – und frei erfunden.

Nach dem Auffliegen der Fälschungsfälle versuchte sich Kummer als Medientheoretiker. Er charakterisierte seine Arbeitsweise als Montage aus verschiedenen Quellen und rückte sie in die Nähe der „Konzeptkunst“. „Alles demontieren, alles dekonstruieren fand ich toll, besonders bei einem Mainstream-Medium wie dem Journalismus, das offensichtlich nach sehr klaren Vorstellungen funktionieren muss“, so formulierte Kummer 2001 in einem Interview. Sein eigenes Berufsverständnis fasste der Autor schon im Jahre zuvor in dem Begriff „Borderline-Journalismus“ zusammen.

Die Quotenfälle

Am 23. Dezember 1996 verurteilte die 12. Große Strafkammer des Landgerichts Koblenz den 38-jährigen Michael Born wegen Betrugs, Urkundenfälschung, Volksverhetzung und weiterer Delikte zu vier Jahren Haft. Er hatte zwischen 1990



Links: Das Magazin *Der Spiegel* konnte in der Titelgeschichte seiner Weihnachtsausgabe 2018 mit einer sensationellen Enthüllung aufwarten: Es ging um einen der größten publizistischen Fälschungsskandale der Nachkriegszeit – diesmal leider im eigenen Haus. Rechts: Erfundene Interviews mit Prominenten gibt es nicht nur in den Regenbogenblättern. Aber dieser Pressetyp ist besonders anfällig für Spekulationen – wie hier bei den Berichten über Stéphanie von Monaco und ihr Baby.

und 1995 mehreren deutschsprachigen Fernsehsendern fast zwei Dutzend gefälschter Filme verkauft. Die meisten davon waren vom Boulevardmagazin *Stern TV* auf RTL ausgestrahlt worden.

Die Beweisaufnahme des Gerichts offenbarte ein erhebliches Mitverschulden der verantwortlichen Redakteure von *Stern TV* und des Moderators Günther Jauch: Sie hatten die Richtigkeit der makaber-scurrilen Storys weder bezweifelt noch gar überprüft. Und die handwerklich primitiven Requisiten wie spiegelverkehrte Hakenkreuze, ein aufgeklebter Vollbart und Ähnliches wurden schlicht (oder soll man sagen: gern?) übersehen. Born konnte seine Filmfälschungen leicht platzieren, weil er sich marktkonform verhielt.

Betrug am Zuschauer? Natürlich – aber ein solcher ist bisher strafrechtlich nicht relevant. Bestraft wurde der Betrug an der Redaktion – obwohl diese doch von steigenden Einschaltquoten und höheren Werbeeinnahmen profitiert hatte. Die *taz* kommentierte damals: „Die wahren Täter in den Sendeanstalten können sich [...] zurücklehnen – ihr Schuld-Outsourcing hat sich bestens bewährt: Bestraft wurde der Kleindealer und nicht die Paten.“

Die Auflagenfalle

Der Quotenfalle im Fernsehen entspricht bei der Presse die Auflagenfalle. Erfundene Interviews mit Prominenten haben hier ihre Ursache. Ein frühes Opfer war die persische Ex-Kaiserin Soraya, deren Name dann zur Gattungsbezeichnung einer Gruppe von Regenbogen-

blättern wurde. Am 29. April 1961 druckte *Das Neue Blatt* ein „Exklusiv-Interview“ mit Soraya, das eine freie Mitarbeiterin frei erfunden hatte. Ein ähnliches Schicksal erlitt später – neben manchen anderen – Prinzessin Caroline von Monaco. Die einschlägige Rechtsprechung sorgte im Laufe der Jahre für stark steigende Schadenersatzsummen für solche Verletzungen der Persönlichkeitsrechte, ohne dass gefälschte Interviews damit ausgerottet werden konnten. Noch während des letzten Bundestagswahlkampfes druckte eine türkische Zeitung ein Interview mit Armin Laschet, das nie stattgefunden hat.

Auch die angeblichen Hitler-Tagebücher, die als Weltsensation angekündigt waren, sollten die Auflage steigern. Sie haben dem *Stern* dann allerdings einen Vertrauensverlust eingebracht, von dem er sich bis heute nicht erholt hat.

Die Aktualitätsfalle

„Robbie holte Show aus dem Koma“ – unter dieser Schlagzeile berichtete das Wiener Boulevardblatt Österreich am 4. Dezember 2010 über die Fernsehsendung *Wetten, dass ...?* vom Vorabend. „Robbie Williams und Take That wieder vereint und das auf der Gottschalk-Couch. Eine Premiere: Robbie trat in der Show zweimal auf, einmal solo und dann mit Band“, so hieß es in der Zeitung.

In Wirklichkeit verlief die Sendung ganz anders. Kurz nach Beginn stürzte Wettkandidat Samuel Koch beim Sprung über ein entgegenkommendes Auto, das sein Vater steuerte. Die Live-Übertragung wurde abgebrochen. Die angekündigten Auftritte von Robbie Williams und weiteren prominenten Gästen blieben den geschockten Zuschauern erspart. Bittere Ironie dieser Falschmeldung: Der verletzte Student musste nach sofortiger Operation in der Düsseldorfer Uni-Klinik in ein künstliches Koma versetzt wer-

den. Noch heute leidet er an den Folgen des schweren Unfalls.

Der Verfasser des Artikels war in die Aktualitätsfalle getappt: Er hatte seinen Beitrag „kalt“ geschrieben und bereits vor dem Ereignis in Druck gegeben. Auf ähnliche Weise sind Kritiken zu Musikkonzerten und zu Theateraufführungen veröffentlicht worden, die nie stattgefunden haben. Auch die Veröffentlichung falscher, weil vorzeitig publizierter Wahlergebnisse, gehört in diese Kategorie.

Besonders heikel sind Falschmeldungen über Todesfälle, von denen nicht selten auch Prominente betroffen waren. Mark Twain, dem dies in Amerika widerfahren war, bekam auf seine Beschwerde vom zuständigen Redakteur folgende Antwort: „Was gedruckt ist, ist gedruckt. Wir nehmen nie etwas zurück. Diese Blöße geben wir uns nicht. Alles, was wir tun können, ist, eine neue Geburtsanzeige von Ihnen einzusetzen. Preis: Ein Dollar!“

Die Instrumentalisierungsfalle

Waren die geschilderten Fälle vor allem Beispiele für gezielte journalistische Inszenierungen, so sind die Medien bei einem anderen Typ von Falschmeldungen Opfer politischer Instrumentalisierung. Insbesondere autoritäre und totalitäre Regime haben sich hier hervorgetan. Die Fälschungsmethoden der Faschisten, Stalinisten und Maoisten haben bis in unsere Tage hinein gelehrige Schüler gefunden. Neu ist, dass zur Produktion von Feindbildern inzwischen immer häufiger PR-Agenturen eingesetzt werden.

Gräuelpropaganda ist seit dem Mittelalter ein probates Mittel psychologischer Kriegsführung. So lancierte die britische Agentur Hill & Knowlton während des Golfkrieges von 1991 die Horrormeldung, „daß irakische Soldaten dreihundertzwölf Babys aus ihren Brutkästen genommen und auf dem kühlen Krankenhaus-Fußboden von Kuwait-Stadt hatten sterben lassen“. Diese Story, als deren Quelle später die minderjährige Tochter des kuwaitischen Botschafters in den USA präsentiert wurde, war der besonders wirksame Teil einer millionenschweren Kampagne, mit der die Agentur ein Feindbild des Irak aufbauen und verstärken sollte.

Nicht nur Horror-Szenarien, auch Helden-Storys können hier hilfreich sein. Der Dritte Irak-Krieg hat hier

für manche Beispiele gesorgt. Auch in späteren Konflikten wurden ganze Propaganda-Kompanien in Stellung gebracht. Kriege werden immer auch an der Kommunikationsfront geführt – siehe etwa die jahrelangen Auseinandersetzungen in Syrien und den aktuellen Krieg in der Ukraine.

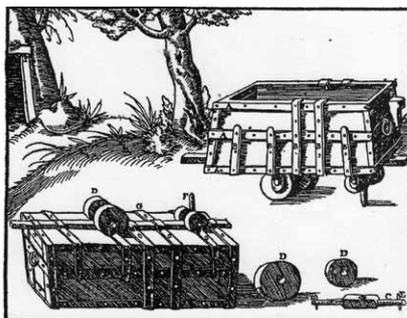
Die Kompetenzfalle

Die Massenmedien waren häufig nicht nur Mittel, sondern auch Ziele von Falschmeldungen. Als Pionier auf diesem Gebiet hat sich der Wiener Ingenieur Arthur Schütz einen Namen gemacht. Am 17. November 1911 schrieb er, wie er sich später erinnert, „unter dem Zwange eines mir selbst unbegreiflichen Impulses in einem Zuge, wie im Fieber, den haarsträubendsten technischen Unsinn, der mir gerade einfiel, in der Form eines Erdbebenberichtes an die *Neue Freie Presse* nieder. Alles an diesem Berichte war Spott und Hohn, und nichts als ein Höllenwirbel hirnrissiger Verknüpfung aller technischen Begriffe.“

Am nächsten Morgen stand jener Artikel in dem Wiener Prestigeblatt. Als Autor angegeben ist ein Dr. Ing. Erich Ritter von Winkler, Assistent der Zentralversuchsanstalt der Ostrau-Karwiner Kohlenbergwerke. In diesem völlig absurden Nonsense-Bericht stand auch der Satz: „Völlig unerklärlich ist jedoch die Erscheinung, daß mein im Laboratorium schlafender *Grubenhund* schon eine halbe Stunde vor Beginn des Bebens auffallende Zeichen größter Unruhe gab.“

Was hatte der Verfasser gemacht? Er hatte, sozialwissenschaftlich gesprochen, ein Feldexperiment gemacht. Er ging dabei von der Hypothese aus, dass ein Bericht aufgenommen werde, sobald er nur „im Gewande der Wissenschaft schillere und von einem gut klingenden Namen gekennzeichnet sei“ sowie „den ausgefahrenen Gedankenbahnen des Publikums und der Mentalität des Blattes entspreche“. Diese Hypothese konnte er verifizieren, dieses Mal und noch viele weitere Male. Schütz bereicherte die wissenschaftlich-technische Zivilisation in der Folge

- um ovale Wagenräder und feuerfeste Kohlen;
- um Degeneratoren und Seilrillen,
- um plombierte Zahnräder, Betonwürmer, Paraffinzündholzfabriken und viele andere Innovationen.



Die eisernen Bänder des Hundes A. Die eisernen Säbe B. Die kleine eiserne Achse C. Die hölzernen Scheiben D. Die kleinen eisernen Nägel E. Der Leinwand F. Ein umgekehrter Hund G.

Die Abbildung aus dem Standardwerk *De re metallica* über den Bergbau, das Agricola 1556 herausgebracht hat, zeigt im Detail den Laufwagen, den die Bergleute als „Hund“ bezeichnen.

Bereits Agricola hat in seinem wichtigen Werk über den Bergbau, 1556 unter dem Titel *De re metallica* erschienen, aufs Genaueste jenen hölzernen Laufwagen beschrieben, den die Bergleute als „Hund“ bezeichnen. Seit Schütz ist dies ein presstypologischer Begriff geworden. Im Unterschied zur sogenannten Zeitungs-Ente, der schlichten Falschmeldung, haben die Grubenhunde eine medienpädagogische Mission. Ihre Züchter wollen die mangelnde Kompetenz der Journalisten aufdecken, wollen ihre Ignoranz züchtigen.

Arthur Schütz ist 1960 gestorben. Die Grubenhunde leben weiter. Bis heute verbellen diese trojanischen Tiere mit den vier Rädern ihre Beute mit Vorliebe innerhalb der wissenschaftlich-technischen Berichterstattung. Da finden wir dann Meldungen über die erste erfolgreiche Prostata-Transplantation oder über Rindomaten-Zellen, eine gelungene Fusion von Pflanzen- und Tierzellen, die die Herstellung von Hamburgern ungemein erleichtert.

Ein knappes Fazit

Das Spektrum an „Fake News“, die man auch in professionellen Medien findet, ist groß. Ich habe ganz verschiedene Typen vorgestellt. Dabei ging es

- um Fälle, in denen Journalisten selbst gefälscht haben;
- um Fälle, in denen Journalisten und Redaktionen Opfer von – vor allem politischer – Instrumentalisierung geworden sind;
- um Fälle, in denen Journalisten und Redaktionen von Grubenhunden gebissen worden sind.

Falschmeldungen in den Medien haben sehr unterschiedliche Ursachen.

Gemeinsam ist ihnen, dass sie gegen berufliche Normen im Journalismus verstoßen. Dabei ignorieren sie häufig mehrere Normen zugleich: sowohl die Verpflichtung zur wahrheitsgemäßen Berichterstattung als auch die Norm professioneller Recherche und Gegenrecherche, die Sorgfaltspflicht und die Pflicht zur Kontrolle von Informationen.

Andererseits befördern aber auch journalistische Normen Falschmeldungen. Hier ist in erster Linie die Aktualitätsnorm zu nennen. Der Journalismus ist in ganz besonderer Weise ein Zeit-Beruf. Er steht unter dem Druck der Periodizitätssequenzen, die im historischen Verlauf immer kürzer geworden und bei den Live-Medien Hörfunk, Fernsehen und Online auf null geschrumpft sind. Mit der zeitlichen Distanz zum Berichtobjekt schwindet die Möglichkeit zur gründlichen Recherche, zum Gegencheck, zur Einordnung – das System Journalismus wird für Fehler immer anfälliger.

Die Fehlersensibilität ist inzwischen zumindest in den Qualitätsmedien gewachsen. Viele Zeitungen haben nach US-amerikanischem Vorbild Korrekturspalten eingerichtet, in denen auch kleine Fehler richtiggestellt werden. Bei einigen Rundfunksendern wurden eigene Faktenscheck-Abteilungen installiert, die insbesondere das audiovisuelle Material überprüfen. Dies ist auch bitter nötig in Zeiten, wo Bild- und Ton-Manipulationen ein Kinderspiel sind.

Zu den Bedingungen der Möglichkeit von Falschmeldungen und Medienfälschungen gehören auch die Aufmerksamkeitsfilter der Medien, und zwar sowohl die allgemeinen Nachrichtenfaktoren als auch die besondere Linie beziehungsweise Grundorientierung des jeweiligen Blattes oder Senders. Hier vor allem liegen die blinden Flecke, auf die Arthur Schütz aufmerksam gemacht hat.

Zu seiner Zeit haben die Gesinnungsmedien dominiert. Schütz hat seine Köder entsprechend präpariert – und die Redaktionen haben angebissen. Heute dominieren die Geschäftsmedien. Die Art der Köder wird dabei vor allem durch den Druck der Auflagen- und Einschaltzahlen bestimmt. Es ist ein gefährliches Gebräu aus Recherchemängeln, Aktualitätsdruck und Sensationsgier, das die Geschäftspresse und die Kommerzsender anfällig macht für falsche Knüller. ■

Krzysztof Penderecki

Die Teufel von Loudun

Anlässlich der Premiere der Oper *Die Teufel von Loudun* von Krzysztof Penderecki in diesem Juni in München waren Werk und Komponist Thema einer Veranstaltung in der Katholischen Akademie. Ein einführendes Referat des Musikwissenschaftlers Meinrad Walter, das wir im Folgenden dokumentieren, Gesprächsrunden

mit Musikern, Theolog*innen und Musikwissenschaftler*innen und natürlich die Musik des 2020 verstorbenen polnischen Komponisten brachten rund 100 Zuhörer*innen in die Akademie. Die Veranstaltung war eine Kooperation mit der Bayerischen Staatsoper in deren Reihe *Stelldichein! Münchner Operngespräche*.

Avantgarde mit menschlichem Antlitz

Ein Kurzporträt des Komponisten Krzysztof Penderecki von Meinrad Walter

Ein Kurzporträt soll bekanntlich keine opernhafte Länge haben, sondern ist so etwas wie eine Momentaufnahme, durchaus aber mehr als ein Schnappschuss. Ein „komponiertes Kurzporträt“ haben wir in der Veranstaltung schon gehört mit dem Cellisten Jakob Spahn! Eindrucksvoll und hochvirtuos. Es gab einen Eindruck, wie der letztlich unauslotbare Penderecki mit diesem Instrument Violoncello umgeht und wie er dabei komponierend die Freundschaft mit dem Cellisten Siegfried Palm pflegt. Die spieltechnischen Anforderungen treibt er ins Extreme, wobei er zugleich Spiel und Theater miteinander verknüpft.

Eine integrative Persönlichkeit

Auf das virtuose Spiel in der Veranstaltung folgen jetzt für die Dokumentation in der Zeitschrift *zur Debatte* die dünnen Worte. Versuchen wir es mit einem *Cantus firmus*, einem Thema, das für Penderecki charakteristisch ist und das sich mit Beispielen gleichsam orchestrieren lässt. Ich stelle die Überlegungen unter das Stichwort „Integrativ“. Das meint, dass es Penderecki

sehr oft um ein „und“ ging, um ein „sowohl-als auch“, und seltener um ein „entweder-oder“; außer wenn Qualität auf dem Spiel steht. Einige persönliche Erinnerungen sollen auch erwähnt werden. Gleich die erste bezieht sich auf ein Gastspiel Pendereckis in der Veranstaltungsreihe *Regio* mit Konzerten in Basel, Straßburg und Freiburg.

Als er in Freiburg im Breisgau, wo ich herkomme, seine Lukas-Passion mit Studierenden – Solisten, Chor und Orchester – aus drei Musikhochschulen dirigiert hat, war er in Personalunion – wie so oft in seiner Karriere – der Komponist und der Dirigent seines großen oratorischen Werkes. Und er war zugleich ein Pädagoge für die mitwirkenden Studierenden. All das sind ja bereits integrative Tendenzen. Beim Proben war er durchaus streng und fordernd. Aber alles stand im Dienst des Werkes: Er hat genau das gefordert, was diese Passion braucht, um gut zu erklingen – als Musik von Leid und Leidenschaft.

Als charakteristisch für Pendereckis Schaffen nennt die Preisbegründung der Katholischen Akademie in Bayern anlässlich der Verleihung des Romano-Guardini-Preises 2002 Pendereckis



Prof. Dr. Meinrad Walter, Musikwissenschaftler und Theologe aus Freiburg im Breisgau

Charakteristisch für Krzysztof Penderecki ist, dass er mit seiner Musik allen Menschen eigene Assoziationen ermöglicht. Man muss – zunächst einmal – nichts wissen und kennen! Man kann das Verstehen aber natürlich mit Hör-Erfahrungen und auch mit eigenem Wissen vertiefen.

„eigene Synthese von Innovation und Tradition“ sowie die „über Grenzen und Kulturen hinweg verständliche Tonsprache“, mit der er „sein Werk in den Dienst einer universalen Humanität und Toleranz“ stellt.

Das sind weitere Integrationen! Tradition und Innovation zum einen, und zum anderen Qualität und Verstehbarkeit im Sinne unmittelbarer Fasslichkeit. Was „Musik verstehen“ heißt, ist ja nicht so einfach zu sagen. Das Stück, das wir in der Veranstaltung gehört haben, denke ich, eröffnet viele Möglichkeiten des Verstehens. Pendereckis Musik bleibt jedenfalls nicht hermetisch, sondern sie hat einen hermeneutischen Grundzug. Ideen für ein Verstehen wären etwa: „Da reizt der Komponist die Möglichkeiten eines Instruments aus!“ Oder: „Da treibt der Interpret ein lustvoll komponiertes Spiel mit seinem Instrument; sie bleiben verschieden, um gleichsam auszuprobieren, wie intensiv Instrument und Spieler eins werden können.“ Bestimmt haben Sie eigene Assoziationen, die zunächst einmal alle ihr Recht haben. Charakteristisch für Penderecki ist, dass er das jeder und jedem ermöglicht, der unbefangen und neugierig zuhört. Man muss – zunächst einmal – nichts wissen und kennen! Man kann das Verstehen aber mit Hör-Erfahrungen und auch mit Aspekten des Wissens vertiefen. Auch deshalb sind wir ja bei der Veranstaltung gewesen.

Kehren wir aber zurück zu Pendereckis Integrationen. Seine „Synthese von Innovation und Tradition“ war durchaus umstritten. Warum? Im allbekanntesten Modell des „Entweder-oder“ heißt die Frage: Innovativ und Modern im Sinne einer Avantgarde, oder Rückwendung und Bindung an Tradi-

tionen. Pendereckis komponierte Antworten unterlaufen die Frage mit der Position des „Sowohl – als auch“. Das meint die Integration traditioneller Aspekte in ein neues Komponieren, das durch solche Momente und Perspektiven der Tradition nichts verliert, sondern vieles gewinnt.

Drei Preise beim Kompositionswettbewerb

Blicken wir kurz auf sein Leben: Geboren wurde Krzysztof Penderecki 1933 im polnischen Städtchen Debica, 130 Kilometer südöstlich von Krakau. Durch seinen Vater, der von Beruf Rechtsanwalt und zugleich ein begeisterter Violinspieler war, kam er früh mit Musik in Berührung. Er erhielt Violin- und Klavierunterricht. Nach dem Abitur 1951 begann er in Krakau zunächst mit dem Studium der Philosophie, Kunst- und Literaturgeschichte, wechselte aber bald an das dortige Konservatorium, zunächst mit dem Hauptfach Violine, ab 1954 dann im Fach Komposition. 1958 legte er in Krakau sein Diplom in Komposition ab und übernahm sogleich eine eigene Kompositionsklasse.

Pendereckis erster, noch regional begrenzter Durchbruch war 1959 beim zweiten *Warschauer Wettbewerb Junger Polnischer Komponisten*. Für seine anonym eingereichten Werke, „sicherheitshalber drei Werke“ sagt er in einem Interview – sie heißen „Aus den Psalmen Davids“, „Emanationen“ und „Strophen“ – erhielt er alle drei Preise (einen ersten und zwei zweite). In der Jury saßen so berühmte Komponisten wie *Witold Lutoslawski* und *Kazimierz Sikorski*.

Jahrzehnte später wies Penderecki in einem Interview darauf hin, dass er zur Wahrung der Anonymität eines der drei eingereichten Werke rechtshändig geschrieben hat und das zweite linkshändig; das dritte ließ er von einem Freund abschreiben. Die Überraschung der Jury über ihre Entscheidung soll groß gewesen sein. Bei einem längeren Radiointerview hat er auch mir diese Geschichte ganz humorvoll und zugleich ernsthaft geschildert. Ernsthaft, weil dies ein überaus wichtiger früher Schritt seiner Karriere war: Ein Schritt in Richtung Emanzipation und Selbstständigkeit. Der erste Preis war damals die Reise in den Westen! Im Westen winkte die Stadt Darmstadt als Ort der Neuen Musik. Aber diese Faszination verblasste. Penderecki reiste



Eine Diskussionsrunde bestritten Jakob Spahn, Solocellist des Bayerischen Staatorchesters (li.), und Meinrad Walter unter der Moderation von Prof. Dr. Magdalena Zorn, Musikwissenschaftlerin an der Universität Frankfurt am Main. Spielten am Abend vier Stücke des genialen polnischen Komponisten (v. l. n. r.): Adrian Mustea (Viola), Jakob Spahn, David Schultheiß (Violine) und Markus Schön (Klarinette). Dabei erläuterte Jakob Spahn Besonderheiten in der Musik von Krzysztof Penderecki.



auf Kosten des polnischen Kultusministeriums nach Italien, auch um den Komponisten Luigi Nono zu treffen.

Intermezzo: Der Baumexperte und die kranke Dorflinde

An dieses Interview mit Penderecki im Sommer 2003 erinnere ich mich sehr gern. Wir trafen uns im Funkhaus in Stuttgart. Während die Mikrofone eingerichtet wurden, sollte wie immer etwas geplaudert werden. In der Technik müssen ja die Stimmen zu hören sein. Man redet dann am besten über das Wetter und nicht über das eigentliche Thema, weil man sonst vieles vorwegnimmt und dann im Gespräch doch wieder aus Versehen weglässt. Also sprachen wir über Pendereckis großen Park mit Bäumen aus aller Welt – und ich erwähnte beiläufig, dass die Dorflinde im kleinen Schwarzwald-dorf, in dem ich wohne, an irgendetwas erkrankt ist und vielleicht sogar gefällt werden muss. Penderecki nahm wirklich Anteil und gab sofort fachkundige Ratschläge, wie man eine über hundertjährige Linde vielleicht doch noch retten kann. An die Einzelheiten kann ich mich nicht mehr so genau erinnern. Aber an seine Liebenswürdigkeit noch sehr gern. In seinem Arboretum wuchsen damals ca. 1600 verschiedene Arten von Sträuchern und Bäumen.

Doch zurück zum Stichwort „integrativ“, das wir vielleicht gar nicht verlassen haben. „Integrativ“ meint auch das Wirken auf verschiedenen Klaviaturen. Penderecki konnte seine verschiedenen Tätigkeiten geradezu virtuos miteinander verbinden. Vor dem erwähnten Radio-Interview hat er in der Musikhochschule Stuttgart komponiert. Und anschließend waren dann Proben in Schwäbisch Gmünd für die Lukas-Passion, die er dort am nächsten oder übernächsten Tag zu dirigieren hatte. Im Interview meinte er, dass er trotz der 60 Konzerte, die er damals jährlich dirigiert hat, doch immer versucht, „im Komponieren zu bleiben“. Er könne – das als kleines Beispiel für seinen Humor – nicht nur verschiedene Tempi komponieren (das kann ja jeder!), sondern er kann in verschiedenen Tempi komponieren. So kann er ein Werk zunächst im *andante* beginnen, um gegen Ende dann, wenn die Zeit knapp wird, das Stück im *Tempo agitato* zu vollenden.

Geistlich und weltlich als Einheit

Eine Ausnahmeerscheinung im Musikleben war Penderecki in mehrfacher Hinsicht. Wie kaum ein anderer Komponist – von Olivier Messiaen abgesehen – hat er sich der geistlichen Musik gewidmet. Er wählte die geistliche Musik und die Zwölftonmusik zunächst auch deshalb, weil beides damals verboten war!

Der „Avantgarde als Dogma“ wollte er die „Avantgarde mit menschlichem Antlitz“ entgegensetzen: etwas Individuelles, et-

was geschichtsbewusstes. Die Tradition zu kopieren schien ihm ähnlich töricht wie das Dogma, sich immer wieder neu von ihr zu distanzieren. Er suchte und fand ein unbefangenes Verhältnis, eher spielerisch und eben integrativ. Entscheiden Sie am besten selbst, ob solche Maximen nur etwas für Komponisten sind – oder ob das nicht grundlegende Fragestellungen sind: gesellschaftlich und kulturell, kirchlich und persönlich.

Einen sehr schönen Satz sagte er zu seiner Lukas-Passion – auf die Frage, wie es denn hier mit der Bach'schen Tradition steht, die auch eine Blockade sein kann. Penderecki gab zur Antwort: „Jeder Komponist hat Angst vor Johann Sebastian Bach. Aber ich war zu jung, um Angst zu haben.“

Den internationalen Rang Pendereckis begründete 1966 seine *Lukas-Passion*: entstanden anlässlich der 1000-Jahrfeier der Christianisierung Polens und im Dom zu Münster in Westfalen uraufgeführte *Lukas-Passion* mit dem Titel *Passio et mors Domini Jesu Christi secundum Lucam* in lateinischer Sprache, für die er mehrere Preise erhielt. In diesem überaus komplexen vokal-instrumentalen Werk begegnet die altherwürdige Tradition der Passionsmusik erstmals der Avantgarde des



Der Komponist Krzysztof Penderecki (1933–2020) erhielt im Jahr 2002 den Romano-Guardini-Preis der Katholischen Akademie in Bayern.

20. Jahrhunderts. Auch das eine spannungsvolle Integration. Das biblische Thema der Passion bietet ein Potenzial von Personen und Affekten, Ereignissen und Gesten sowie Möglichkeiten der reflektierenden Anteilnahme, das Penderecki mit seiner Musik tief-theologisch auslotet und zugleich höchst effektiv in Wort und Ton inszeniert.

Christi Leiden und das Leiden in Auschwitz

Die Klangexperimente, die in den avantgardistischen Werken noch formbegründend waren, wie etwa der Sprechgesang oder die Clustertechnik, werden jetzt zwar nicht ad acta gelegt, aber doch nur noch, gezielt kalkuliert, für einzelne Momente und Bedeutungen eingesetzt, etwa als chorisches Zischen bei der Verspottung Jesu. Klangliche Neuerungen fungieren somit gleichsam als Vokabeln für Bedeutungsfelder, ähnlich wie auch die fremd und zugleich triumphal gleißenden Dur-Akkorde im fortissimo am Ende des *Stabat Mater* und als Schlussakkord der gesamten Passion.

Funktionale Kirchenmusik hat Krzysztof Penderecki allerdings sehr wenig interessiert! Zwischen Kirche und moderner Musik sah er eine problematische Dissonanz: Weil, so meinte er, die katholischen Gottesdienste bisweilen „banal“ geworden seien.



Mit Meinrad Walter (re.) und dem Organisten Prof. Friedemann Winklhofer trafen sich zwei, die sich viel über geistliche Musik zu sagen hatten. Rechts: Unter der Diskussionsleitung von Magdalena Zorn (2. v. r.) fand auch das zweite Gespräch statt: Prof. Dr. Christof Breitsameter (li.), Moraltheologe an der LMU München, Prof. Dr. Gisela Muschiol, Kirchenhistorikerin an der Universität Bonn, und Staatsintendant Serge Dorny diskutierten.

Integrativ ist auch Pendereckis ästhetisch-theologische Grundoption, denn seine Passion basiert auf dem Willen zur „Spiegelung“ des in der Bibel geschilderten Leidens im heutigen Leiden und umgekehrt: „Die Passion handelt von Christi Leiden und Tod, aber sie stellt auch das Leiden und den Tod in Auschwitz dar, die tragische Erfahrung der Menschheit in der Mitte des 20. Jahrhunderts. In diesem Sinne sollte sie nach meiner Absicht und meinem Gefühl einen universalen, humanistischen Charakter haben“, so Penderecki wörtlich.

Einzelgänger und Zeitgenosse

In einem der vielen Interviews hat Penderecki sich einmal als „Einzelgänger“ bezeichnet. „Ich bin ein Einzelgänger“ sagte er der Zeitschrift *Musik und Kirche* im Jahr 2000. Das war er auch in dem Maße, wie ein Künstler und ein Komponist es sein muss. Zugleich aber war er ein wacher Zeitgenosse. Er hat Position bezogen und den Bereich des Ästhetischen gerade nicht milieuhaft eingegliedert. Cineasten begegnen seiner Filmmusik. Konzertbesucher treffen auf seine geistliche Musik.

Funktionale Kirchenmusik hat ihn allerdings weniger interessiert! Zwischen Kirche und moderner Musik sah er eine problematische Dissonanz: weil die Gottesdienste bisweilen „banal“ geworden sind. Die gläubigen katholischen Komponisten – Olivier Messiaen und Maurice Duruflé, Petr Eben oder Hans Zender und Penderecki – und die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, das wäre ein eigenes spannungsvolles Thema, bei dem es auch um das Scheitern einer möglichen Integration geht! Die Reserviertheit teilt Penderecki mit etlichen religiösen Komponisten seiner Generation. Er war mit Latein und Gregorianik eigentlich ganz zufrieden. „Ich gehe nur in die lateinische Messe“, sagte er. Eine Kirchenmusik in polnischer Sprache wollte er nicht schreiben. Die Antwort ist lakonisch: „Latein als Sprache lässt sich viel besser komponieren als polnisch.“

Zum Schluss: Könnte nicht Musik und Religion eine weitere Synthese, eine Integration sein? Ich denke, ja. Und damit wären wir irgendwie auch schon bei der ersten Oper, deren Thematik und Diskussion ich nicht vorwegnehmen will. Eine kurze Bemerkung nur: Mir scheint, dass auch das ein Qualitätskriterium von Musik und Theater ist, dass Werke eine Art von komponierter „Phänomenologie“ entfalten: So zeigt sich Religion mit ihren Licht- und mit ihren Schattenseiten. Dass

das menschliche Antlitz entstellt werden kann, erleben wir ja in der Passionsmusik ebenso wie in Pendereckis erster Oper.

„Hoffnung“ war für ihn ein überaus wichtiges Wort. Und vielleicht ist das eine ganz besondere Integration, nämlich die von „immanent“ und „transzendent“. Penderecki will Perspektiven aufzeigen, die mehr als irdisch sind. Er spricht vom „Labyrinth“ und von den verschiedenen Wegen. „Ich liebe auch die Umwege, weil sie dazugehören“, sagt er. Die Tendenz zum Transzendieren betrifft freilich auch die Technik des Spielens: Penderecki dehnt die Möglichkeiten aus und tritt so in einen Dialog mit den Interpreten, auch heute, ich denke sogar bei jeder Aufführung.

Als ich ihn nach seinem Stichwort „Avantgarde mit menschlichem Antlitz“ fragte, kam als Antwort zuerst ein Lächeln. Dann aber auch ein Statement mit den Worten: „Es geht um persönliche Musik. Um eine Musik, die nicht nur aus dem Kopf kommt, sondern um eine Musik mit Gefühl. Das trifft auch auf die Werke meiner wilden Avantgarde-Zeit zu.“ Also ist vielleicht das die letzte Integration: Das einheitliche Schaffen, das verschiedene Phasen kennt – oder die aufeinanderfolgenden Perioden des Komponierens, die bei aller Unterschiedlichkeit, ja Gegensätzlichkeit doch von einem einheitlichen Grundton getragen sind. Welche Obertöne seine erste Oper *Die Teufel von Loudun* hinzubringt, kann uns noch beschäftigen. ■



Der Münchner Weihbischof Rupert Graf zu Stolberg (re.) im Gespräch mit dem Fotokünstler Christoph Brech. Beide waren unter den rund 100 Gästen in der Akademie.

Mit einer Seminargröße von 13 Teilnehmerinnen und Teilnehmern startete das Format *Kirche.Kunst*. *Verkündigung* unter dem Titel *Zeugnis vom Licht* zum ersten Mal in der Akademie. Drei Tage, vom 7. bis zum 10. Juni 2022, waren das Zusammenspiel von Kunst und Theologie das Thema. In den Jahren zuvor fanden die Veranstaltungen am Institut für Theologische Fortbildung in Freising statt. Prof. Dr. Peter B. Steiner, der ehemalige Direktor des Diözesanmuseums Freising, und Pater Karl Kern SJ, inzwischen ehemaliger Kirchenrektor von St. Michael in der Münchner Fußgängerzone, führten am ersten Nachmittag mit kunsttheoretischen und theologischen Impulsen in das Thema ein.

Kirche St. Michael

Der zweite Tag begann mit einem Besuch der wunderschönen und architektonisch sehr interessanten Barockkirche St. Michael im Münchner Stadtteil Berg am Laim, bei dem Professor Peter B. Steiner eindrucksvoll auf verschiedene Aspekte des Kirchenraums einging. Zum Ersten betrachtete er die Wölbung der Westfassade der Kirche nach außen: hier verwies Peter Steiner darauf, dass das heilige Geschehen im Inneren sich nach außen hin ausdrücken soll. Ein zweiter Punkt, dass die große Anzahl von Seitenaltären darauf zurückgeht, dass die Messfrucht der Gnade umso üppiger im Kirchenraum angehäuft werden sollte, war auch so manchem teilnehmenden Pfarrer bis dahin unbekannt. Ebenso die Darstellung Mariens als fast lasziv dargestelltes Klein-

kind, wie sie am Altar von St. Michael zu sehen ist, war bisher so von niemandem wahrgenommen worden.

St. Michael wurde 1735 bis 1751 im Auftrag des Kurfürsten und Erzbischofs von Köln Clemens August, eines Sohnes Max Emanuels von Bayern, in seiner Hofmark Berg am Laim bei München errichtet. Sie sollte als Hauskirche für den Michaelsorden und die Erzbruderschaft St. Michael sowie als Hofkirche dienen. Verantwortlich für den Bau war der bayerisch-kurkölnische Architekt und Baumeister Johann Michael Fischer. Es ist die einzige Kirche Fischers, die im Stil des Rokokos reich mit Rocailles verziert wurde, möglicherweise lag dies an François de Cuvillies dem Älteren, der bei diesem Bau als Bauinspektor tätig war.

1743 bis 1744 fertigte der Hofstuckateur und Maler Johann Baptist Zimmermann jedenfalls die Deckenmalereien und Stuckaturen an. Bekannt sind auch der Hochaltar mit dem Bild des Erzengels Michael von Johann Andreas Wolff sowie Schnitzarbeiten von Ignaz Günther und Johann Baptist Straub. Erwähnenswert ist die deutliche Dreiteilung der Zentralräume: In den ehemals der Bruderschaft dienenden Gemeinderaum, dann in den dem Fürsten sowie dem Ritterorden vorbehaltenen Chorraum und zuletzt in den Altarraum.

1801 kam Berg am Laim mit der Auflösung des Kurfürstbistums Köln zu Bayern, die Hofkirche wurde Pfarrkirche. Im Zuge der Säkularisation 1802 erfolgte die Auffassung des Hospizes. Bruderschaft und Orden blieben vorerst weiter bestehen. 1913 wurde Berg am Laim nach München eingemein-

det. Der Michaelsorden wurde 1837 in einen Verdienstorden umgewandelt und mit der Revolution von 1918 schließlich ganz aufgehoben, die Bruderschaft besteht unter der Leitung des Pfarrers von St. Michael heute noch.

Im Zweiten Weltkrieg wurde die Kirche am 30. April 1945 durch einen Artillerietreffer stark beschädigt. Eine erste

Zeugnis vom Licht

Format *Kirche.Kunst*. *Verkündigung*

umfassende Restaurierung der Kirche erfolgte in den Jahren 1978 bis 1982. Von 2000 bis 2016 fand eine weitere umfassende Sanierung (Dachstuhl, Raumschale, Einrichtung, Türme) statt.

Haus der Kunst und die Pinakotheken

Am Nachmittag des zweiten Seminartages verzauberte die aktuelle Ausstellung *Nebel – Leben* von Fujiko Nakaya im *Haus der Kunst* die Seminargruppe. Ganz unterschiedliche Eindrücke von *Nebel* und *Licht* regten die Teilnehmer und Teilnehmerinnen zu intensiven Gesprächen über Kunst und Religion an.

Am dritten Tag standen die *Alte Pinakothek* und die *Pinakothek der Moderne* auf dem Programm. Peter Steiner machte vor allem in der Alten Pinakothek anhand einiger weniger, auf den ersten Blick zusammenhangloser Bilder, große Linien zur Thematik „Licht“ deutlich, was zu einigen Überraschungsmomenten unter den Teilnehmerinnen und Teilnehmern führte.

Den Freitag beschlossen weitere theologische Ausführungen durch Pater Karl Kern SJ und eine Abschlussrunde, in der sich alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer äußerst positiv sowie den Wunsch nach Fortsetzung im nächsten Jahr äußerten. Voraussichtlich vom 30. Mai bis 2. Juni 2023 wird die nächste Ausgabe in der Akademie stattfinden. ■



Peter B. Steiner machte in der Alten Pinakothek anhand einiger weniger, auf den ersten Blick nicht zusammengehörender Bilder große Linien zur Thematik „Licht“ deutlich.

Passionsspiele in Bayern

Das Leiden und Sterben Jesu als geistliches Schauspiel

Mit einer wissenschaftlichen Tagung und einer Exkursion nach Oberammergau tauchte die Katholische Akademie in Bayern in diesem Sommer in die Welt der Passionsspiele ein. Anlass waren natürlich die diesjährigen Oberammergauer Passionsspiele, die nach zweimaliger Verschiebung schließlich von Mai bis

Oktober 2022 stattfinden konnten. Die Tagung am Freitag, 1. Juli 2022, befasste sich mit einer Reihe von grundsätzlichen Phänomenen dieses geistlichen Schauspiels, die Exkursion am folgenden Tag hatte die Aufführung des weltweit wohl bekanntesten Passionsspiels als Ziel.

Christian Stückl: „Heuer war es am schwierigsten.“

Tagung und Exkursion zu den Passionsspielen Oberammergau

Mit dem „Massenmedium“ Passionsspiele in Mittelalter und Früher Neuzeit, seiner Kontinuität und einem deutlich akzentuierten Neubeginn im 20. Jahrhundert sowie Erbe und Auftrag besonders der Oberammergauer Passion befasste sich unsere Tagung. Herzstück der Exkursion am 2. Juli war dann natürlich die Teilnahme am Schauspiel, doch auch Spielleiter Christian Stückl nahm sich eine Stunde Zeit für die Akademie.

I.

In der Diskussion um die Problematik des geistlichen Schauspiels rund um die Passion stellten sich grundlegende Fragen, die unsere wissenschaftliche Tagung mit dem Titel *Passionsspiele in Bayern* am Freitag,

1. Juli, in den Fokus nahm. Die Experten referierten nicht nur über Spielorte und deren Geschichte im Alpenraum, sondern auch über bedeutende Aufführungsorte in anderen Gegenden Bayerns und darüber hinaus. Enge Verbindungen unter den verschiedenen Traditionssträngen waren dabei ein herausgearbeitetes Ergebnis.

Im Mittelpunkt stand zum Beispiel der Frage, inwieweit es überhaupt möglich sei, für Leiden und Sterben Jesu eine angemessene künstlerische Ausdrucksform zu finden. Konkret: Sind der Freiheit der dramaturgischen Gestaltung des Geschehens Grenzen gesetzt? Und immer wieder wurde auch darüber diskutiert, ob solche Spiele heute noch eine sinnvolle Form von Frömmigkeit und Verkündigung seien oder inzwischen nicht mehr sind als ein reines Spektakel.

Professor Klaus Wolf, Literaturwissenschaftler aus Augsburg, legte in seinem Referat zum einen die „großstädtischen“ Wurzeln der Passionsspiele dar. Wenn heute eher kleinere Orte die Tradition hochhalten, so waren es in Mittelalter und Früher Neuzeit u. a. die großen Reichsstädte Frankfurt und Augsburg. Grund dafür waren zum einen die hohen Kosten, die sich eben nur reiche



Spielleiter Wolfgang Stückl im Gespräch mit Akademie-Studienleiterin Dr. Astrid Schilling. Stückl verwies vor allem auf den Erfolg der *Jugendtage Oberammergau*, bei denen 6.000 junge Menschen für die Passionsspiele interessiert werden konnten.

Städte leisten konnten. Die Obrigkeiten feierten sich auch mit diesen für damalige Zeiten „Riesenevents“.

Mit einem Schwerpunkt auf die Passionsspiele in kleineren Gemeinden in nahezu allen bayerischen Regierungsbezirken setzte Manfred Knedlik einen anderen Akzent. Eine eindrucksvolle Liste von Wiederaufnahmen und kompletten Neugründungen listete er in seinem Vortrag auf und arbeitete vor allem heraus, dass die Verwendung von Dialekten bei vielen Aufführungen einen wichtigen Beitrag zur Akzeptanz in der Bevölkerung leisten würden.

Professor Ludwig Mödl schließlich ging besonders auf die Oberammergauer Spiele ein und schilderte die Entwicklungen in den nun mehr fast 400 Jahren, die seit dem Gelübde von 1633 vergangen sind.

II.

Bei bestem Sommerwetter fuhren dann am Samstag, 2. Juli, rund 100 Personen – viele von ihnen waren auch Teilnehmende der Tagung – in zwei Bussen sowie auf eigene Faust nach Oberammergau, um zunächst im Pfarrsaal St. Peter und Paul ins Gespräch mit Passionsspielleiter Christian Stückl zu kommen und danach die zweimal zweieinhalb Stunden Passionsspiel zu sehen.

Interessante Antworten hatte Christian Stückl auf die Fragen von Studienleiterin Dr. Astrid Schilling: seit seinem Beginn als Passionsspielleiter 1986 bis heute sei die diesjährige vierte Inszenierung die schwierigste gewesen. Zudem seien die diesjährigen zum ersten Mal durchgeführten *Jugendtage Oberammergau* mit Einführungen, Diskussionen und dem Anschauen der Passionsspiele mit 6.000 Jugendlichen ein voller Erfolg geworden. Und über die Ausrichtung der Passionsspiele entscheide immer die politische Gemeinde

PRESSE

■ KNA

4. Juli 2022 – Was fasziniert so an diesem geistlichen Schauspiel der Passion? Ist es reines Spektakulum oder eine sinnvolle Form der Verkündigung? Damit beschäftigte sich in München eine Tagung der Katholischen Akademie in Bayern. Bereits seit dem hohen Mittelalter gibt es Passionsspiele. Sie seien geradezu ein Massenphänomen gewesen, berichtete der Augsburger Literaturprofessor Klaus

Wolf. Jedoch fanden sie nicht auf dem flachen Land statt, sondern in den großen Residenz- oder Reichsstädten wie Worms oder Wien. (*Barbara Just*)

■ Münchner Kirchenzeitung

24. Juli 2022 – 1770 war in Bayern erst einmal Schluss mit den Passionsspielen, wie Experte Manfred Knedlik erläuterte. Nicht nur die weltliche, sondern auch die kirchliche Seite sprach ein Verbot aus. Fromme Spiele passten nicht zur neuen Nüchternheit der Aufklärung.

Oberammergau, nicht die kirchliche. Wer aber letztlich nach ihm die Spielleitung übernehme und in welche Richtung es dann gehe, das müsse er hinnehmen, wie es komme.

Um 14.30 Uhr startete dann das Passionsspiel, das alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer sehr interessiert auf ihren Plätzen im großen Freiluft-Theater verfolgten. Auch die Pause von 17 bis 20 Uhr verlief unkompliziert mit vielen Gesprächen. Der Sozialdienst katholischer Frauen aus Garmisch-Partenkirchen servierte der Gruppe ein Abendessen, das wiederum im Pfarrsaal St. Peter und Paul eingenommen wurde. Nach dem zweiten Teil des Passionsspiels, der gegen 22.40 Uhr endete, ging es wieder zurück in die Mandlstraße 23 nach München, wo der interessante aber auch anstrengende Exkursionstag deutlich nach Mitternacht zu Ende ging. ■



Foto: Andreas Praefcke / Wikimedia Commons, CC BY-SA 3.0

Das Passionstheater in Oberammergau steht mitten im Urlaubsort in den Ammergauer Alpen. Mit dem Jahr 2022 fanden die Spiele seit der Uraufführung 1634 genau 42 mal statt. In diesem Jahr gab es 110 Vorstellungen, bei denen 412.000 Menschen begrüßt werden konnten.

Passionsspiele

Ein vormodernes Massenmedium in Spätmittelalter und früher Neuzeit
von Klaus Wolf

Passionsspiele kennen wir heute vor allem aus Orten in der Alpenregion. Neben den Passionsspielen im Tiroler Ort Erl sind vor allem die Oberammergauer Passionsspiele geradezu weltberühmt. Bei der Premiere des Oberammergauer Passionsspiels 2022 wurden nicht nur deutsche Textbücher, sondern auch englische angeboten, so dass Zuschauerinnen und Zuschauer aus den USA das Geschehen nachverfolgen können. Der Publikumsstrom aus Übersee hatte freilich schon im 19. Jahrhundert eingesetzt. Dabei spielten konfessionelle Grenzen kaum eine Rolle. Auch evangelische und evangelikale Christen schätzten und schätzen das Oberammergauer Passionsspiel. Denn dieses folgt mit seinem bibelnahen Text durchaus einem *sola scriptura*-Prinzip.

Auch die alttestamentlichen Präfigurationen, die in Oberammergau als stumme Bilder in eindrucksvoller Farbsymbolik inszeniert werden, sind bestens in der Bibel grundgelegt. Dabei sollen Begebenheiten des Alten Bundes gemäß traditioneller christli-



Prof. Dr. Klaus Wolf, Professor für Deutsche Literatur und Sprache des Mittelalters und der Frühen Neuzeit an der Universität Augsburg

cher Exegese auf neutestamentliche Personen und Taten verweisen. Dieser Rückgriff auf das Alte Testament gründet ebenso auf mittelalterlichen Traditionen wie der ursprüngliche Text des ältesten Oberammergauer Passionsspiels, der mitten im Dreißigjährigen Krieg aus dem Augsburger Passionsspiel aus dem Benediktinerkloster Sankt Ulrich und Afra und einem weiteren Augsburger Passionsspiel der Meistersinger kompiliert und neu dramatisiert wurde.

I.

Zu den beiden schwäbischen Quellentexten des altbayerischen Oberammergauer Passionsspiels komme ich später im Detail. Für uns ist hier zunächst wichtig, dass der Spieltext für das Dorf Oberammergau aus einer Großstadt kam. Denn die Reichsstadt Augsburg gehörte im späten Mittelalter und zur Zeit der Fugger mit rund 30.000 Einwohnern zu den Großstädten im Heiligen Römischen Reich. Zum Vergleich: Frankfurt am Main hatte zur selben Zeit nur 10.000 Einwohner. Und im Mittelalter waren es die großen Reichs- und Residenzstädte, welche Passionsspiele auf die Bühne brachten. Dies hatte mit finanzieller und personeller Ausstattung zu tun. Denn Musiker, Schauspieler und Bühnentechnik sowie Sicherheitsmaßnahmen kosteten eine Menge Geld. Dementsprechend warnt der Frankfurter Stadtrat im Jahr 1492 die Veranstalter des Frankfurter Passionsspiels: *Aber daz sie sich nit verkostigen, warnen*. Das heißt: Die Veranstalter werden vor übermäßigen Ausgaben gewarnt.

Die Mahnung des Frankfurter Stadtrats bezog sich auf die Passionsspielaufführung von 1492. Auch 1498 und 1506 spielte man die Passion auf dem Römerberg vor dem Rathaus. Die Bühne aus Holz integrierte auch den Brunnen, den man für die Taufe

Jesu und als Teich für ein Wunder Jesu benötigte. Ansonsten waren die Bühnenaufbauten denkbar einfach. Für die Bergpredigt stieg Jesus etwa auf ein hölzernes Fass. Die Frankfurter

Im Mittelalter waren es die großen Reichs- und Residenzstädte, welche Passionsspiele auf die Bühne brachten. Dies hatte mit finanzieller und personeller Potenz zu tun, denn Musiker, Schauspieler und Bühnentechnik sowie Sicherheitsmaßnahmen kosteten eine Menge Geld.

Ratsprotokolle verzeichnen auch genau, wo die Logenplätze für das Publikum waren.

Die Stadträte und Bürgermeister wohnten nämlich dem Spektakel von den Fenstern des Römers, also des Frankfurter Rathauses, aus bei. Oben von den Zinnen der Nikolaikapelle durften die vornehmen Patrizier zuschauen. Das einfache Volk umstand die hölzerne Bühne auf dem Römerberg beziehungsweise Samstagsberg genannten Stadtplatz. Der Ort sieht heute fast genauso aus. Interessant ist noch ein Detail zum Catering: Die Stadträte verspeisten während der Vorstellung Kirschen und tranken Rotwein auf Kosten der Stadtkasse. Kirschen gab es deswegen, weil das Passionsspiel im späten Frühjahr an Pfingsten aufgeführt wurde.

In Frankfurt fürchtete man nämlich das schlechte Wetter an Ostern. Noch wichtiger dürfte allerdings die zeitliche Konkurrenz mit der Frankfurter Frühjahrsmesse gewesen sein. Wie heute lebte die Stadt vom Messengeschäft. Und die Kasse musste eben stimmen, bevor man in der Zeit zwi-



Bild: Wikimedia Commons, Public Domain



Foto: Gerd Eichmann / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

Links: Die Passionsspiele in Frankfurt am Main fanden im Mittelalter auf dem Rathausplatz, dem Römerberg, statt, der noch heute Großevents in der Mainmetropole beherbergt. Diese Aufnahme ist ein Stahlstich von Georg Wiegand aus den Jahren 1836–1841. Rechts: Die Wormser Passion – hier der berühmte romanische Dom der Stadt am Rhein – aus dem Mittelalter vereinigt antijüdische mit – erstaunlicherweise – antipäpstlicher Propaganda. Die Stadt Worms war kaisertreu und man attackierte den politischen Gegner in Rom.

schon Frühjahrsmesse und Herbstmesse als Bürgerschaft unter sich war und die Passion für die Frankfurter Bürger inszenierte. Dass es um eine stadtbürgerliche Liturgie von Frankfurtern für Frankfurter ging, zeigt auch die Tatsache, dass man die drei Holzkreuze des Passionsspiels nach den Aufführungen in einer feierlichen Prozession auf die öffentliche Hinrichtungsstätte Frankfurts im Westen vor der Stadt brachte und aufstellte. Dort blieben die Passionsspielkreuze als Denkmal stehen. Die Hinrichtungsstätte Frankfurts hieß damals Galgenfeld. Damit handelte es sich also um Golgatha auf dem Galgenfeld.

Die Forschung weiß recht genau, wie die Stadt und ihr unmittelbar angrenzendes Umland um 1500 aussahen. Denn dass die heutigen topographischen Verhältnisse der Stadt um den Römer herum vom mittel-

terlichen Befund nicht weit entfernt sind, zeigt als vormoderne Quelle der *Faberplan* von 1552. Dieser Vogelschauplan des Conrad Faber von Kreuznach gibt nämlich das Erscheinungsbild der Stadt zur Zeit der Passionsspielaufführungen von 1492, 1498 und 1506 wieder und zeigt ebenso das Galgenfeld mit der Hinrichtungsstätte, auf welcher die hölzernen Kreuze des Passionsspiels installiert wurden.

Dies illustriert, wie Passionsspiele Bestandteil einer in die Landschaft eingeschriebenen Inszenierung von Gemeinschaft wurden. Der Spieltext selbst konstruiert dabei eine Exklusivität, indem gegen Juden gehetzt und über das Landvolk gespottet wurde. Die Publikumsgemeinde wurde durch ein Wir-Gefühl der christlichen Frankfurter zusammengeschweißt. Die jüdische Gemeinde in der Judengasse und die vermeintlich dummen Bauern vom Lande blieben in der Logik dieses Spiels von der städtischen Gemeinschaft ausgeschlossen.

II.

Aber Frankfurt am Main war nicht die einzige Reichsstadt, in der Passionsspiele inszeniert wurden. Denn 2010 konnte ich nachweisen, dass das nach seinem heutigen Aufbewahrungsort benannte Sankt Galler Passionsspiel in Wirklichkeit das Wormser Passionsspiel ist. Seit 2013 heißt es auch offiziell Wormser Passionsspiel. In einer zentralen Passage geht es da-

rin um eine Blindenheilung Jesu aus dem Johannesevangelium (Kapitel 9). Dort ist auch von Juden die Rede, die Jesu Wunder kommentieren. Die anonymen Juden aus dem Evangelium werden im Wormser Passionsspiel zur Sprechrolle des *Salman Pharisäus*. Hinter dem Pharisäer Salman verbirgt sich der Wormser Gegenbischof Salman. Damit aber haben wir die Ebene der Reichspolitik und der Kirchenpolitik Kaiser Ludwigs des Bayern erreicht.

Die bewegte Zeit dieses wittelsbachischen Kaisers schildert etwa Umberto Eco in seinem Roman *Der Name der Rose*. Im 14. Jahrhundert standen sich Kaiser Ludwig der Bayer und der Papst in Avignon feindlich gegenüber. Man überzog sich gegenseitig mit Sanktionen und Schmähschriften. Der Papst verhängte das Interdikt über das Reich und ernannte Gegenbischöfe, um die vom Kaiser eingesetzten Bischöfe unmöglich zu machen und zu diskreditieren. In Worms konnte aber der Gegenbischof Salman beim kaisertreuen Stadtrat niemals Fuß fassen. Das Wormser Passionsspiel machte sich dementsprechend über den „Pharisäer“ Salman lustig. Dieses Verfahren mit der politischen Aktualisierung kennt auch die zeitgleiche Frankfurter Dirigierrolle (ein Passionsspielrotulus), welche einen „Juden Liebermann“ auftreten lässt.

Tatsächlich ist dieser Jude Liebermann im 14. Jahrhundert archiva-

Aufwand und Planung illustrieren, wie Passionsspiele Bestandteil einer in die Landschaft eingeschriebenen Inszenierung von Gemeinschaft wurden. Der Spieltext selbst konstruiert dabei eine Exklusivität, indem gegen Juden gehetzt und über das Landvolk gespottet wurde.

lisch nachweisbar. Die Botschaft der Frankfurter Dirigierrolle ist klar: Es sind die zeitgenössischen, spätmittelalterlichen Juden, die Jesus kreuzigen. Die Passionsspiele waren generell antisemitisch beziehungsweise antijudaistisch. Als realweltliche Konsequenz beschließt dementsprechend 1498 der Frankfurter Stadtrat vor der Passionsspielaufführung Folgendes: „Item die Juden dis spil in iren husen lazen vnd ine einen gunnen, der sie beslieze.“ Das heißt übersetzt: „Die Juden sollen während der Passionsspielaufführung in ihren Häusern bleiben, und man soll eine Stadtwache abstellen, die sie einschließt und bewacht.“ Dies war leicht möglich, denn in Frankfurt gab es die berühmte Judengasse, die noch Goethe in *Dichtung und Wahrheit* als Ghetto beschreibt. Das massive Holztor der Judengasse konnte fest verschlossen werden und die Juden waren damit vor einem Pogrom sicher – und zugleich von der Teilhabe am städtischen Großevent ausgeschlossen.

III.

Für ein derartiges Großevent bedurfte es entsprechend großer öffentlicher Räume. Dies trifft auch auf das Wormser Passionsspiel zu. Es wurde vor dem Nordportal des Doms aufgeführt, wo sogar das königliche oder kaiserliche Blutgericht tagte. Insofern hatte der

In vielen Passionsspielen, unter anderem in den Frankfurter, sind es die zeitgenössischen, spätmittelalterlichen Juden, die Jesus kreuzigen. Die Passionsspiele waren, so muss festgehalten werden, generell antisemitisch beziehungsweise antijudaistisch.

kaiserliche Prokurator Pontius Pilatus eben dort seinen Bühnenort, um Jesus zum Tode zu verurteilen. Durch dieses königliche Portal zog im Mittelalter traditionell der deutsche Kaiser in den Wormser Dom ein.

An eben dieser Stelle kam es auch zum berühmten Streit der Königinnen



Das Augsburger Passionsspiel des Benediktinerklosters Sankt Ulrich und Afra ist eng mit den Mönchen verbunden. Hinter der großen Kirche Sankt Ulrich und Afra war ein großer Innenhof im Kloster, in dem die Passion aufgeführt wurde: Heute steht dort das Haus St. Ulrich.

im Nibelungenlied. Kriemhild und Brünhild streiten sich darüber, wer als erste den Wormser Dom betreten dürfe. Dieser bühnenreife Streit wurde aber in den letzten Jahren inspiriert vom *genius loci* eben dort im Rahmen der Nibelungenfestspiele inszeniert. Zwar werden Passionsspiele heute vor dem Wormser Dom nicht mehr aufgeführt, der historische Bühnenstandort wird jedoch weiterhin als solcher genutzt. Denn dort finden heute jeden Sommer die Nibelungenfestspiele statt. Und bereits in der ersten Aventure des Nibelungenlieds heißt es: „ze Wormez bi dem Rîne / si wonten mit ir kraft, // in dienten von ir landen / vil starkiu ritterschaft“ („Kriemhild und ihre Brüder lebten in der Stadt Worms am Rhein und verfügten über zahlreiche wehrhafte Ritter als Vasallen“).

Die Wormser Nibelungenfestspiele bringen mitunter berühmte Schauspielerpersönlichkeiten auf die Bühne. Die Aufführungen des Jahres 2019 zeigten in der Rolle des grimmigen Hagen keinen geringeren als den großen Burgschauspieler Klaus Maria Brandauer. Diese spektakuläre Festspieltradition hat – ohne, dass dies den Erfindern der modernen Nibelungenfestspiele bewusst war – vom Bühnenort und vom Phänomen des Massenspektakels her ihren Ursprung im Mittelalter, genauer im berühmten Wormser Passionsspiel.

Während Worms und Frankfurt am Main alte urbane Zentren des

Heiligen Römischen Reichs, genauer mächtige Reichsstädte darstellten, gab es Passionsspiele auch in mittelalterlichen Residenzstädten. Die habsburgische Residenz Wien wurde Schauplatz einer Passionsspielaufführung, welche im Verbund von Wiener Universität und dem Hof des Erzherzogs inszeniert wurde. Dies belegt ein Auszug der Fakultätsakten.

Im Einzelnen geht es um einen Beschluss der Wiener Artistenfakultät, welche traditionell die meisten Professoren und Studenten hatte: „1432, 4 aprilis, congregatio facultatis artium ad audiendum relacionem decani, quomodo quidam magister scilicet Johannes Celler de Augusta in die cene domini, paraseves et pasce habuisset publice ludos de cena, passione et resurreccione domini in castro ducis, non obstante exhortacione decani contraria. Super quo conclusit facultas, quod de cetero nullus magistrorum facultatis ludos tales facere publice presumat sine expressa licencia facultatis; quod si quis contrarium fecerit, excludatur a facultate.“

Das heißt, dass am 4. April 1432 der Fakultätsrat zusammentrat um über den Fall des Magisters Johannes Zeller aus Augsburg zu beraten. Dieser hatte zur Osterzeit öffentliche Passionsspiele aufgeführt, über das letzte Abendmahl, die Passion und die Auferstehung. Aufführungsort war die Wiener Hofburg. Darüber beschloss die Fakultät, dass niemand

künftig solche Aufführungen ohne ausdrückliche Genehmigung der Fakultät veranstalten dürfe. Im Falle der Zuwiderhandlung drohte Ausschluss aus der Fakultät.

Offenbar waren Teile der Fakultätskollegen eifersüchtig wegen der großen Ehre, in der Wiener Hofburg vor dem Herrscher so ein Passionsspiel aufzuführen. Der Magister, das entspricht dem heutigen Rang eines Professors, hatte mit seinen Studenten ein höfisches geistliches Drama inszeniert. Damit konnte man sich bei Hofe profilieren und ebenso sicher den Neid der Kollegenschaft erzeugen. Jedenfalls erfahren wir hier, dass Studenten Theater spielten. Auch dies war im Mittelalter nicht ungewöhnlich, denn der berühmte Pariser Theologieprofessor Jean Charlier Gerson spielte am Collège de Navarre mit seinen Studenten ebenfalls Theater. Während dies in Paris sehr gut ankam, war in Wien zumindest die Fakultät *not amused*.

Die Quelle aus den Fakultätsakten nennt den Ort der Aufführung sehr präzise: *in castro ducis*, also wörtlich „in der Burg des Herzogs oder Erzherzogs“. Die Anfänge der Wiener Hofburg sind archäologisch gut erforscht und erinnern ein wenig an den *Tower of London*: ein quadratischer Grundriss mit vier Ecktürmen. Die Darstellung auf dem Wiener Stadtplan von 1421/22 zeigt eine vergleichbare Architektur. Dort wird der Komplex ganz schlicht bezeichnet: *das ist dy purck*. Diese hatte einen großen Innenhof. Dort im Innenhof muss man sich die wohl hölzerne Bühne vorstellen. Von Türmen und zinnenbewehrten Mauern aus konnte man das Geschehen bequem verfolgen. Dieses Wiener Passionsspiel des Augsburger Magisters Johannes Zeller ist im Augsburger Passionsspiel des Benediktinerklosters Sankt Ulrich und Afra bis heute erhalten.

IV.

Wir wissen archivalisch, dass die Augsburger Familie Zeller in Zeche und Bruderschaft des Klosters Sankt Ulrich und Afra über mehrere Generationen hinweg engagiert war. Die Augsburger Benediktiner pflegten einen intensiven seelsorgerischen Austausch mit der Bürgerschaft der Reichsstadt Augsburg. Dazu gehörten auch Passionsspiele, für die es im Bereich des Klosters einen großen Platz gab. Wer sich in Augsburg auskennt: an der entsprechenden Stelle steht heute das Haus Sankt Ulrich, von der Maximilianstraße aus gesehen hinter dem Kirchenkomplex.

Augsburger Lokalkolorit zeigt besonders ein Ausschnitt des Passionsspiels: *„Yetzvnd fliehend die iunger all von ihesu / dann petrus beleibt nachuolgend der schar. So ergreift Iud Lemlin Iohannem bey dem mantel vnd iohannes entrint im vnd laßt den mantel hinder im. Iud Lemlin spricht [...]“*

Die Szene beschreibt in der Regieanweisung die Flucht der Apostel weg von der Gefangennahme Jesu, wobei Petrus zunächst bei seinem Herrn bleibt. Dann ergreift ein Jude Lemlin den Apostel Johannes am Mantel. Johannes lässt den Mantel fallen und kann entkommen. Daraufhin hebt der Jude Lemlin zu einer Rede an. Lemlin ist dabei eine alemannische Form zum heutigen „Lämmlein“. Diese Verkleinerungsform gehört zum Familiennamen Lamm. Diese jüdische Familie lässt sich im 14. und 15. Jahrhundert für Augsburg archivalisch nachweisen. Ein gleichnamiger Gemeindevorsteher regelte ab 1438 juristisch den Abzug der Juden nach ihrer Ausweisung durch die Stadtreger. In der Logik des Augsburger Passionsspiels ist also der spätmittelalterliche und zeitgenössische identisch mit dem biblischen Juden bei der Gefangennahme. Es sind daher

die zeitgenössischen Juden, welche den Erlöser Jesus gefangen nehmen. Von da ist es nicht mehr weit zur antisemitischen Propaganda von den Juden als Gottesmörder.

Interessant ist auch der Schluss des Augsburger Passionsspiels, wo die Publikumsgemeinde zum gemeinsamen Singen des Liedes „Christ ist

Die Augsburger Benediktiner pflegten einen intensiven seelsorgerischen Austausch mit der Bürgerschaft der Reichsstadt Augsburg. Dazu gehörten auch Passionsspiele, für die es im Bereich des Klosters einen großen Platz gab.

erstanden“ aufgerufen wird. Dieses bekannte und wohl älteste deutsche Osterlied machte durch den Gemeindegang die Passionsspielaufführung zu einer Art von Gottesdienst, dessen Popularität nicht zuletzt durch den ostschwäbischen Dialekt des Stückes erhöht wird. Petrus schwätzt Schwäbisch, so könnte man die sprachliche Stoßrichtung des Augsburger Passionsspiels auf den Punkt bringen. Das biblische Geschehen um Kreuzigung und Auferstehung Jesu ist damit auch sprachlich nahe am spätmittelalterlichen Bürger. Und diese Nähe ist umso eindrücklicher, weil die gottesdienstliche Sprache ansonsten ja Latein war. Passionsspiele in der Volkssprache waren somit allgemeinverständlich und konnten im Spätmittelalter die städtischen Massen anziehen. ■



Das Referat von Ludwig Mödl mit dem Titel *Das Passionsspiel in Oberamergau. Erbe und Auftrag* finden Sie als Audio auf unserem YouTube-Kanal sowie im Dokumentationsteil unserer Website. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) zum Audio auf YouTube. (Sie finden das Audio auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)



Passionsspiele im Online-Teil

Das Thema Passionsspiele wird im Online-Teil des Heftes vertieft. Sie finden dort von [Seite 155–161](#) das Referat von Manfred Knedlik zu Konti-

nuität und Neubeginn der Spiele. Ludwig Mödls Referat zu den Oberamergauer Spielen steht auf den [Seiten Seite 162–166](#). ■

Raffael

Eine Annäherung an den „Gott der Malerei“

Zwei der besten Kenner des Themas kamen am 7. April 2022 in die Katholische Akademie: Einfach *RAFFAEL* hatten wir die Veranstaltung genannt, die rund 150 Kunst- und Kulturinteressierte im Vortragssaal versammelte, wo sie Arnold Nesselrath und Ulrich Pfisterer zuhörten. Die beiden ausgewiesenen Kenner

der Kunst Italiens und besonders der Renaissance beleuchteten ausgewählte Aspekte von Raffaels Wirken und seiner Person. So wurde Raffaels Bezug zur Antike dargelegt und seine „Karriere“ nachgezeichnet, die ja mit seinem Tod 1520 keineswegs zu Ende war. Lesen Sie beide Referate im Nachgang.

Sono molti

Raffael und die Antike von Arnold Nesselrath

Sono molti“, „Es gibt viele“. Die beiden ersten Worte von Raffaels *Epistola*, die er möglicherweise zwischen 1517 und 1519 an Papst Leo X. schrieb, klingen wie das *Incipit* einer päpstlichen Enzyklika, eines Lehrschreibens: *Ubi primum* oder *Rerum novarum* oder *Spe salvi* und wie sie alle heißen. In Wirklichkeit sind jedoch die Rollen vertauscht: Der Künstler schreibt hier an seinen Souverän und ermahnt ihn, seiner Aufgabe als Hüter und Förderer der Kultur nachzukommen; er weist ihn auf seine Verantwortung für die Erhaltung und Erforschung der antiken Monumente hin.

Der Schreiber konnte davon ausgehen, dass sein Adressat damals das erforderliche Bildungsniveau besaß, um einen solchen Diskurs zu begreifen. Leo stammte aus Florenz, wo er 1475 als Giovanni de' Medici und zweiter Sohn von Lorenzo de' Medici, genannt der Prachtige, im selben Jahr wie Michelangelo geboren war. Er wuchs nicht nur in einer Blütezeit der Florentiner Kultur auf, sondern wusste auch von seinem Vater, wie eng Kunst und Politik miteinander verbunden sind und dass man selbst einer hohen eigenen Bildung bedarf, um mit der Verantwortung, die ein solch hohes Amt für Kultur und Bildung trägt, qualifiziert umgehen zu können.

I.

Anders als vielen heutigen Politikern und Verantwortlichen war seinerzeit Herrschern, selbst Heerführern wie dem päpstlichen Oberbefehlshaber, dem Herzog Federico da Montefeltre von Urbino, und nicht zuletzt den damaligen Päpsten das Gespür für diese Verantwortung eigen. Man banalisiert als Historiker wie als Politiker, wenn man Kunst und Kultur

als schlichtes Propagandamittel ansieht oder sie nach ihrem materiellen Wert oder Ertrag bemisst. Dann verkennt man die soziale und moralische Rolle von Architektur, Malerei, Skulptur, Musik, Literatur, Wissenschaft und Forschung, aber auch von Umgangsformen und missversteht die Notwendigkeit ihrer Förderung. Mittlerweile wird Kultur häufig durch ihre Kommerzialisierung populistisch missbraucht; ohne Inhalt können Kulturmanagement und Marketing keine Kulturförderung übernehmen. Verfall und Plünderung der Bauten Roms in nachantiker Zeit, die Zerstörung Palmyras und des Immerather Doms im 21. Jahrhundert gründen in sehr verwandten Problemen.

Natürlich verstanden von den Protagonisten auch zu Raffaels Zeit einige mehr, andere weniger von Kultur, aber sie waren allgemein sensibel genug, sich darum zu bemühen. Das bedeutet keineswegs, dass sie frei von Aggressionen, Intrigen, Ausbeutung und anderen negativen Charakterzügen waren. – Welch einen Unterschied ein gebildeter Papst für das kulturelle Klima auf allen Ebenen macht, habe ich selbst während des Intermezzos des Pontifikates von Benedikt XVI. bei meiner Arbeit an den Vatikanischen Museen erlebt.

Ich habe an dieser Stelle schon einmal darauf hingewiesen, dass ohne Kultur keine Verkündigung der christlichen Botschaft möglich ist. – Obwohl Raffael in seiner *Epistola* den Vandalismus von Goten, Barbaren und Päpsten beklagt, ist er weit entfernt von jeglicher Art undifferenzierter Identitätspolitik; in einer kritischen Geschichtsbetrachtung und Formanalyse sieht er sogar den Neuanfang der nachantiken Architektur bei den „Tedeschi“, den „Deutschen“, in der Gotik, weil sie „Sinn“, „ragione“ ergebe.

Leo X. hatte die Tragweite von Kunst und Kultur unter seinem Vorgänger unmittelbar miterlebt. Ein eklatantes Beispiel war um 1510 die Einrichtung des belvederischen Statuenhofes. Julius II. hatte hier nach dem Vorbild von Vergils

Aeneis in einer Heldenschau, in der antiken Statuen gleichsam eine bestimmte Rolle unabhängig von ihrer herkömmlichen Ikonographie zugewiesen wurde, sein Programm formuliert, das ein augusteisches Zeitalter als Ideal für sein Pontifikat propagierte.

Julius hatte versucht, seine Demonstration mit den besten antiken Statuen zu inszenieren: Den Apoll trug er aus seiner persönlichen Sammlung bei; den Laokoon, laut Plinius das hervorragendste Kunstwerk der Antike, erwarb er unmittelbar nach seiner Auffindung und kaufte gezielt weitere Statuen wie die Venus Felix oder die Ariadne als Kleopatra hinzu. Raffael bekam den Auftrag, wie auf einem Titelblatt diesen Diskurs im Fresko des Parnass 1510/11 auf der Wand in der Privatbibliothek Julius' II. anzukündigen, durch deren Fenster man zum Belvedere hinüberblicken konnte, also von dem Ort, an dem der Papst seine wichtigsten Besucher in Privataudienz empfing: Die Gottheit, *numen*, Apoll, inspiriert den prophetischen Dichter Homer, dessen Vision über Vergil und Dante in die Gegenwart tradiert wird.

Auf der Wand gegenüber hatte Julius II. von Raffael die Allianz mit Giovanni de' Medici in intensiven Porträts offiziell zum Ausdruck bringen lassen. Leo hat die Fähigkeit, Bilder für spirituelle oder politische Ziele einzusetzen, vielleicht noch stärker beherrscht als sein Vorgänger und bis ins Detail verfolgt. So hat er unmittelbar nach seiner Wahl im März 1513 in die laufende Ausführung der Fresken in der *Stanza di Eliodoro* und die Gestaltung der Begegnung zwischen Leo d. Gr. und Attila eingegriffen, um den politischen Aufruf Julius' II., die damaligen französischen Aggressoren mit dem Motto „Raus mit den Barbaren!“ aus dem Kirchenstaat zu vertreiben, in eine spirituelle Botschaft zu verwandeln.

Vom dem ehemals dem Hunnenkönig energisch sich entgegenstimmenden Papst ist die Aktion völlig auf die beiden Apostelfürsten im Himmel übergegangen; Attila reagiert auf sie, nicht auf den Papst. Leo X. wird in seinem wahrscheinlich ersten offiziellen Porträt nach seiner Krönung zum Friedensstifter, als den man ihn bei seiner Wahl begrüßt hatte. Die Episode spielt nicht mehr am historischen Ort nahe Mantua,

an dem die Grenze des Kirchenstaates gesichert werden sollte; der neue Papst verhindert lediglich, dass die Pforten der Hölle die Kirche überwältigen. Für sie steht Rom symbolisch als „patria di tutti li Cristiani“, „Heimat aller Christen“, manifest in dem von Pseudo-Beda propagierten Ewigkeitssymbol des Colosseum. Eine römische Wasserleitung und eine der Triumphsäulen des Kaisers Trajan oder Mark Aurel definieren die Stadtsilhouette.



Prof. Dr. Arnold Nesselrath, Professor für Mittlere und Neuere Kunstgeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin

II.

Genau um die Erhaltung der Monumente dieses antiken Rom geht es in Raffaels einleitend genannter *Epistola* an Leo X. Sie ist in drei Versionen erhalten, von denen die dritte, zwar nicht eigenhändige, aber zeitgenössische, einen Steinwurf weit von hier in der Bayerischen Staatsbibliothek aufbewahrt wird. Ausgehend von einem historischen bzw. kunsthistorischen Diskurs, geht es sehr spezifisch um die stillkritische, d. h. visuelle Analyse, in der die Entwicklung der antiken Kunst vom griechischen Ursprung bis zum Verfall unter Kaiser Diokletian bzw. Konstantin dargestellt wird, dem nur die Architektur entgehe.

In diesem Kontext findet sich auch die bemerkenswerte Unterscheidung der Stilepochen am Konstantinsbogen; zu einem seiner Reliefs liegt

eine Silberstiftstudie ebenfalls hier in München in der Graphischen Sammlung. An die in der *Epistola* folgende kritische, aber wie gesagt durchaus wertschätzende Betrachtung der gotischen Architektur schließt sich ein Blick auf die eigene Epoche bis Bramante an. Im stärker theoretischen Teil, in dem die klassischen Säulenordnungen erörtert werden, sind neben dem Quellenstudium ausführlich eine Methode und die benutzten Instrumente beschrieben, die eine sorgfältige Dokumentation antiker Gebäude ermöglichen, wie sie Raffael bei der großangelegten Rekonstruktion des antiken Rom zur Anwendung gebracht hat.

Leo X. hatte damit ein beeindruckendes, wissenschaftliches Projekt in Auftrag gegeben, dessen Ausführung Raffael mit einem umfangreichen Stab seiner Mitarbeiter betrieb. Dennoch hebt die *Epistola* mit einer ausdrücklichen Mahnung an den Souverän an und nimmt ihn in die Pflicht, indem Raffael ihm seine Verantwortung für die bedeutenden Kulturgüter deutlich vor Augen führt.

Zu viele wichtige Bauten, Reste und Statuen waren gerade in jüngerer Vergangenheit zerstört worden, darunter die Pyramide, die sich zwischen Petersbasilika und Engelsburg befunden hatte, die als das legendäre Grabmal des Romgründers Romulus galt und in der Ikonographie des Petrusmartyriums fast eine legitimierende Rolle für das Christentum hatte. Raffael hat diese Bedeutung auch in seiner Kreuzesvision Kaiser Konstantins zum Ausdruck gebracht, die er noch für Leo X. entworfen hatte, aber wegen seines frühen Todes nicht mehr ausführen konnte.

Die Klage über den Verfall Roms ist spätestens seit Hildebert de Lavardin im Jahre 1116 fast zu einem Topos geworden und bezieht im Laufe des 15. Jahrhunderts, mindestens seit Cencio de' Rusticis Brief vom Konstanzer Konzil 1416, die Päpste als Verantwortliche mit ein. Dabei spielen einerseits die drastische Geschichte vom Bildersturm, die man von Sylvester, Gregor d. Gr. oder Bonifaz IV. erzählte, eine Rolle,

Man banalisiert Kunst und Kultur, wenn man sie als schlichtes Propagandamittel ansieht oder sie nur nach ihrem materiellen Wert bemisst. Dann verkennt man die soziale und moralische Rolle von Architektur, Malerei, Skulptur, Musik, Literatur, Wissenschaft und Forschung.

andererseits ging die Zerstörung in allen Pontifikaten weiter. Pius II. hielt sich beispielsweise in seiner eigenen Bulle 1462 eine Hintertür zur persönlichen Plünderung antiker Monumente offen. Die großen Verluste unter Alexander VI. und Julius II. waren frisch in Erinnerung.

Vor allem aber hatte Leo X. selbst Raffael im August 1515 zum Präfekten ernannt, der im großen Stil antike Marmorblöcke als Baumaterial für die neue Peterskirche beschaffen und lediglich entscheiden sollte, ob der Wert eventueller römischer Inschriften einer Wiederverwendung entgegenstände. Handel und Zerstörung des antiken Erbes gingen also weiter, und genau dagegen ergriff Raffael in seiner *Epistola* die Initiative. Bereits der 1501 verstorbene, sienesischer Architekt Francesco di Giorgio Martini, einer der universellsten Künstler des 15. Jahrhunderts, der das römische Ambiente sozusagen von außen erlebte, hatte versucht, solcher „Barbarei“ ein Programm entgegenzusetzen, indem er die antiken Monumente wenigstens in Bauaufnahmen erhalten wollte.

Leos persönlicher Einsatz in künstlerischen Fragen konnte sehr beeindruckend und bisweilen differenziert sein. Genau ein Jahr nach seiner Wahl auf den Stuhl Petri war Bramante, der Baumeister der neuen Peterskirche, am 12. März 1514 gestorben. Ob sich sein Tod durch Krankheit oder einen Unfall angekündigt hatte, muss hier nicht weiter erörtert werden. Jedenfalls hatte Bramante „moriens“ dem päpstlichen Bauherrn Raffael als seinen Nachfolger empfohlen.

Trotz aller offensichtlichen Wertschätzung für beide Persönlichkeiten ist der Papst dem Vermächtnis seines Architekten nicht blindlings gefolgt. Nach zwei Wochen setzte Leo den erst Ein- und dreißigjährigen nur kommissarisch ein. Dann traf er sich täglich mit ihm und dem fast achtzigjährigen Fra Giocundo, Bramantes *Magister operis*, zu Gesprächen, um sich selbst in die Materie einzuarbeiten; erst am 1. August war er offenbar überzeugt, Raffael zum Baumeister von St. Peter zu ernennen.

Mehr oder weniger in diesen Kontext hinein hat Raffael – wahrscheinlich gemeinsam mit seinem Freund, dem mantuanischen Botschafter Baldassare Castiglione, – seine *Epistola* geschrieben. Unabhängig davon, ob Raffael Francesco di Giorgios früheren Aufruf kannte, blieben die Antikennachzeichnungen des Sienesen in seinem Atelier, sogar über seinen Tod hinaus, aktuell. Leo X. war offenbar so kultiviert, dass er in der Lage war, die Problematik zu verstehen, und so sensibel, dass es lohnte, sie ihm vorzutragen. Raffael, nicht zuletzt in seiner Funktion als Präfekt für die Beschaffung von antikem Marmor, empfand die Notwendigkeit, die Verantwortung des Papstes explizit und kritisch anzusprechen. Leider ist weder der beabsichtigte Zweck des Schreibens bekannt, noch, ob die Gedanken, deren endgültige Form wir nicht kennen, jemals bis zu Leo gedrungen sind.

III.

Anscheinend war Raffael 1506 oder 1507 bereits ein zweites Mal nach Rom gereist, bevor er 1508 endgültig dorthin übersiedelte. Spätestens seit diesem zweiten Aufenthalt lässt sich seine lebenslange Faszination für den römischen Zent-

ralbau des Pantheon verfolgen. Zuletzt wollte er hier in einer aus seinem Nachlass restaurierten Ädikula beigelegt werden. Während er diese Ädikula durch eine Madonnenstatue christianisiert hat, hatte er in seiner frühen Studie den antiken Innenraum von allen mittelalterlichen Einbauten des christlichen Altares befreit und den ursprünglichen antiken Eindruck zeichnerisch rekonstruiert.

Nach seinem endgültigen Umzug nach Rom 1508 hat er für den päpstlichen Bankier, Agostino Chigi aus Siena, vielleicht den reichsten Mann der damaligen Welt, um 1512 ein eigenes Pantheon als Grabkapelle geschaffen, in dem er bis in die subtile Bauornamentik und die kostbaren antiken Marmorinkrustationen, einschließlich des enormen Blockes aus dem seltenen Africano als Schwelle, den Stil des eindrucksvollen Vorbildes fortzusetzen fähig war. Vor allem die Materialien waren für ihn ein entscheidender Faktor, die klassische Antike neu erstehen zu lassen.

Raffaels Interesse am Pantheon ist nie erloschen; er studierte es vor Ort oder, indem er Bauaufnahmen von Freunden oder Mitarbeitern kopierte. Der Vergleich eines eigenhändigen Blattes mit weiteren Studien in einem Codex aus seiner Werkstatt lassen die Dynamik und Neugier in seinem Umfeld erahnen. Mit Raffaels Grab wird die Restaurierung und Transformation eines antiken Monumentes zu seinem letzten Werk, und es ist nicht verwunderlich, wenn seine Zeitgenossen am 6.

April 1520 nicht in erster Linie den Tod eines inspirierten Malers, nicht den Tod eines genialen Architekten, sondern den Tod des begnadeten Gelehrten, der die Antike verstand, beklagten.

In seiner Malerei erzeugt Raffael beim Betrachter ungeahnte Sinneseindrücke. Ich denke da an die Intensität seiner Porträts in den Stanzen, mit der der Maler über fünfzig Persönlichkeiten am päpstlichen Hof, vom Kardinal bis

zum Reitknecht, vorstellt, z. B. den Kardinal Raffaele Riario in seinem Fresko der Messe von Bolsena von 1511. Dies gilt bis in die Abstraktion des Lichtes, wie es die Kerzen und Öllichter mit dem sie umgebenden Rauch suggerieren, die auf dem Opferaltar des Hohenpriesters im Tempel von Jerusalem während der Vertreibung des Heliodor flackern.

In seiner Architektur belebt Raffael durch sein Spiel mit einer klassischen Gliederung seine Aufrisse. Indem er im Palazzo Branconio die Ordnung bis in das Untergeschoss hinabführt, öffnet er die Fassade und lädt den Passanten ein einzutreten; mit Polychromie, Stuck und Bildern beginnt er einen vielfältigen Dialog. Einerseits steigert Raffael durch seine künstlerische Virtuosität beim Betrachter die Sensibilität zu sehen, andererseits besaß er selbst eine eigene subtile Fähigkeit zu sehen, die ihn zu sehr differenzierten wissenschaftlichen Beobachtungen befähigte, so dass er in dieser besonderen Weise ebenfalls zu sehen lehrte.

Darin liegt eine Faszination von Raffaels Archäologie. Vielleicht am eindrucksvollsten ist seine erwähnte Stilkritik des Konstantinsbogens in Rom, mit der er die Spolien von den konstantinischen Architekturelementen unterscheidet, mit der er aber auch den Reliefschmuck in trajanische, antoninische und konstantinische Entstehungszeit datieren konnte, wie es heute immer noch als archäologische Lehr-

Raffaels Interesse am Pantheon ist nie erloschen. Mit Raffaels Grab wird die Transformation eines antiken Monumentes zu seinem letzten Werk.



Antike Skulptur faszinierte Raffael zeitlebens. So schickte er eigens seinen Mitarbeiter Giovanni da Udine zum Quirinal, um das kolossale Pferd der Dioskuren-Gruppe zu vermessen und die Maße in eine eigenhändige Rötelzeichnung einzutragen.

meinung gilt. Aus dieser Analyse zog er Schlussfolgerungen auf die konstantinische Epoche und steht damit methodisch in der Tradition des antiken griechischen Geschichtsschreiber Thukydides aus dem fünften vorchristlichen Jahrhundert oder des oströmischen Gelehrten Manuel Chrysoloras um 1400 und geht Johann Joachim Winckelmann und den Archäologen in der Folge voran.

Offenbar hatte Bramante diese Qualität von Raffaels Auge, das zu subtiler Differenzierung fähig war, schon während dessen Romaufenthaltes 1506/07 wahrgenommen; denn er bestellte ihn als Schiedsrichter, der den Wettbewerb zwischen vier Bildhauern für eine Replik des damals gerade ausgegrabenen Laokoon entscheiden sollte.

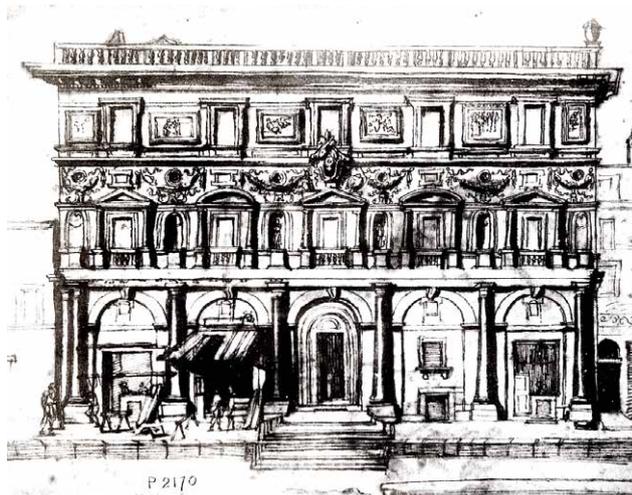
Antike Skulptur faszinierte Raffael zeitlebens. Rund zehn Jahre später schickte er seinen Mitarbeiter Giovanni da Udine zum Quirinal, um das kolossale Pferd der Dioskuren-Gruppe zu vermessen und die Maße in eine eigenhändige Rötelzeichnung einzutragen. So pragmatisch ging er beim Studium vor.

Aus dieser profunden Kenntnis hat Raffael immer wieder geschöpft. Etwa in der noch von ihm 1519/20 entworfenen Kreuzesvision Kaiser Konstantins hat er diesen Einschnitt in der Geschichte des Christentums über das Grab Petri verlegt, indem er die ruinöse topographische Situation des römischen Marsfeldes, wie man sie vom Vatikan aus sah, mit seinen rekonstruierten Bauten zeigt. Damit fügt er bildlich dem Papsttum eine weitere Legitimation hinzu.

In ähnlicher Weise entwickelte er die Rekonstruktion der zerstörten Teile des Titusbogens aus seiner stilistisch differenzierten Kenntnis antiker Bauornamentik. Diese profunde Kompetenz generiert sich unter anderem aus einer privaten Antikensammlung des Künstlers. Eine Zeichnung seines Schülers Giulio Romano belegt z. B., dass Raffael eine ionische Basis besaß, ein selten vorkommendes antikes Baudetail, das in dieser Ausprägung von dem antiken Architekturtheoretiker Vitruv beschrieben wird.

IV.

Ich möchte wenigstens kurz die Übersetzung des lateinischen Architekturtraktates Vitruvs erwähnen, die Raffael persönlich bei dem alten Marco Fabio Calvo in Auftrag gegeben hatte



In seiner Architektur belebt Raffael durch sein Spiel mit einer klassischen Gliederung seine Aufrisse. Indem er im Palazzo Branconio die Ordnung bis in das Untergeschoss hinabführt, öffnet er die Fassade und lädt den Passanten ein einzutreten.

und die ebenfalls zum Münchner Lokalkolorit gehört und in der Bayerischen Staatsbibliothek aufbewahrt wird. Raffael hat sie eigenhändig mit Randnotizen versehen und plante offensichtlich eine illustrierte italienische Edition. All dies wirft ein Bild auf seine vielschichtige Bildung, seinen Ideenreichtum und seine mannigfaltige Kreativität in allen seinen Betätigungsbereichen. Es zeigt aber auch einen jungen Mann von grenzenlosem Engagement, der durch sein eigenes Vorbild nicht nur die Reichen und Herrschenden mitreißen konnte, sondern seinen Zeitgenossen zufolge sein soziales Umfeld, die Menschen in seiner Werkstatt und seine Freunde.

Raffaels analytischer Ansatz in seiner Beschäftigung mit der Antike war offenbar im Bewusstsein geblieben. Bereits 1755 war Johann Joachim Winckelmann bekannt, dass Raffael Zeichner in Griechenland zur Dokumentation von antiken Bild- und Bauwerken unterhalten hatte, wie Winckelmann in seiner Erstlingsschrift *Über die Nachahmung der Griechischen Werke* anführte und in Raffaels Lebensbeschreibung von Vasari lesen konnte. Winckelmann, der im Übrigen sein berühmtestes Diktum von der „edlen Einfalt, stillen Größe“ an Raffaels Sixtinischer Madonna entwickelt und erst in einem zweiten Schritt ohne Bedenken auf die antike Skulpturengruppe des Laokoon umgeleitet hatte, befand weiter, dass man mit den antiken Werken „wie mit einem Freunde vertraut sein“ müsse; darin sah er einen Wesenszug Raffaels.

Trotz allem mündet Raffaels Beschäftigung mit der Antike nicht in einem Klassizismus. Vielleicht lässt sich sein Verhältnis zur Antike mit einer Metapher umschreiben: Leonardo riet dem Künstler einen Schwamm mit Farbe zu tränken, gegen die Wand zu werfen und durch den Fleck und die Tropfen, die die Wand herunterlaufen, seine Phantasie anzuregen. Die Antike scheint Raffaels Schwamm zu sein, den er mit seinem Studium füllt und aus dem er genuin schöpfen kann.

Drei großformatige Kompositionen, die von Frauengestalten dominiert werden und muntere Kinder in den Vordergrund stellen und die Raffael 1512 nahezu gleichzeitig gemalt hat, mögen das anschaulich machen. Die Madonna di Foligno und die Sixtinische Madonna sind sich im Atelier des Malers vielleicht sogar begegnet; denn die eine war offenbar gerade fertig und verließ die Werkstatt, als der

Bild: Wikimedia Commons, Public Domain



Seine *Madonna unter der Eiche* zeigt, wie virtuos, nahezu verschwenderisch, er vor Antike sprühen konnte. Die aus einer antiken Matrone entwickelte, schräg im Bild sitzende Madonna lehnt auf einer neo-attischen Kandelaberbasis, die Raffael in ihrer Proportion vergrößert und angepasst hat.

Auftrag für die andere hereinkam. Es gehört aber als dritte „Grazie“ eine mythologische Figur in diesen Reigen; denn Anfang 1512 ist ebenfalls das Fresko der Galathea in der Villa von Agostino Chigi entstanden. Ähnlich wie Raffael die Chigi-Kapelle in Santa Maria del Popolo aus dem Verständnis des antiken Pantheon schuf, so triumphieren Galathea und die Marien im selben Himmel.

Während die Gegenüberstellung dieser drei Frauengestalten in einer Reduktion, nahezu abstrakt, deutlich machen kann, wie sehr die Antike zu Raffaels Wesen gehörte, so mag seine *Madonna unter der Eiche* zeigen, wie virtuos, nahezu verschwenderisch, er vor Antike sprühen konnte. Ich will die Komposition mit ihrer Komplexität von Räumlichkeit, Figuren, Landschaft und Accessoires nicht näher kommentieren, sondern nur den spielerischen Umgang ansprechen und auf einige völlig heterogene Quellen hinweisen, die im Atelier in Form von Zeichnungen verfügbar waren: Die aus einer antiken Matrone entwickelte, schräg im Bild sitzende Madonna lehnt auf einer neo-attischen Kandelaberbasis, die Raffael in ihrer Proportion vergrößert und angepasst hat, während er die komposite Basis mit ihrer subtilen Bauornamentik, die von dem gewaltigen Tempel des *Mars Ultor* auf dem Forum des Augustus stammt, auf das notwenige Maaß in ihrer Proportion extrem verkleinert hat. Die beiden antiken Bau-

ten jenseits der Hügel entstammen einfach zwei einander gegenüber liegenden Seiten eines seiner Zeichnungsbücher.

Raffael hat nicht nur Materialien, die er in zeichnerischer Form oder als Objekte in seiner Werkstatt zusammengetragen hatte, im Entwurfsprozess in seine Schöpfungen integriert, er hat auch in seine Rezeptionen mittels eigener Studien pointiert eingegriffen. Z. B. hat er das Paris-Urteil, das er von Marcantonio Raimondi hat in Kupfer stechen lassen, nach der Vorlage eines antiken Sarkophags entwickelt und nicht nur die zentrale Szene durch eigenhändige Aktstudien „transformiert“. Die Druckgraphik ist in vieler Hinsicht ein wichtiges Gebiet von Raffaels Schaffen.

In anderen Fällen evoziert er eine frei erfundene Antike, wie etwa in den Kartons für die Bildteppiche in der Sixtinischen Kapelle. Im Rahmen einer Untersuchung unter Einsatz digitaler Technologien versuchen wir u. a., Raffaels Phantasie-Antike zu interpretieren.

V.

Künstler sind immer eine Herausforderung, manchmal durch das, was sie sagen, aber vor allem durch das, was sie können. Indem Betrachter, Auftraggeber etc. auswählen, legen diese ihre eigene Qualität offen. Diese Wahl ist ebenso ein Wagnis wie eine künstlerische Schöpfung. In der Offenheit für diesen Dialog und in seiner Dynamik liegt die Verantwortung eines Herrschers oder einer Gesellschaft; wer Künstler hingegen verbietet, entlässt oder ihre Werke negiert, macht sich unglaublich.

In gleichem Maße besteht die Verpflichtung einer Gesellschaft, für den Zugang zu Kultur und ihre Pflege Sorge zu tragen: Das betrifft unterschiedliche Bereiche, etwa den öffentlichen Raum, in dem wir leben, auch wenn es sich nicht um die ehrwürdigen Ruinen des antiken Rom handelt. Es geht um den Zutritt zu Museen, und immer häufiger sogar zu Kirchen, vor allem für junge und weniger bemittelte Menschen; dies betrifft vor allem die überhöhten Kosten des Entree-Billetts, ferner das Copyright, das den freien Umgang mit unserer Bildkultur ausbremst – bis hin zu unser beider Raffael-Monographien –, und weitere Stolpersteine. Raffaels Appell könnte nicht perfider pervertiert werden als durch ein Plakat der EU: Es kann nicht das Ziel der Rettung der Ruinen von Pompei sein, den Tourismus zu fördern.

Museumswerbung durch den Kaffeeshop verhöhnt seine Mahnung an den Papst. Ihm ging es mit seinem expliziten Aufruf an Leo X. zur Erhaltung und Erforschung der Antiken Roms nicht um eine Valorisierung, d. h. eine kommerzielle Aufwertung der Kultur. Wenn er den Einsturz eines antiken Gebäudes beklagt, weil man die Pozzuolanerde für neue Bauten darunter ausgraben wollte, ist das mittlerweile schon eine Metapher für den heutigen Umgang mit Kulturgütern.

Raffael hat einen Appell durch die Virtuosität seiner eigenen Kunst nachhaltig unterstrichen. Der Konsens, den die Veranstaltungen und Ausstellungen zu seinem 500. Todestag vor zwei Jahren (*die Pandemie hatte verhindert, dass die Veranstaltung schon im Jahr 2020 stattfand; Anm. d. Red.*) im ganzen westlichen Kulturkreis von Sankt Petersburg über Stendal bis London und über Dresden, Città di Castello bis Neapel demonstriert haben und immer noch weiter demonstrieren, zeigen, dass sein Aufruf auch nach 500 Jahren nicht tot, sondern weiter notwendig ist und Hoffnung generiert. ■

Raffaels Karrierestrategien

Von der Provinz über Florenz nach Rom
von Ulrich Pfisterer

Die Oscar-Verleihungen in Hollywood sind – wie unter einem Vergrößerungsglas – Lehrstücke für gelingende und scheiternde Erfolgsstrategien und Selbstdarstellungen. Dieses Jahr, zur 94. Prämierung, wählte Eva von Bahr, die in der Kategorie *Make-Up und Frisur* für den Film *Dune* nominiert war, ein Outfit des Schwedischen Designers Stefan Wahlberg: die Handtasche nach dem Kopf von Michelangelos David geformt, das Seidenkleid mit Raffaels Madonna im Grünen aus dem Kunsthistorischen Museum Wien in gleich sechsfacher Wiederholung bedruckt.

Deutlich wird hieran mehreres, das auch über 500 Jahre hinweg schon für Raffael mit zu bedenken ist: Auf dem roten Teppich – in einem Kontext höchster Konkurrenz – geht es um Aufmerksamkeit um jeden Preis, wobei die siegreiche Konstellation vorher nie wirklich vorherzusagen ist. Eva von Bahr hat den Oscar nicht bekommen – er ging an das wesentlich zurückhaltender gekleidete Team des Films *The Eyes of Tammy Faye*. Im Rückblick vergisst man freilich leicht, welche unterschiedlichen Optionen vor einer Entscheidung zur Wahl gestanden haben und welche Faktoren für den letztlich Erfolg eine Rolle spielten.

In der Kunstmetropole Florenz hat Raffael in seinen jungen Jahren keinen großen Auftrag an Land ziehen können. Dies scheint ein entscheidender Grund, warum Raffael – als er schon in Florenz lebte – den Auftrag für ein Altarbild für eine Privatkapelle in Perugia annahm.

Sieht man einmal von der Frage des Geschmacks ab, hat Eva von Bahr mit der Wahl ihres Kleides höchstes Anspruchsniveau zu signalisieren versucht. Es dürfte ihr darum gegangen sein, dass ihre Kunst der Nachahmung, Verschönerung und Fiktion in der Tradition Raffaels und Michelangelos steht, und zwar von beiden, denn Film-Make-Up ist eine Kunst des Plastischen und der Farbe. Ob Eva von Bahr die klassische Novelle zum Thema von Franco Sacchetti aus dem späten 14. Jahrhundert kannte, in der die Frauen von Florenz mit ihren Schminkkünste witzig als die besten Malerinnen geschildert werden, ist nicht bekannt.

Deutlich wird aber einmal mehr, dass allein die Werke von Raffael und Michelangelo über Jahrhunderte hinweg als Maßstab für vollendete Kunst funktionieren und bekannt geblieben sind – schon Leonardo da Vinci oder dann später Rubens und Rembrandt spielen in einer anderen Liga.

Genau darin besteht die wohl größte Herausforderung jeder Beschäftigung mit Raffael: Sein Tun und seine Werke erscheinen im Rückblick unweigerlich gefiltert durch 500 Jahre überwältigenden Ruhm. Dagegen versuche ich an vier Momenten im Leben Raffaels zu rekonstruieren, wie sich ihm selbst entscheidende Karriere-Herausforderungen darboten: Leben und Werk Raffaels erscheinen so nicht als gradlinige Karriere eines Genies, sondern als Hoffnungen, Unsicherheiten, Chancen und glückliche Entscheidungen. Deutlich wird allerdings auch, wie wenig wir gerade über diese Schlüsselmomente im Leben Raffaels wissen.

Florenz 1506

1502, mit 23 Jahren, war Raffael vermutlich nur halb zufrieden mit dem bislang Erreichten. Seit seinem ersten datierten Werk aus dem Jahr 1500 hatte er zwar sechs große Altartafeln



Prof. Dr. Ulrich Pfisterer, Direktor des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München

gemalt und den Auftrag für eine siebte gerade unterschrieben. Seine Preisvorstellung für diese Werke hatte er verfünffachen können. Allerdings kamen die Aufträge aus Città di Castello und Perugia. In der Kunstmetropole Florenz dagegen hatte Raffael noch keinen großen Auftrag an Land ziehen können. Dies scheint ein entscheidender Grund, warum Raffael den Auftrag für ein weiteres Altarbild für eine Privatkapelle in Perugia annahm – gegenüber der Familienkapelle der Oddi, für die er schon zuvor eine Altartafel gemalt hatte: Denn der Auftrag der Atalante Baglione eröffnete die Chance für ein erzählendes Altarbild, keine Madonna mit Heiligen. Raffael erkannte, dass sich die Gelegenheit zu einem künstlerischen und kunsttheoretischen Demonstrationsstück bot, das weniger die Auftraggeberin als das Kunstpublikum in Florenz beeindrucken sollte.

Raffaels Auftrag scheint zunächst auf eine *Beweinung Christi* gelaute zu haben – da die Trauer der Gottesmutter eine Parallele zu Atalante eröffnete, die ihren Sohn in einer Familienfehde verloren hatte. Mehrere, teils weit ausgearbeitete Zeichnungen

bezeugen Raffaels Überlegungen zu diesem Thema. Dann muss jedoch etwas Einschneidendes passiert sein: Raffael verwarf alles bisher Erarbeitete und wechselte zu einem anderen Sujet, einer *Grabtragung Christi*.

Eine so weitreichende thematische Änderung ließ sich nicht ohne Einwilligung der Auftraggeberin durchführen, dürfte aber kaum von Atalanta Baglioni ausgegangen sein, sondern von Raffael selbst. Denn nur so ließ sich das Gemälde besonders gut als Demonstrations- und Werbestück für den jungen Maler nutzen. Das ausgeführte Gemälde verbindet eine nur auf den ersten Blick friesartige Komposition mit zwei sich kreuzenden, teils auseinander, teils aufeinander zu strebenden Richtungsvektoren und Figurengruppen: Drei Männer heben unter großer Kraftanstrengung und begleitet von Johannes d. E. und Maria Magdalena den toten Christus über mehrere Felsstufen nach links hinten in die Grabeshöhle hinauf. Nach rechts sinkt Maria ohnmächtig in die Arme ihrer drei Begleiterinnen zurück, über ihnen ist Golgatha mit den drei Kreuzen zu sehen.

Für diese neue Bildidee hatte Raffael antike Sarkophagreliefs mit der Heimtragung des toten Meleager studiert – eine Szene, die bereits Leon Battista Alberti in seinem Malertraktat von 1435/36 als exemplarisch empfohlen hatte, ganz abgesehen davon, dass Meleager in der spätmittelalterlichen Auslegungstradition als Sinnbild für Christus gedeutet wurde. Diese antike Referenz verband Raffael nun demonstrativ mit einigen wenigen anderen interpikturalen Bezügen.

Die zeitgenössischen Betrachter hätten sich zum einen an einen Kupferstich von Andrea Mantegna aus den 1470er Jahren erinnert gefühlt, bei dem die Felshöhle, die Trägerfigur links und die abgetrennte Gruppe der Marien rechts gut vergleichbar er-

scheinen. Mantegna war der berühmteste Künstler Italiens um 1500, diese Druckgraphik zu Beginn des 16. Jahrhunderts so geschätzt, dass sie um 1509 von Giovanni Antonio da Brescia seitenverkehrt nachgestochen wurde. Raffael hatte Mantegnas toten Christus mit seinen Trägern und den beiden klagenden Frauen zudem in



Raffael erhielt den Auftrag, in Perugia ein erzählendes Altarbild zu schaffen und entschied sich nach anderen Vorüberlegungen für eine *Grabtragung Christi*. Dieses Gemälde ließ sich besonders gut als Werbestück für den jungen Maler nutzen und nutzte so seiner Karriere.

sein (heute verlorenes, nur in Kopie erhaltenes) Skizzenbuch kopiert.

Mantegnas lockere Bilderzählung wurde von Raffael freilich nicht nur in ihrer dramatischen Interaktion verdichtet und räumlich in die Tiefe entfaltet. Raffaels Figuren rekurrieren zudem eindeutig auf Werke Michelangelos: Der tote Christus entspricht bis in die Kräuselung der Barthaare und Haltung der Finger an der herabhängenden Hand dem spektakulären Christus der *Pietà*-Gruppe, die Michelangelo in Rom für die Grabkappelle eines französischen Kardinals in S. Petronilla neben Alt-St. Peter um 1497/1500 geschaffen hatte.

Diese war dort – anders als heute in St. Peter – so tief aufgestellt gewesen, dass man von oben auf den schönen jugendlichen Christus-Körper herabblicken konnte. Die kniende Begleiterin Mariens, die von unten die Muttergottes stützt und dazu Oberkörper und Arme nach hinten dreht, scheint mit Michelangelos kompliziert bewegter Maria auf dem um 1504/06 entstandenen *Tondo Doni* wetteifern zu wollen. Die ungewöhnliche Idee schließlich, dass die Träger den toten Christus rückwärts über Steinstufen zum Grab hinaufheben, hatte Michelangelo in seiner unvollendeten Grabtragung von 1500/01 entwickelt. Allein die innig aufeinandergelegten Hände von Maria Magdalena und Christus scheinen ein Motiv aus Peruginos Florentiner *Beweinung* weiterzuentwickeln.

Bei diesen Bezügen geht es nun nicht darum, ‚Vorbilder‘ aufzeigen – das bräuchte Raffael nicht und könnte er auch viel besser verschleiern. Vielmehr wollte Raffael im Gegenteil ganz bewusst auf diese anderen Werke als Referenzgrößen verweisen. Er setzt sich in der *Pala Baglioni* demonstrativ mit der Antike, mit Mantegna, Michelangelo und Perugino auseinander, um seine Position in einer der wichtigsten kunsttheoretischen Debatten der Zeit über richtige Nachahmung zu verdeutlichen.

Raffael rekurriert nicht auf möglichst viele verschiedene schöne Vor-

Raffael rekurriert bei der *Grabtragung* nicht auf möglichst viele Vorbilder, sondern nur auf den oder die besten antiken und modernen Künstler. Raffaels annähernd quadratisches Altarbild erfüllte zudem alle Anforderungen an ein Ereignisbild wie sie erstmals Leon Battista Alberti entwickelt hatte.

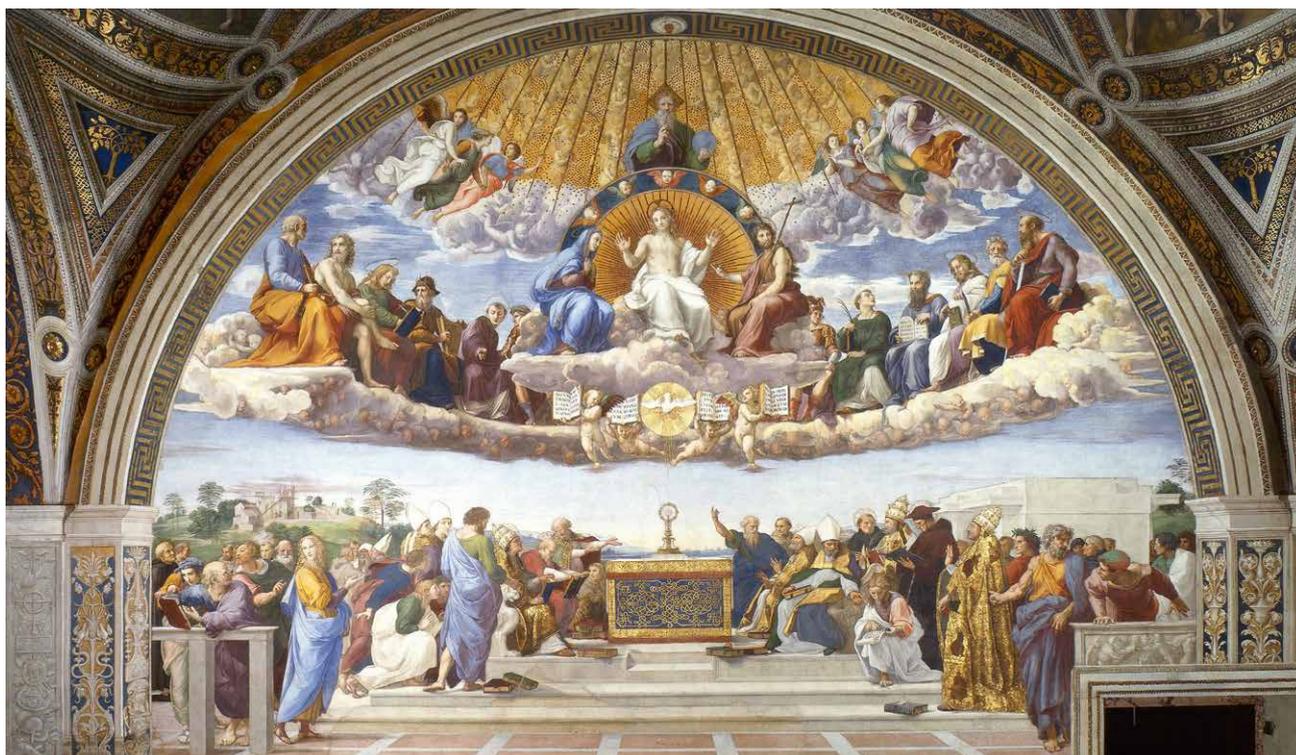


Bild: Wikimedia Commons, Public Domain

Bei der *Disputa* – der Versammlung der Theologen und sicher dem wichtigsten Fresko der *Stanza della Segnatura* – war das heute so selbstverständlich erscheinende zentrale Element der Hostie als der Realpräsenz Christi auf Erden offenbar nicht von Anfang an geplant.

bilder, sondern nur auf den oder die besten antiken und modernen Künstler. Raffaels annähernd quadratisches Altarbild erfüllte zudem – das wurde stets erkannt und betont – beispielhaft alle Anforderungen an ein Ereignisbild (*[h]istoria*), wie sie erstmals Leon Battista Alberti 1435/36 in seinem Traktat über die Malkunst entwickelt hatte.

Erst die These eines Demonstrationsstückes erlaubt auch, einen außergewöhnlichen Typ von Zeichnung zu verstehen, den Raffael zum ersten und offenbar einzigen Mal für den Entwurfsprozess der *Pala Baglioni* entwickelt zu haben scheint: Studierte er die Bildfiguren doch nicht nur bekleidet und als Akte – wobei er zu diesem Zeitpunkt noch mit zahlreichen zeichnerischen Schwächen bei den Anatomien zu kämpfen hatte. Raffael ging einen Schritt weiter. Zwei Blätter zeigen Figuren sogar auf der Ebene der Skelette.

Bemerkenswert sind diese von der Forschung stets als eigenhändig anerkannten Zeichnungen wegen ihres offensichtlichen Dilettantismus. Raffael hatte weder tiefere Kenntnisse des menschlichen Knochenbaus noch dürften ihm dieses Vorgehen wirklich geholfen haben, seine Bild-

figuren zu verbessern. Es scheint, als hätten diese Zeichnungen vor allem dazu dienen sollen, einem kritischen Publikum, das etwa von Leonardos anatomischen Studien wusste, vorzuführen, dass auch Raffael die Anatomie auf einem vergleichbaren Niveau beherrschte.

Kein Zufall dürfte sein, dass ausgerechnet wieder Leon Battista Alberti ein Entwurfsverfahren beschreibt, das eben mit den Knochen beginnt: „Man stelle sich – sollen Lebewesen gemalt werden – zuerst die unter der Oberfläche liegenden Knochen vor und weise ihnen ihre Lage zu [...]. In der Folge kommt es darauf an, dass die Nerven und Muskeln genau an den Orten sitzen, wo sie hingehören, und am Ende wird man dafür sorgen, dass die Knochen und Muskeln mit Fleisch und Haut umkleidet sind.“

Bei den beiden Skelett-Zeichnungen Raffaels handelt es sich jedenfalls nicht um wirklich notwendige, praktische Entwurfsstudien, sondern um eine neue, experimentelle Form von kunsttheoretischen Demonstrationsstücken in der Werkstatt, die eben vor allem im Diskussionskontext von Florenz, nicht Perugia, Sinn machten und die Raffael später sofort wieder aufgeben sollte.

Das Resultat der demonstrativen Anstrengung und des Ringens um Aufmerksamkeit, die Raffael mit der *Pala Baglioni* unternommen hatte, ließ nicht jedenfalls lange auf sich warten. 1507, wenn nicht noch im Laufe des Jahres 1506, erhielt er end-

Bei den beiden Skelett-Zeichnungen Raffaels handelt es sich nicht um notwendige, praktische Entwurfsstudien, sondern um eine neue, experimentelle Form von kunsttheoretischen Demonstrationsstücken in seiner Werkstatt.

lich einen Auftrag für ein Altarbild in Florenz. Dieses konnte er aber nicht fertigstellen, denn es eröffneten sich gleich neue Chancen in Rom.

Rom 1508/09

Raffael wechselt in der zweiten Hälfte des Jahres 1508 nach Rom. Angesichts der spektakulären und unglaublichen

schnellen Folge an Fresken und Gemälden, die hier in den nächsten Jahren vor allem im Vatikanpalast entstehen, ist häufig die Rede davon, Papst Julius II. habe Raffael in seine Dienste gerufen. Angesichts der tatsächlichen Indizien und Quellen spricht aber eigentlich alles gegen diese Vorstellung. Raffael scheint vielmehr auf eigenes Risiko hin Florenz verlassen zu haben, um in Rom einen Fuß in die Tür der großen päpstlichen Aufträge zu bekommen.

Sicher ist, dass die Ausmalung der Stanzen zu diesem Zeitpunkt bereits an drei erfahrene, in Rom bewährte Maler-Teams vergeben war: an Perugino, Sodoma und Peruzzi. Das ist ein naheliegenderes Verfahren, wenn man als Papst möglichst schnell neue Räume beziehen möchte. Alle Teams hatten bereits mit der Freskierung der Decken der drei Stanzen begonnen. Als Raffael eintrifft, heuert er offenbar als Mitarbeiter bei Sodoma an. Große Erfahrung in der Freskomalerei bringt er nicht mit. Aber Raffael hat bereits für Pinturicchio die Ausmalung der Libreria Piccolomini am Sienerer Dom Entwurfszeichnungen gefertigt.

Möglicherweise ist es diese Kompetenz, die Raffael als Mitarbeiter für Sodoma interessant macht. Möglicherweise wird Raffael zudem von Bramante protegiert – denkbar wäre aber auch eine Empfehlung durch Michelangelo, der seit 1508 wenige hundert Meter weiter in der Sixtinischen Kapelle arbeitet und zu dem Raffael in Florenz in engerem Kontakt gestanden haben muss.

Wenn Raffael also nicht triumphal nach Rom berufen wurde, dann schaffte er es doch im Laufe eines knappen halben Jahres, durch seine Begabung als Entwerfer und Zeichner, aber wohl auch durch sein zuverlässiges Arbeitstempo zuerst Sodoma und alle anderen in den Stanzen Arbeitenden auszustechen und dann alle drei Räume der Reihe nach selbst auszuführen. Außerdem legen die Vorzeichnungen nahe, dass Raffael seine Ideen in engem Kontakt mit theologischen und humanistischen Beratern entwickelt haben muss. Anders wäre kaum zu verstehen, dass bei der sogenannten *Disputà* – der Versammlung

der Theologen und sicher dem wichtigsten Fresko der *Stanza della Segnatura* – das heute so selbstverständlich erscheinende zentrale Element der Hostie als der Realpräsenz Christi auf Erden offenbar nicht von Anfang an geplant gewesen war.

Und noch ein Indiz gibt es, dass Raffael nach seiner Ankunft in Rom engen Kontakt mit den gelehrten Kreisen der Kurie suchte: Seine sechs überlieferten Gedichte sind allesamt auf Vorzeichnungen für die *Stanza della Segnatura* notiert. Nur zu Beginn seiner Arbeiten im Vatikanpalast empfindet Raffael die Notwendigkeit, durch Dichten seine Zugehörigkeit zu intellektuellen Kreisen zu demonstrieren. Zu den Anforderun-

Alle sechs überlieferten Gedichte Raffaels sind allesamt auf Vorzeichnungen für die *Stanza della Segnatura* notiert. Zu Beginn seiner Arbeiten im Vatikanpalast empfindet Raffael die Notwendigkeit, durch Dichten seine Zugehörigkeit zu intellektuellen Kreisen zu demonstrieren.

gen an die eigene Karriere zählte damals wie heute das richtige soziale Netzwerk. Der Dichter Raffael scheint eine weitere Reaktion auf eine solche Karriere-Herausforderung.

Rom 1514

Die vielleicht größte Herausforderung für ein Verständnis Raffaels stellt freilich nicht seine Tätigkeit als Maler, als Dichter, als Zeichner für Druckgraphiken oder als Erforscher der antiken Monumente Roms dar, sondern sein Beitrag als Architekt des neuen Roms. Das ist kein Nebenaspekt, wie es vielleicht heute scheinen könnte, wo Raffael vor allem als Maler bekannt ist. Ganz im Gegenteil wird Raffael nach seinem Tod 1520 in einer Reihe von Gedichten ausschließlich als Architekt oder aber als Architekt und Antiquar gerühmt. Zu diesem Zeitpunkt wurde die soziale Stellung eines rein geistig für den Entwurf zuständigen

Architekten immer noch häufig höher eingeschätzt als die eines mit den Händen arbeitenden Malers.

Am 1. Juli 1514 berichtete Raffael jedenfalls selbst seinem Onkel in Urbino, dass er von nun an auch zuständig sei für den Neubau von St. Peter, nämlich als Nachfolger des am 11. oder 12. März verstorbenen Bramante. Am 1. August 1514 folgt das offizielle Ernennungs-Breve Leos X., das die Entscheidung damit begründet, dass noch Bramante selbst Raffael empfohlen und dieser zudem seine Eignung durch ein „Modell“ und eine Darlegung der anstehenden Bauaufgaben unter Beweis gestellt habe.

Es geht um die Leitung der größten Baustelle der Christenheit mit neuen Herausforderungen an allen Ecken und Enden. Nun wird für Raffael in keiner Quelle eine architektonische Ausbildung erwähnt. Seit 1511 ist er wohl dabei gewesen, eine Loggia am Tiber und den Marstall für die Villa des Bankiers Agostino Chigi zu erbauen. Seit 1512 errichtete er zudem die Grabkapelle Chigis an S. Maria del Popolo. Wie immer man diese Bauaufgaben einschätzt: Mit St. Peter hat das weder in Größe noch Anspruch etwas zu tun.

Wie kann es sein, dass Raffael dieses Amt erhielt und was bedeutet das für unsere Vorstellung von seiner Rolle als Architekt?

Zunächst einmal sind unter den über 600 erhaltenen Zeichnungen Raffaels höchstens zehn, die zweifelsfrei mit Bauprojekten, nicht Bild-Architekturen oder Antiken-Aufnahmen, in Verbindung zu bringen sind. Das mag damit zusammenhängen, dass gerade bei architektonischen Entwürfen die präzise Ausarbeitung Mitarbeitern überlassen wurde. Verweisen lässt sich auch auf den Fall Bramantes, von dem die meisten Zeichnungen ebenfalls verloren sind.

Gleichwohl hätte die neue Präzision bei der Planung von Bauprojekten mit Beginn des 16. Jahrhunderts zu einer erhöhten Anzahl von Zeichnungen führen müssen und Raffaels Ruhm gerade als Architekt um die Zeit seines Todes doch eigentlich dazu, dass solche Zeichnungen besonders begehrt und geschätzt wurden?

Möglicherweise war den Beratern des Papstes von Anfang klar ist, dass Raffael zusätzliche architektonisch-technische Kompetenzen braucht! Er wurde wohl nur für Entwürfe, aber vor allem wegen seiner Fähigkeit, eine große Werkstatt zu organisieren, eingestellt.

Auch die wenigen zeitgenössischen Quellen, die Raffaels Namen in Verbindung mit Bauprojekten nennen, bezeichnen ihn erstaunlicherweise nicht direkt als deren Architekten oder Entwerfer. Das Testament des Agostino Chigi besagt nur, dass Raffael und ein Goldschmied das Vorhaben der Grabkapelle Chigis „gut kennen“ würden. Und ein Gedicht von 1519 auf die im Bau befindliche *Villa Madama* des Papstes verweist zwar zweimal auf Raffael, allerdings als „neuen Apelles“, also in seiner Eigenschaft als Maler.

Zu denken gibt weiterhin, dass Leo X. neben Raffael, mit gleichem Gehalt und gleichen Befugnissen, auch noch den greisen, 80-jährigen Fra Giocondo als Leiter der Baustelle von St. Peter berief, dazu den erfahrenen, 70-jährigen Hofarchitekten der Medici, Giuliano da Sangallo, als „Administrator und Mithelfer des Werkes“ mit gleicher Bezahlung, außerdem Baldassare Peruzzi, allerdings mit wesentlich geringerem Lohn auf Monatsbasis. Dazu kam die Ernennung des römischen Bauunternehmers Giuliano Leni zum „kaufmännisch-verwalterischen Leiter“, ein Amt, das es so bislang nicht gegeben hatte – neben Raffael also vier weitere Leitungs-Personen. Diese Reformen der Bauhütte von St. Peter unter Leo X. zielten durch die Trennung von Entwurfs- und Verwaltungstätigkeiten auf eine Effizienzsteigerung, wie man sie auch bei anderen Großbaustellen der Zeit findet, etwa bei den Domen in Florenz und Mailand, nicht aber in diesem Umfang.

Auch wenn man Raffael zutraut, Ideen und Entwürfe zu Fassaden, Grundrissen und Ornamentik zu liefern, bleibt doch schwer vorstellbar, wie und wann er sich das unabdingbare Wissen in konstruktiv-technischer Hinsicht vor allem für Kuppel und gewölbtes Landhaus hätte aneignen sollen? Dass ihm diese neue Herausforderung offenbar nicht leichtfiel, könnte ein leider nur fragmentarisch lesbarer Bericht des Ferrareser Gesandten vom 17. September 1519 andeuten, mit dem dieser seinen Herrn, den Herzog Alfonso d'Este, wieder einmal vertrösten musste, da Raffael ein bestelltes Gemälde seit Jahren nicht ablieferte.

Die Begründung des Botschafters eröffnet, selbst wenn bis zu einem gewissen Grad aus Erklärungsnot heraus erfunden, einen erstaunlichen Einblick. Es heißt dort, die Ausführung verzögere sich, „weil so herausragende Menschen alle melancholisch sind. Und [Raffael] spürt dies umso mehr, da er mit dieser Architektur [offenbar St. Peter] beauftragt ist und den Bramante geben muss [...]“.

Dürfen wir das so verstehen, dass Raffael 1514 in ein Amt berufen wird, das ihn dann teils überfordert? Und dass den Beratern des Papstes von Anfang klar ist, dass Raffael zusätzliche architektonisch-technische Kompetenzen braucht? Dass Raffael möglicherweise nur für Entwürfe, aber vor

allem wegen seiner Fähigkeit, eine große Werkstatt zu organisieren, eingestellt wird? Und dass hier Raffael nicht eine Stellung angestrebt hat, sondern sein Ruhm zu diesem Zeitpunkt dafür gesorgt hat, dass ihm eine weitere, ganz neue Aufgabe zufällt?

Rom 1520

Während der abschließenden Arbeiten an der *Transfiguration* erkrankte Raffael um den 28. März 1520 an einem Fieber. Noch vier Tage zuvor war er für den Kauf eines neuen Baugrundstücks bei einem Notar persönlich anwesend gewesen. Am 6. April kurz nach 22 Uhr – dem Karfreitag des Jahres 1520 und dem gleichen Tag (oder dem vorausgehenden Tag), an dem der Urbinat 37 Jahren zuvor, 1483, geboren worden war – stirbt Raffael in seinem Haus an der Piazza Scossacavalli beim Vatikan. Am nächsten Tag wird er im Pantheon bestattet. Eine ganze Reihe von Nachrichten und Gedichten auf seinen Tod rufen die Parallele zum Tod Christi am Karfreitag auf. Selbst ein einige Tage zuvor aufgetretener Riss in einer Wand des Vatikanischen Palastes wird im Nachhinein darauf gedeutet, dass sich bei Raffaels Sterben wie bei demjenigen Christi die „Steine/Erde aufgetan“ habe (Mt 27, 51).

An Explizitheit nicht zu überbieten ist die Wendung, mit Christus sei



Bild: Nono vif / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

Im Pantheon in Rom wurde Raffael 1520 begraben: Für diese Kirche hatte er – so berichten die Quellen im Nachhinein, denn ein Testament ist nicht erhalten – ein erstaunlich hoch dotiertes Legat von 2.100 Dukaten hinterlassen.

der „Gott der Natur“, mit Raffael der „Gott der Kunst“ gestorben. Auch einige Autoren, die das Alter des Urbinaten falsch mit 33 bzw. 34 Jahren angeben, hatten offenbar den angeblich in diesem Alter gekreuzigten Christus vor Augen. Wenn dann Vasari 1550 berichtet wird, dass der Urbinate vor seinem letzten fast fertiggestellten Gemälde der *Transfiguration* aufgebahrt worden sei, dann verdichtet dies die Idee von Raffaels Christusangleichung in einem hochsymbolischen, einprägsamen Bild. Nicht erst das 19. Jahrhundert wird diese Szene in zahlreichen Gemälden festhalten. Als 1609 der „neue Raffael“, Annibale Carracci, mit 49 Jah-

katen hinterlassen. Zum Vergleich: Für das Monument des 1523 verstorbenen Papstes Hadrian VI. wurden 1.000 Dukaten vorgesehen. Dieses Geld sollte dazu dienen, eine Kapelle architektonisch herzurichten und auszustatten, eine Madonnenstatue wohl nach Entwurf Raffaels auf dem Altar aufzustellen und ihn dort zu bestatten.

Raffael war als reicher Mann gestorben, nicht die umfangreichen Geldmittel stehen hier zur Diskussion. Wohl aber die Idee einer Kapelle im Pantheon, das vor ihm noch kein Künstler als letzten Ruheort gewählt hatte. Die wenigen früheren Grabmäler von Malern und Bildhauern in Rom, von Gentile da Fabriano, von Fra Angelico, Andrea Bregno oder den Brüdern Pollaiuolo waren im Anspruch nicht vergleichbar. Allein die Grabkapelle des 1506 verstorbenen Andrea Mantegna in Mantua lässt sich als ähnlich ambitioniertes Projekt anführen.

Dass Raffael das Pantheon, nicht unbedingt die populärste Marien-Kirche zu diesem Zeitpunkt, wählte, ist vor allem aus seiner Beschäftigung mit dem antiken Rom und dessen Bauten – darunter prominent das Pantheon – zu verstehen. Im Zentrum der antiken Stadt, im idealen Rundbau und zugleich in einer Kirche der von ihm verehrten Gottesmutter – und mit einer prominenten Lukas-Ikone – will er bestattet werden. Wann genau dann die neue Marmor-Rahmung der Ädikula, wann genau die Marmorstatue der Madonna mit Kind und die Grabinschrift für Raffael angebracht wurden, ist unbekannt – jedenfalls wurde 1523 das Monument schon besichtigt.

All dies zeigt, dass sich Raffael schon seit längerem – nicht erst wenige Tage vor seinem Tod – mit der Frage seiner Grabstätte beschäftigt haben muss. Idee und Arrangement sind zu außergewöhnlich und durchdacht für eine Fieber-Phantasie kurz vor dem Ableben. Mindestens dreierlei lässt sich aus diesen Überlegungen folgern: Für Raffael kam – erstens – sein Tod nicht ganz überraschend. Nach den Lebenszyklus-Vorstellungen der Zeit verstarb Raffael mit 37 Jahren nicht besonders jung. Der Höhe- und Wendepunkt im Leben eines Mannes galt mit 35 Jahren erreicht. Raffael als Karrierestrategie hat sich schon vor

April 1520 seit einiger Zeit Gedanken über seine Grablege gemacht.

Zweitens sind Ort und Form dieser Kapelle als doppelte Referenz an die Antike zu verstehen und zugleich schreibt sich Raffael selbstbewusst mit seinem Monument in die Ewigkeit Roms ein. Bei aller Verehrung der Maria und Sorge um das eigene Seelenheil reklamiert Raffaels Grabkapelle dabei eine ganz neue Größe und Aufmerksamkeit. Schließlich zielt – drittens – kein Gemälde des Malers selbst, sondern die antikische Madonnenstatue den Altar. Anders gesagt: Raffaels Maßstab war die antike Kunst, sein doppeltes Projekt galt der Rekonstruktion des antiken Roms und einer Anhebung der modernen Kunst auf das Niveau der Antike. Die Lektion, wie man sich dauerhaften Künstler Ruhm sichert und welche Rolle ein solches Grabmonument dabei spielte, hatte Raffael zu dieser Zeit vollkommen gelernt.

Dass dann 1536 Baldassare Peruzzi, Perino del Vaga, Giovanni da Udine und weitere Künstler neben Raffael bestattet werden wollten, dass sich bei Raffaels Grab 1543 eine Bruderschaft der *Virtuosi dell'arte* konstituieren und seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Idee eines Pantheons berühmter Künstler und Geistesgrößen allgemein entwickeln sollten, war für Raffael selbstverständlich nicht vorherzusehen. Doch signalisiert auch dies, dass durch Raffael ein neues Bewusstsein dafür entstanden ist, wie man sich als berühmter Künstler verewigt.

Das Resultat reicht bis zum roten Teppich der Oscar-Verleihung in Hollywood. Raffaels Karriere – im Rückblick ein kometenhafter Ruhm zumindest bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts – lässt sich nicht als geradliniger Weg und immanente Entwicklung einer genialen Künstlerpersönlichkeit verstehen. Die interessante Leistung Raffaels liegt vielmehr auch darin, zu entscheidenden Momenten seines Lebens, als die Optionen offen und der weitere Fortgang unvorhersehbar war, mit aller Energie vorteilhafte Karriereentscheidungen getroffen, Aufmerksamkeit erzeugt und die richtigen sozialen Netzwerke bedient zu haben. Damit bereitet er wesentlich das moderne Kunstsystem vor. ■

Ort und Form der Grabeskapelle für Raffael im Pantheon sind sicher als doppelte Referenz an die Antike zu verstehen. Und zugleich schreibt sich Raffael selbstbewusst mit seinem Monument in die Ewigkeit Roms ein.

ren in Rom starb, sollte er ebenfalls im Pantheon bestattet und zuvor nun tatsächlich vor seinem letzten Werk, einer Verspottung Christi, aufgebahrt werden.

Allein für Raffael berichten die über 20 zeitnahen Quellen zu seinem Tod mit keinem Wort von einer solchen Inszenierung. Vor Vasaris Bericht 1550 sind auch keine anderen Künstler-Exequien bekannt, bei denen die Werke – oder gar das letzte Werk – präsentiert worden wären. Und eine solche programmatische Aufbahrung scheint angesichts der kurzen Zeit von im Prinzip nur einem halben Tag, bevor Raffael schließlich beerdigt wurde, auch wenig wahrscheinlich.

Über Vasaris erfundene Aufbahrungsgeschichte wurde erstaunlicherweise ein anderer, gut bezeugter und viel überraschenderer Umstand nicht weiter thematisiert: dass Raffael bereits am nächsten Tag im Pantheon seine letzte Ruhe fand. Für diese Kirche hatte er – so berichten die Quellen im Nachhinein, denn ein Testament ist nicht erhalten – ein erstaunlich hoch dotiertes Legat von 2100 Du-

Danket dem Herrn, denn seine Güte währet ewiglich.“ Mächtig und doch fein klingt Heinrich Schütz’

Vertonung des Psalms 136 durch den Saal der Katholischen Akademie. Der Dirigent Hansjörg Albrecht, seit 2005 künstlerischer Leiter des Münchener Bach-Chors, hatte das Stück als Auftakt der Veranstaltung am 8. November 2022 anlässlich des 350. Todestags des Komponisten ausgewählt. Selbst im Dresdner Kreuzchor großgeworden, hat Albrecht Schütz quasi mit der musikalischen Muttermilch aufgesogen.

Und doch war er bei der neuerlichen Beschäftigung mit dem *Vater der deutschen Musik* (so ein Filmtitel aus dem Jahr 2015) wieder überrascht, „wie modern Schütz deutsche Texte in Töne setzt“. Das merkte man auch bei der Aufführung von sechs seiner *Kleinen geistlichen Konzerte*, die Albrecht an der Truhenorgel gemeinsam mit der ausdrucksstarken Mezzosopranistin Tamara Obermayer, der Cellistin Anja Fabricius und dem Kontrabassisten Thomas Hille zu Gehör brachte.

1585 – 100 Jahre vor Bach und Händel – geboren, erhält Heinrich Schütz seine längst nicht nur musikalische Ausbildung am hessischen Hof in Kassel. Doch die wesentlichen Impulse bekommt er jenseits der Alpen. Drei Jahre studierte er am Markusdom in Venedig, damals das „Zentrum der musikalischen Innovation“, so Hansjörg Albrecht. Die dort auf verschiedenen

Emporen praktizierte Mehrchörigkeit prägte ihn sein Leben lang. Unterrichtet wurde er vom großen Giovanni Gabrieli, in dem Schütz seinen „einzigsten musikalischen Lehrmeister“ sah.

Nach dessen Tod kehrt er nach Deutschland zurück, wird bald Kapellmeister am sächsischen Hof in Dresden und bleibt es formal bis zu seinem Tod. Die erste Zeit wird zusehends überschattet vom Dreißigjährigen Krieg, der auch die musikalischen Möglichkeiten der Hofkapelle immer stärker einschränkt. Berührend war es da – auch angesichts des Kriegs in der

Ukraine – die berühmte Motette *Verleih uns Frieden gnädiglich* aus der *Geistlichen Chormusik 1648* zu hören, dem Jahr des Westfälischen Friedens, der dem Dreißigjährigen Krieg ein Ende setzte.

Glanzlichter für Schütz waren die beiden zweijährigen Aufenthalte am Königshof in Kopenhagen, wo er für die (leider verlorene) Musik bei zwei großen Hochzeitsfesten sorgen sollte. Überhaupt sei Schütz nach Hansjörg Albrecht ein „Netzwerker par excellence“ gewesen, der unzählige Kontakte in ganz Europa pflegte. Insgesamt reicht sein Werk von den frühen italienischen Madrigalen über die großen deutschen Psalm-Zyklen und erstaunlich vielen lateinischen Motetten bis zu drei Passionen.

Als Heinrich Schütz am 6./16. November (je nachdem, ob man den

julianischen oder gregorianischen Kalender nimmt) 1672 im damals immens hohen Alter von 87 Jahren gestorben war, wurde er bald darauf in der Dresdner Frauenkirche beige- setzt. Auf seiner Grabplatte stand zu lesen: „Saeculi sui musicus excellentissimus“, der hervorragendste Musi-

Der Vater der deutschen Musik

Ein Abend zum 350. Todestag des Komponisten Heinrich Schütz

ker seines Jahrhunderts. Auch wenn er später fast in Vergessenheit geraten wäre, heute ist klar, dass eine deutsche Kirchenmusik ohne Heinrich Schütz nicht denkbar ist.

Für Hansjörg Albrecht ist Schütz „einer der modernsten Köpfe seiner Zeit“. Zudem habe er als einer der ersten Tonsetzer „auch aus sich selbst heraus komponiert“ und nicht bloß Auftragsarbeiten geschrieben. Große Verdienste um seine Wiederentdeckung hätten sich im 19. Jahrhundert Felix Mendelssohn-Bartholdy, Johannes Brahms und auch Franz Liszt erworben.

Durch die Gründung von Schütz-Gesellschaften in der halben Welt, die Neuausgaben seiner Werke und eine Gesamteinspielung auf Tonträger seien nun „die Türen geöffnet“ für die Wiederbelebung einer Musik, deren Bedeutung für die Musikgeschichte an der Schwelle von der Renaissance zum Barock gar nicht überschätzt werden könne. Wie zur Bestätigung erklang als Coda des Abends die prächtige vierchörige Vertonung des letzten Psalms *Alleluja! Lobet den Herrn*. ■



Foto: Christoph Spätner / Wikimedia Commons, Public Domain



Heinrich Schütz (1585–1672): Vater der deutschen Musik (li.). Rechts: Hansjörg Albrecht, Leiter des Bachchors, mit dem Kontrabassisten Thomas Hille, der Cellistin Anja Fabricius und der Mezzosopranistin Tamara Obermayer.

Meister Eckhart heute

Übersetzen, übertragen, neu entdecken

Die Tagung mit dem Titel *Meister Eckhart heute. Übersetzen, übertragen, neu entdecken* bot – schon zum siebten Mal in Zusammenarbeit zwischen der Katholischen Akademie in Bayern und der Meister-Eckhart-Gesellschaft – aktuelle Einblicke in Werk und Wirkung Meister Eckharts. Vom 25. bis zum 27. März 2022 trafen sich, seit 2019 erstmals wieder in Präsenz, rund 50 Fachwissen-

schaftler und Expertinnen sowie interessierte ‚Laien‘, um neue Aspekte der Eckhartforschung zu diskutieren. Im Zentrum stand der Versuch, die Gedanken des spätmittelalterlichen Mystikers für heute fruchtbar zu machen. Lesen Sie im Nachgang eine Zusammenfassung zentraler Aspekte der Tagung, die im Onlineteil durch die Zusammenfassungen aller Referate vertieft wird.

Aktualität Eckharts und Forschungsaufgaben

Erster Meister-Eckhart-Forschungspreis verliehen von Freimut Löser

Vier thematische Ansatzpunkte waren die Leitlinien unserer Tagung:

1. Entdeckungen von neuen Handschriften und neuen Texten hatten das Corpus Eckharts in den letzten Jahren erweitert. Aber was ist überhaupt das Corpus seiner Werke und wie lässt sich dieses Corpus vermitteln und erschließen?

2. Wie lässt sich Eckhart in die heutige Sprache übersetzen und was ergibt sich aus dem Blick auf die Übersetzung Eckhartscher Werke für die Interpretation dieser Werke? Wie lässt sich Meister Eckhart vor dem Hintergrund der Neuentdeckungen der letzten Jahre neu bewerten, und betreffen diese Entdeckungen nur Überlieferungsfakten oder auch inhaltliche Fragestellungen, die bisher eher im Verborgenen geblieben waren?

3. Wie ist vor diesem Hintergrund der Status der Erschließung seiner Werke im digitalen Zeitalter zu bewerten?

4. Dabei wurde auch die Frage nach der Übertragbarkeit seiner Lehre gestellt. Diese betraf schon das Spätmittelalter, wo man sich mit ihm auseinandersetzte, sie betrifft aber gerade auch unsere eigene Gegenwart.

Begrüßung, Aktualität Eckharts, Rückblick

Als Präsident der Meister-Eckhart-Gesellschaft konnte ich alle Anwesenden nach der pandemiebedingten Tagungspause besonders herzlich begrüßen. Insbesondere galt mein Gruß einer Teilnehmerin aus der Ukraine und ich musste daran erinnern, dass Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus Russland nicht anreisen konnten. Schon in dieser Begrüßung blitzte die Aktualität Eckharts erstmals auf:

In der Predigt Deutsche Werke 7 (*Populi eius qui in te est, miseraberis = herre, des volkes, daz in dir ist, des erbarme dich*) bezieht sich Eckhart anfangs auf Lukas 7,50, gibt dies – wenigstens in der Edition Josef Quints – zuerst in lateinischer Sprache so wieder: *vade in pace*, übersetzt es aber nicht so, wie wir das kennen „gehe hin in Frieden“ oder „mit Frieden“, sondern mit einer sehr aparten Wendung. Seine mittelhochdeutsche Übersetzung von Lukas 7,50 lautet: *vade in pace, ganc in den vride*; seine ureigenste Interpretation des göttlichen Friedens wird dabei erst durch einen übersetzungstechnischen



Prof. Dr. Freimut Löser, Präsident der Internationalen Meister-Eckhart-Gesellschaft

Kniff und erst im Deutschen möglich gemacht: *in pace* wird unmerklich und im Deutschen unhörbar, wie in zwei wichtigen Handschriften der ‚*Vetus latina*‘, verschoben zu *in pacem*, denn Eckhart fragt nicht, wo man sein soll (mit dem lateinischen Ablativ), sondern wohin man laufen soll (mit dem lateinischen Akkusativ): in den Frieden hinein.

Und dann erläutert er: ‚*Unser Herr sprach zu der Frau: „vade in pace, geh in den Frieden“ (Luk. 7,36/50). Es ist gut, wenn man vom Frieden zum Frieden kommt, es ist löblich; trotzdem ist es mangelhaft. Man soll laufen in den Frieden, man soll nicht anfangen im Frieden. Gott will sagen: Man soll versetzt und hineingestoßen werden in den Frieden und soll enden im Frieden.*‘

Für Eckhart ist Frieden nicht etwas, das von selbst gegeben ist, nichts Selbstverständliches; es ist etwas, was dynamisch geradezu erkämpft und errungen werden muss, etwas, in das wir mit all unseren Kräften hinein laufen müssen; nicht etwas, aus dem wir selbstverständlich kommen, sondern etwas, in das wir hineingehen müssen; kein selbstverständlicher Ausgangspunkt, sondern ein Zielpunkt; etwas, in das wir uns gegenseitig regelrecht hinein stoßen müssen. Frieden verlangt Aktivität.

Rückblick

Die pandemiebedingte Tagungspause, die siebte Zusammenarbeit mit der Katholischen Akademie in Bayern und das 15-jährige Bestehen der Gesellschaft boten auch die Gelegenheit, kurz auf die Tagungs- und Jahrbuchaktivitäten zurückzublicken:

Was bei unseren breit gestreuten bisherigen Tätigkeiten seltsamerweise fast ganz fehlt, ist nicht etwa Eckharts Wirkung (von Cusanus über Luther bis zur Phänomenologie), sondern der Stellenwert Eckharts im Vergleich mit seinen Zeitgenossen und Zeitgenossinnen: Dies betrifft weniger noch Tauler und Seuse, als vielmehr Mechthild, Mystikerinnen überhaupt, alle anderen Prediger seiner Zeit, Eckhartkritiker, überhaupt die breitere geistliche Literatur um Eckhart herum, vor und nach ihm. All dies scheint es wert, es auch seitens der Gesellschaft mit „Meister Eckhart morgen“ anzugehen.

Forschungspreis und Reaktion auf den Grundsatzvortrag Nigel F. Palmers

Wenn wir die Bedeutung von Meister Eckhart für heute suchen, so spielen dabei besonders drei Punkte eine besondere Rolle, die der Träger des erstmals verliehenen Meister-Eckhart-Forschungspreises Nigel F. Palmer in seinem krank-



Seit kurzem gibt es die Hypothese, dass auf diesem Fresko in der Spanischen Kapelle der florentinischen im gotischen Stil entstandenen Klosteranlage Santa Maria Novella Meister Eckhart zu sehen ist.

Bild: Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

heitsbedingt durch Regina D. Schiewer verlesenen Grundsatzvortrag stark gemacht hatte (siehe Online-Teil [Seite 167–179](#)), eine besondere Rolle. Zu unserem großen Bedauern ist der von allen hochgeschätzte Preisträger mittlerweile verstorben. Umso schöner ist es, dass sein wissenschaftliches Vermächtnis hier noch einmal im Mittelpunkt steht. Erstens das, was er als „Entbindung“ bezeichnet hatte, zweitens die Bedeutung der mittelalterlichen Manuskripte und drittens die genannten Kontexte, in denen Eckhart mit zahlreichen anderen Autorinnen und Autoren seiner Zeit verbunden ist. Für Eckhart lässt sich „Entbindung“ etwa feststellen, wenn man die vielfältigen Berührungen zwischen seinen lateinischen Kommentaren und Sermones sowie seinen deutschen Predigten betrachtet.

Eckhart agierte als Gelehrter an der Universität in Paris oder

am Studium Generale in Köln, mit wissenschaftlichen Methoden und in der Fachsprache, die dort üblich ist. Er bleibt in dieser Rolle aber nicht gefangen, sondern überschreitet die Grenze und macht dieses wissenschaftliche Wissen auch in der Volkssprache verfügbar. Er trägt die schriftexegesischen Debatten aus der Welt der Universität hinaus und vermittelt dem Publikum seiner volkssprachlichen Predigt zudem die scholastische Argumentationsweise sowie die Vorgehensweise mittelalterlicher gelehrter Debatten, durchaus auch mit leichter Ironie. Der umfangreiche Entbindungsvorgang, den Eckhart in Gang gesetzt hat, beinhaltet schwierige theologische und philosophische Fragen ebenso, wie ein spielerisches Vertrautmachen mit universitären Gepflogenheiten und deren Methoden.

„Entbindung“ wird vor allem auch im Übersetzungsvorgang greifbar. So ist Eckhart an zahlreichen Stellen seiner deutschen Predigten auch als Übersetzer aus der lateinischen Bibel zu beobachten. Er verfügt dabei souverän über die verschiedenen Methoden der Übersetzung Wort für Wort, der er manchmal einen erstaunlichen Dreh gibt, wie auch der Übersetzung nach dem Sinn. Dabei reflektiert er oft auch, mindestens implizit, über die Art seiner Übersetzung. Ein Beispiel dafür war das eingangs der Tagung erwähnte Vorgehen bei der Übersetzung von *vade in*

Für Eckhart ist Frieden nicht etwas, das von selbst gegeben ist, nichts Selbstverständliches; es ist etwas, was dynamisch geradezu erkämpft und errungen werden muss, etwas, in das wir mit all unseren Kräften hineinlaufen müssen.



Links: Zwei junge Forscherinnen während einer Tagungspause: Prof. Dr. Racha Kirakosian aus Freiburg (li.) und Prof. Dr. Alessandra Beccarisi aus der süditalienischen Stadt Lecce. Rechts: In entspannter Atmosphäre führten die Teilnehmer*innen der Meister-Eckhart-Tagung inhaltliche Diskussionen weiter und lernten sich auch persönlich kennen. Im Jahr 2024 ist eine weitere Veranstaltung zum mittelalterlichen Mystiker vorgesehen.

pace, ‚geh in den Frieden‘. Im Anschluss wurden weitere Übersetzungsbeispiele Eckharts aus dem Lateinischen der Bibel vorgestellt, wobei auch deren Übersetzungen aus dem Mittelhochdeutschen ins Neuhochdeutsche, aber auch in andere europäische Sprachen, wie das Italienische, Englische und Französische analysiert und miteinander verglichen wurden. Als Fazit konnte festgehalten werden:

„Wenn man den Ruh’schen Begriff der Entbindung, den Nigel Palmer dankenswerter Weise wieder in den Vordergrund gestellt hat, auf Meister Eckhart bezieht, so lässt sich sagen: Eckhart bringt nicht nur die lateinische Bibelsprache ins Deutsche, sondern auch die wissenschaftlichen Methoden, mit denen er sie als gut ausgebildeter Scholastiker erklärt, nämlich eine Reflexion über Grammatik und deren Modelle.

Er entbindet gleichermaßen die universitären Debatten und setzt sie in der Volkssprache und in Laienkreisen frei. Er macht das Mit- und Gegen-einander von Volkssprache und Latein fruchtbar, um die Texte selbst besser und eigentlicher zu erklären und zu verstehen, als dies mit den Methoden einer Sprache allein überhaupt möglich wäre. Der Entbindungsvorgang ist damit ein doppelter. Er resultiert aus der Begegnung zweier Sprachen und zweier Kreise: des Gelehrten mit den Ungelehrten, die er gelehrt machen will, die in ihrem „Unwis-

sen“ aber, das weiß auch Eckhart, oft mehr wissen als die Wissenden; des Theologen mit den theologischen Laien; des Philosophen mit den philosophischen Laien; des Predigers mit seinen Zuhörern; des Wissenschaftlers mit den spirituell Fragenden. Aus heutiger Sicht könnten wir dar-

aus vielleicht lernen, dass Wissenschaft, die ihre Erkenntnisse nicht vermittelt, im Elfenbeinturm des universitären Wissens sitzen gelassen wird, dass aber auch andererseits die spirituelle Suche einen Partner in der Wissenschaft finden kann, und dass sie ohne diese leicht vom Elfenbeinturm der Spiritualität in den Elfenturm der Esoterik geraten kann.“

Ein zweiter Teil des Vortrages galt den zahlreichen Neuentdeckungen von Handschriftenfragmenten, oder gar ganzen Handschriften mit bekannten Eckharttexten, aber auch den Entdeckungen neuer

Eckhart Texte, die in den letzten Jahren gelungen sind. Es zeigte sich, dass durch diese Funde bekannte Eckharttexte korrigiert werden konnten, dass aber auch das Bild, das wir uns von der Entstehung und Überlieferungsgeschichte der Predigten Eckharts gemacht hatten, in vielen Punkten zu revidieren war und dass sich selbst unser Blick auf Eckharts Lehre, zum Teil sehr deutlich, verändert hat.

Ähnliches gilt auch dann, wenn man mit Palmer drittens Eckhart in größere Kontexte stellt, und den vergleichenden Blick auf andere bedeutende Autorinnen und Autoren seiner Zeit erweitert. Dabei zeigt sich insbesondere, dass Eckharts Verhältnis zu seinem weiblichen und männlichen Publikum, zu den Mystikerinnen seiner Zeit, aber auch zu Autoren wie beispielsweise dem von Nigel Palmer wegweisend erforschten Marquard von Lindau oder dem jetzt von Karl Heinz Witte neu bewerteten Johannes Hiltalingen von Basel eine Menge an neuen Entdeckungen für „Meister Eckhart morgen“ verspricht. ■

„Entbindung“ wird vor allem auch im Übersetzungsvorgang greifbar. So ist Eckhart an zahlreichen Stellen seiner deutschen Predigten auch als Übersetzer aus der lateinischen Bibel zu beobachten. Er verfügt dabei souverän über die verschiedenen Methoden der Übersetzung Wort für Wort, der er manchmal einen erstaunlichen Dreh gibt, wie auch der Übersetzung nach dem Sinn.



Meister Eckhart im Online-Teil

Die Dokumentation wird im Online-Teil des Heftes vertieft. Dort finden Sie auf den **Seiten 167–179** die Zusammenfassungen aller Referate der Tagung und der Reden zum Forschungspreis. ■

Im Augenblick des Staunens

Ausstellung von Stipendiat:innen des Cusanuswerks

Mit einer Doppelausstellung gaben die Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst und die Katholische Akademie in Bayern jungen Künstlern Raum für ihre Werke. Werke von vier Stipendiat:innen des katholischen Cusanuswerks waren unter dem Titel *Im Augenblick des Staunens fällt das Ich mit der Welt in eins* vom 6. Oktober bis zum

16. Dezember in der Akademie zu sehen. Weitere sieben Künstler*innen stellten im DG Kunstraum in der Münchner Finkenstraße aus. Bei der Vernissage am 5. Oktober in der Akademie skizzierte Direktor Dr. Achim Budde die Rolle der Akademie bei der Förderung der Kunst. Der Publizist Wilhelm Warning führte in die Ausstellung ein.

Verantwortung für die Kultur

von Achim Budde

Markus Lüpertz, dessen Mozart-Skulptur ich vorige Woche bei unserem Betriebsausflug in Salzburg bestaunen konnte, sagte auf einer Veranstaltung zum 60-jährigen Jubiläum unserer Akademie, „dass die Kirche nicht nur ein sozialer, den Psychologen ersetzender Hilfsverein ist, sondern, dass sie eine große, gigantische kulturelle Verantwortung hat“. Zu dieser Verantwortung gehört es auch, die Kunst nicht für die eigene Agenda einzuspannen, sondern sie ihre Ausdrucksformen selbst finden zu lassen und sich dann damit auseinanderzusetzen.

Dieser Verantwortung gegenüber der Bildenden Kunst hat sich die Akademie seit Ihrer Gründung verschrieben. Schon eine ihrer ersten Tagungen überhaupt im November 1957 stand unter dem Motto *Wo steht die Kunst heute?*. Einer der Referenten war damals übrigens Georg Meistermann, der Namensgeber des begehrten Cusanus-Kunst-Stipendiums, dem 1984 auch unser Romano-Guardini-Preis verliehen wurde.

Über 120 Ausstellungen sind seitdem in unserem Haus durchgeführt worden, darunter – das erwies sich als ein besonderes Steckenpferd der Akademie – aufsehenerregende Ausstellungen mit Studierenden der Akademieklassen der Akademien der Bildenden Künste in München und Nürnberg: Ich nenne als Beispiele nur die Klasse Jerry Zeniuk – von ihm selbst stammt ja das Altarbild in unserer Kapelle –, die Klasse Stephan Huber, die Klasse Magdalena Jetelová oder die Jorinde Voigt-Klasse. Kataloge all dieser Ausstellungen finden Sie am Infostand zum Mitnehmen.

Heute also Stipendiatinnen und Stipendiaten des Cusanuswerks! Mit großem Vergnügen und einem Seufzer der Erleichterung heiße ich Sie herzlich willkommen in der Katholischen Akademie in Bayern zur heutigen Ausstellungseröffnung mit dem Titel *Im Augenblick des Staunens fällt das Ich mit der Welt in eins*.

Diese Ausstellung ist in vielerlei Hinsicht bemerkenswert. Bemerkenswert ist sie allein schon aufgrund der Arbeiten die draußen auf dem Vorplatz, im Foyer, dort drüben im „Wandelgang“ an der Holzwand, in der Kapelle und natürlich hier im Vortragssaal zu sehen sind. Bereits im Juli 2019 gab es erste Gespräche für diese Ausstellung mit Werken von Stipendiatinnen und Stipendiaten des Cusanuswerks. Ich war spontan begeistert, nicht ahnend, dass drei Jahre vergehen würden, bis dieses Projekt nun verwirklicht werden konnte. An dieser Stelle gilt mein Dank der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst und dem Cusanuswerk.

Bemerkenswert ist diese Ausstellung aber auch, weil Sie gleich eine Doppel-Ausstellung bildet. Das gab es erst ein einziges Mal bei uns in all den Jahren und Jahrzehnten. Wie Sie ja wissen, ziehen wir alle miteinander nachher weiter in die DG, um dann dort den zweiten Teil des Abends erleben zu können.

Fast 40 Bewerbungen hatten wir für dieses Projekt, viel zu viele. Ein Kuratorium hat alles gesichtet und schließlich die Arbeiten von insgesamt 11 Künstlerinnen und Künstlern ausgewählt. Mein Dank gilt heute auch dieser Jury, die sich zu einer solchen nicht einfachen und unerwartet umfangreichen Aufgabe bereit erklärt hat.

„Im Augenblick des Staunens fällt das Ich mit der Welt in eins“, so ein Zitat von Josef Pieper, das wir als Titel über diese Doppelausstellung gesetzt haben. Das Staunen schafft aber auch eine persönliche Verbindung zwischen der Kunst und dem Betrachter. Es ist etwas ganz Individuelles und dient als Auslöser dafür, dass wir uns mit Kunst beschäftigen, sie hinterfragen, uns von ihr hinterfragen lassen. Vielleicht fällt ja hier und da im Zuge unseres Ausstellungsprojekts auch für einen „Augenblick des Staunens“ das Ich mit dem Bild in eins. ■

Warum kauft des saudische Königshaus einen *Salvator Mundi*?

Eine spannende Einführung in eine staunenswerte Ausstellung
von Wilhelm Warning

Vielleicht werden Sie sich wundern, wenn ich nicht mit den Kunstwerken um uns herum beginne, so, wie das üblich ist und bitte um Nachsicht, wenn ich mich angesichts der knappen Zeit und der Fülle der ausgestellten Werke auf nur ein oder zwei Arbeiten der vier Künstler*innen beschränke, als „pars pro toto“. Zunächst freilich darf ich Ihnen zwei Fragen stellen. Die erste: Erinnern Sie sich, wann Sie das letzte Mal gestaunt haben? Und die zweite: Wissen sie noch, wer oder was Ihr Staunen auslöste?

I.

Ich vermute, in Ihren Antworten spiegeln sich die unterschiedlichen Bedeutungen und vielfältigen Nuancen wieder, die mit dem Begriff „staunen“ verbunden werden, denn er ist nicht so einfach zu definieren. Der Etymologie-Duden erklärt, „staunen“ entspreche dem „sich wundern“ und bedeute auch „verwundert blicken“, verweist weiter darauf, dass das alte alemannische „stunen“ eigentlich „träumend vor sich hinstarren“ oder gar „erstarren“ beschrieb. „Staunen“, so der Duden, sei auch erst im 18. Jahrhundert aus der Schweiz in die hochdeutsche Schriftsprache übernommen worden.

Vielleicht findet sich deshalb in der lutherischen Bibelübersetzung anstelle von „staunen“ für den grie-

chischen Begriff „thaumāzein“ ausschließlich die Wendung „sich wundern“. Dem ist immerhin „das Wunder“ zugeordnet. Der Substantiv „Thauma“ steht für „das Wunder“, wie für „das Staunen“ und „die Verwunderung“. Er lässt sich sogar mit „wunderbarer Anblick“ und gar „Kunststück“ übersetzen. Wir sind die ganze Zeit bei

raschungen, für Wunder eben. „Wer staunt, weiß nicht, oder: weiß nicht vollkommen, er begreift nicht. Wer begreift, staunt nicht“, schreibt der Philosoph Josef Pieper in seinem Essay *Über das Staunen*, und, möchte man hinzufügen, ist bereit für ein voraussetzungsloses, ungewertetes Wahrnehmen. Dann fällt, wenn es gelingt, das Ich mit der Welt in eins. Das freilich setzt voraus, die eigenen Vorstellungen aufzugeben. Sie über Bord zu werfen.

Staunen setzt eine innere Haltung, eine Entscheidung voraus, sich ohne Vorbehalte etwas Unbekanntem auszusetzen.

Sie sind, als Sie in die Akademie kamen, an etwas dort bisher Unbekanntem vorbeigekommen. Aber was, könnten Sie sich fragen, ist das? Eine Skulptur, oder eine Plastik? Ist dieses

zarte Gebilde aus einfachen Materialien ein Körper, der Volumen imaginiert? Oder ist es eine Art angedeuteter Architektur? Jedenfalls hat Markus Zimmermann diese luftige Installation auf dem Platz den Vorübergehenden „in den Weg gestellt“ – wie man so sagt. Dezent, nicht aufdringlich, und offen für Assoziationen, offen im wirklichen wie im übertragenen Sinn. Vielleicht haben Sie sich angesichts des Werks gewundert, waren erstaunt über den „Fremdkörper“. Oder haben ihn einfach so, im Vorbeigehen, als eine Arbeit im öffentlichen Raum registriert, oder waren – vielleicht – mit den Ge-



Toni Mauerberg, *2 Leonardo*, verweist auf den großen Renaissance-Künstler und den berühmten Schauspieler Leonardo die Caprio. Das Werk entstand 2020, Öl auf Leinwand und Holz, 45 x 30 Zentimeter.

dem poetischen Titel, oder sagen wir: dem Motto der Doppel-Ausstellung: *Im Augenblick des Staunens fällt das Ich mit der Welt in eins*.

Wagen wir also im Blick auf die Kunstwerke eine Verknüpfung mit diesem poetischen Titel, der immerhin eine tiefere Ebene der Wahrnehmung anspricht. Entfällt doch im Augenblick des Staunens die Unterscheidung zwischen dem wahrnehmenden Menschen als Subjekt und dem Betrachteten als Objekt. Wer staunt, objektiviert nicht. Misst nicht, was zu sehen ist, an der eigenen Vorstellung, sondern ist offen für Über-

Worüber staunen Menschen, wenn sie Jesus-Portraits betrachten? Etwa wie kunstvoll sie gemalt sind? Wie uns da jemand als malerisch erdachtes Individuum gegenübertritt, dessen Attribute wir kennen, den wir deshalb als Jesus zuordnen können?

danken ganz woanders. Eventuell sind sie auch innehaltend stehen geblieben und haben entdeckt, dass man die Installation von verschiedenen Seiten betreten kann. Markus Zimmermann hat sie als eine Art abstrahierten Durchgang auf den Platz vor der Akademie gesetzt als ein Tor, das sich beinahe von allen Seiten durchschreiten lässt. Das Kunstwerk ist austariert zwischen Offenheit und Erkennbarkeit, zwischen luftiger Räumlichkeit und sichtbarer Körperlichkeit. Wann, lässt sich deshalb angesichts der Installation fragen, wird ein Tor zum Tor? Jedenfalls bietet ein Tor, gedanklich, ein Davor und Dahinter, je nach Standpunkt, und öffnet Raum, verbindet Raum, unterbricht Raum. Wer das Tor durchschreitet, tritt in einen anderen – gedacht meist neuen – Raum.

Das ist zumindest die allgemeine Vorstellung. Deshalb steht, religiös gesprochen, das Tor als Übergangssymbol für den Durchgang zwischen Altem und Neuem. Hier vor der Akademie aber gibt es keinen eindeutig definierten Raum, den das Tor begrenzen oder öffnen könnte. Diese Installation steht auf einem Platz, und auch, wenn wir sie als Tor wahrnehmen, scheint sie sich symbolkräftiger Eindeutigkeit zu verweigern.

Aber man könnte es auch anders sehen, wenn man die Räume, die Sphären nicht trennt, sondern sie als Einheit sieht und der Gang durch das Tor in denselben Raum führt. Dann wären, der Symbolik folgend, Irdisch und Himmlisch, Leben und Tod ein Raum. Eben diese Erfahrung wäre dann der Augenblick, in dem das Ich mit der Welt in Eins fällt. Zweifellos

ein innerer Vorgang. Angelus Silesius, der schlesische Dichter und Mystiker, hat diese Erfahrung in einen berühmten Zweizeiler gefasst: „Halt an, wo läufst du hin, der Himmel ist in dir; Suchst GOTT du anderswo, du fehlst ihn für und für.“

Fragen sind das, nicht mehr als ein erweiternder Vorschlag. Ich will nicht interpretierend die Kunst vereinnahmen. Sie soll offen bleiben für jede Sicht. Das gilt für alle Werke hier.

II.

Gleichwohl sind wir vom Staunen ausgegangen. Ich erinnere an den eingangs zitierten Satz des Philosophen Josef Piper „Wer staunt, weiß nicht, oder: weiß nicht vollkommen, er begreift nicht. Wer begreift, staunt nicht.“. Dem lässt sich der Satz des unbekanntenen Mystikers (Karthäuser) aus dem 14. Jahrhundert zur Seite stellen, der das berühmte Buch *Die Wolke des Nichtwissens* verfasste und schrieb, dass man sich von allen Vorstellungen und Gedanken lösen solle, ausgehend von, so wörtlich „einer Finsternis, einer Wolke des Nichtwissens“...um „ein von allem entblößtes Verlangen nach GOTT zu spüren“. Die dunkle Wolke des Nichtwissens. Man könnte auch im Piperschen Sinn sagen, des Nicht-Begreifens, ja des Nicht-Begreifen Wollens. Sehen Sie auch dies bitte als vielleicht dienliche Assoziation meinerseits, wenn Sie im Eingangsbereich sich dem Diptychon *2 Leonardo* von Toni Mauersberg zuwenden: Zum einen ein Bild, frei nach *Salvator Mundi*. Das Original soll von Leonardo da Vinci oder aus seiner Werkstatt stammen und wurde vor nicht allzu langer Zeit für einen Rekordpreis von über 450 Millionen US-Dollar versteigert: Der segnende Jesus Christus als Erlöser der Schöpfung, der die Himmlische Sphäre, das ganze All als kristallene Kugel in seiner Hand hält. Allein das Schicksal und der symbolische Reichtum dieses Originals könnte ein ganzes Buch füllen.

Hier nur so viel: Die Künstlerin hat in ihrer Adaption nicht nur die Farben verändert. Das Blau des lediglich angedeuteten Mantels ist blasser, durchscheinender, die Hautfarbe der Hände geradezu geisterhaft. Vor al-

lem aber hat Toni Mauersberg Brust, Hals und Kopf Christi in tiefer Dunkelheit, ja in einem gänzlich opaken Schwarz verborgen. Was bleibt, ist die segnende Geste mit und die kristallene Kugel in der Hand. Aber wissen wir überhaupt, wie Christus aussah? Und: ist das wesentlich? Gehen wir noch einen Schritt weiter: Worüber staunen Menschen, wenn sie Jesus-Portraits betrachten? Wie kunstvoll die gemalt sind? Wie uns da jemand als malerisch erdachtes Individuum gegenübertritt, dessen Attribute wir kennen, den wir deshalb als Jesus zuordnen können, in dessen Situation wir uns vielleicht gefühlvoll hineinversetzen können, weil wir um die Geschichten wissen? Ikonen dagegen, und viel spricht dafür, dass das Renaissancegemälde *Salvator Mundi* sich in seiner Grundkomposition auf eine Christusikone bezieht, Ikonen sind bei aller Gegenständlichkeit letztlich abstrakt und verkörpern im Weltlichen das Himmlische, sind Leuchtfeuer gegenwärtiger Heiligkeit, sind Fenster zum Himmel. Wieder begegnen wir komplexen Themen, die zu erörtern hier schon aus Zeitgründen unmöglich ist. Verwiesen sei auf Romano Guardinis grundlegende Schrift *Über das Wesen des Kunstwerks* und seine Unterscheidung von Kult- und Andachtsbild.



Der Kunstkritiker und Journalist **Wilhelm Warning** machte sich Gedanken zu den Werken aller vier Stipendiat:innen, die in den Räumen der Katholischen Akademie zu sehen waren. Hier erläutert er das Bild *Herz* von Alwine-Andrea Baresch, Acryl und Öl auf Leinwand.

Toni Mauersberg wählt nun einen eigenen, besonderen Weg mit ihrem Werk. Sie konfrontiert uns mit einer Leerstelle, und deshalb mit Fragen – etwa angesichts der Unsicherheit, ob es ein „echter“ Leonardo ist, oder ein Werk aus seiner Werkstatt. Und sie lässt uns fragen, was eigentlich den Wert eines Kunstwerks bestimmt? Worüber wir staunen? Über die 450 Millionen Dollar? Über das saudische Königshaus, strenge waha-bitische Hüter der heiligen Stätten des Islam, das ausgerechnet einen ikonischen *Salvator Mundi* für sich erworben hat? Wer verbirgt sich in dem Dunkel? Ist es die dunkle Wolke des Nichtwissens, die, wie gehört, den Boden bereitet für die Erfahrung der Gottesnähe? Auch dies als Wunder? Es sind nur Möglichkeiten, die ich fragend andeute. Das Staunen selbst zeigt Toni Mauersberg im zweiten Bild des Diptychons, dem Pendant: Leonardo di Caprio, der Millionen-Star mit der Kappe, der ausgerechnet mit dem Film *Untergang der Titanic*, diesem Symbol für den Größenwahn technischer Unbesiegbarkeit berühmt wurde und der sich heute aktiv für den Klimaschutz engagiert. Auch ihn zeigt sie merkwürdig blass, ein wenig geisterhaft. Leonardo di Caprio, dessen Mutter ihm den Namen Leonardo nach dem Maler gab, weil er, so die Saga, sie als Baby im Bauch getreten habe, als sie im Museum vor einem Leonardo Bild stand. Die Künstlerin jedenfalls zeigt den Filmstar, als ob er im Schauen erstarrt sei, den verdun-

PRESSE

■ Münchner Abendzeitung

15. November 2022 – „Leonardo“ lautet der Titel von Toni Mauersbergs zweiteiliger Arbeit, in der sie den gesichtslosen Erlöser um das Porträt von Leonardo di Caprio ergänzt. Tatsächlich hatte Christie's den Star bei der Vermarktung der Auktion für das Gemälde „*Salvator Mundi*“ bemüht, und der stellte sein andächtig staunendes Antlitz für die PR-Kampagne zur Verfügung. (Roberta De Righi)

Der Künstler wählte den „Weißen“, den zweiten Sonntag der Osterzeit, an dem gerade das Miterleben, das Mitfühlen, die Anwesenheit, das Wunder der Präsenz, das körperliche Miteinander in der Lesung des Evangeliums vorge-tragen wird.

kelten *Salvator Mundi* ansehend. Fast scheint es, er staune sich das Antlitz Christi aus der Schwärze heraus.

Der griechische Kirchenvater Gregor von Nyssa schreibt im 4. Jahrhundert: „Gottes Name wird nicht erkannt, sondern er-staunt“. Gilt das auch für ihr anderes Diptychon *Altar für Atheisten*? Zu sehen ist nur eine müde, erschöpfte Person, die, so die Künstlerin, für Jesus, der Sohn steht, und auf dem zweiten Bild daneben: ein leerer Raum zwischen Himmel und Erde, zwischen Helligkeit und Himmelsröte. Abermals eine Leerstelle ohne den Vater, ohne sichtbaren Gott. Wo ist Gott? Aber: kann man Gott sehen? Und den Heiligen Geist? Was Toni Mauersberg mit ihrem zweiten, provokant getitelten Diptychon zeigt, ist letztlich Ausdruck apophatischer Theologie. Gott ist jenseits aller Begriffe, obwohl er alles umfasst. Sichtbar ist nur Jesus, ganz Mensch und ganz Gott, frei von allen üblichen religiösen Attributen der Kunstgeschichte. Einen Schritt nun weiter. Wir, die Betrachtenden, stehen vor den Werken blicken in eine andere, imaginäre Welt, die diese Bilder öffnen. Betrachtendes Subjekt – gesehenes Objekt. Wie kann da Staunen in uns entstehen und das Ich mit der Welt in eins fallen? Gibt es folglich ein vermitteltes, in diesem Sinn ein mittelbares Staunen?

III.

Als Ende 1895 die Brüder Lumière in einem Pariser Café zum ersten Mal vor Publikum in einem kurzen Film

zeigten, wie ein Zug in einen Bahnhof einfährt, sollen die Menschen in höchster Erregung aufgesprungen sein und panikartig den Raum verlassen haben. Es heißt, sie hätten befürchtet, dass die Eisenbahn in das Café hereinbreche. Jedenfalls war es der Schreck über diese offensichtlich irrealen und zugleich realistische Filmsequenz, der die Menschen ins Freieren rennen ließ. Erstaunlich und staunenswert jedenfalls.

Was Lukas Sünder fast 120 Jahre später auf seinem Video *Weißer Sonntag* zeigt, erstaunt uns zunächst heute nicht mehr: Den zelebrierenden Priester, coronabedingt ohne Gemeinde. So, wie – vermute ich – die Menschen es via Internet sehen konnten. Oder sollte ich sagen: miterleben? Da hätte ich schon Zweifel, denn lässt die längst eingeübte mediale und digitale Distanz ein wirkliches Miterleben zu, das doch meist die körperliche Unmittelbarkeit einschließt?

Darüber ist viel diskutiert und geschrieben worden. Die gestreamte Messe – eine Notlösung. Aber der Künstler hat sich ein besonderes Datum ausgesucht. Er wählte den „Weißen“, den zweiten Sonntag der Osterzeit, an dem gerade das Miterleben, das Mitfühlen, die Anwesenheit, das Wunder der Präsenz, das körperliche Miteinander in der Lesung des Evangeliums vorgetragen wird. Der auferstandene Jesus – schon dies das größte und erstaunlichste Wunder – tritt trotz verschlossener Türen in den Raum und mitten unter die Jünger, zeigt seine Hände und seine Seite, also die Wundmale, und haucht sie an, sagend: „Empfangt den Heiligen Geist“.

Wunder an Wunder. Damit nicht genug, denn auch dies wird gelesen. Acht Tage darauf fordert er den zweifelnden Thomas auf, ihn zu berühren, seine Hand in seine Seite zu legen. Staunen. Thomas sagt erkennend „Mein Herr und mein Gott!“ Die Verse aus dem Johannesevangelium sind bekannt. Noch unmittelbarer, inniger, überwältigender kann Nähe nicht ausgedrückt werden, kann ein Wunder nicht erlebbar sein. Welch ein Widerspruch zur digitalen Ferne.

Lukas Sünder zieht zudem noch eine weitere Ebene ein, indem er die aufgezeichnete Eucharistiefeyer, die

ja Vergangenheit ist, als Kunstwerk in die Gegenwart der Ausstellung bringt. Wenn man so will: Als Abbild vom Abbild einer verklungenen Messe, eines Mysteriums, eines Sakraments, gefeiert in der erzwungenen Einsamkeit einer leeren Kirche. Abglanz vom Abglanz des Eigentlichen. Abglanz dieses Wunders der Gleichzeitigkeit des himmlischen und irdischen Raums?

Man könnte freilich genauso fragen, warum man nicht staunen können sollte über das Heilige, das in dieser Eucharistiefeier gegenwärtig war, und nun sich als Abbild vom Abbild in der Kapelle der Akademie wiederholt. Lassen wir die Frage offen.

Dazu passt, was der Religionswissenschaftler Mircea Eliade angesichts der Bilder von etwa Paul Gauguin über das, wie er es ausdrückte „Heimweh nach dem Paradies“ schreibt, und er formuliert, es sei „die Sehnsucht nach irgend etwas Unzugänglichem und hoffnungslos Verlorengegangenen“. Damit sind wir bei den Bildern von Alwine Baresch, diesen erfundenen Welten, die auch Gesehenes einschließen, scheinbar Vertrautes, in

Alwine Baresch geht bei ihrem Bild *Unter Palmen* (Acryl und Öl auf Leinwand) in einen Grenzbereich, bewegt sich malerisch auf dem schmalen Grat zwischen Figuration und Abstraktion. Das Bild ist voller polarer Bezüge, selbst noch in den horizontalen und vertikalen Bewegungen.

neuem Zusammenhang dann doch fremd wirkend und zuweilen bedrohlich. Ein Weg des Staunens vielleicht, auf Pfaden der Fülle.

Betrachten wir beispielhaft ihr Gemälde *Unter Palmen*. Die Malerin führt uns mit diesem Bild, das sich einem Staunen zunächst zu entziehen scheint, keine Sehnsuchtslandschaft vor, keine tropische Idylle, keine Ro-



Mehr als 100 Kunstinteressierte waren am 5. Oktober 2022 zur Vernissage in den Vortragssaal der Akademie gekommen.

manze, keine sentimental verklärende Sicht. Palmen, ja, aber wie und wo. Bläulich und kalt, dünn und fast vergehend, dürr, an den Rand gedrückt, zwischen Dunkelheit und auf einem wolkigem, wattigem, schlierigem Weißrosablauf, kühl und nach oben ins Nichts verschwindend. Ist es wirklich eine Landschaft? Kaum noch.

Alwine Baresch geht in einen Grenzbereich, bewegt sich malerisch auf dem schmalen Grat zwischen Figuration und Abstraktion. Sie setzt Farben in großer Dynamik neben- und hintereinander, lässt Raum zwischen berstender Bewegung, und tiefer, unergründlicher Schwärze, zwischen brennenden Feuertönen und grünlichen Wasser- oder Himmelsräumen miteinander in Spannung treten. Das Bild ist voller polarer Bezüge, selbst noch in den horizontalen und vertikalen Bewegungen. Farbfelder scheinen zu dunklen Gestalten zu werden, und Gestalten sich in Farbfelder aufzulösen.

Ein Paradies? Wohl nicht. Wenn, dann lässt sich eher die vom Menschen geschundene Schöpfung assoziieren. Aber vielleicht sind derlei Interpretationen angesichts der Bilder von Alwine Baresch nicht angebracht, sondern ein verweilendes Schauen und die Frage, was dieses Betrachten, dieses sich dem Bild überlassen in einem auslöst. Vielleicht ist das der Weg

zum Staunen, wenn man im Ich Entsprechungen entdeckt. Denn könnten Bilder wie dieses in ihren Spannungen und Dissonanzen, wie in ihren paradiesischen Momenten, in ihren Sehnsuchtsaugenblicken nicht Ausdruck innerer Gemengelagen zeigen, wie sie in den meisten Menschen, auch in uns existieren, in all ihrer Wucht und Dynamik?

Dem hl. Makarios, einem Mönchsvater im 4. Jahrhundert, der in der ägyptischen Wüste lebte, wird folgender Spruch über das Herz des Menschen zugeschrieben: „Wohl ist das Gefäß nur klein, doch es hausen Löwen und Drachen darin, giftige Tiere und die Schätze des Bösen. Da sind raue und unebene Pfade und gährende Abgründe. / Auch Gott ist dort mit seinen Engeln, das Leben und das Reich, das Licht und die Apostel, die Himmlische Stadt und die Reichtümer der Gnade – alles.“ Staunenswert, finde ich und danke Ihnen fürs Zuhören. ■

 Ein Video, in dem die Künstler:innen ihre Werke erläutern, finden Sie sowohl im YouTube-Kanal der Akademie wie auch auf unserer Website. In der PDF-Fassung des Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video. (Sie finden das Video auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

■ Die Katholische Erwachsenenbildung (KEB) in Bayern zeigt sich enttäuscht über den Stand der Umsetzung der Vorhaben aus dem Koalitionsvertrag, konkret im Bereich der Erwachsenenbildung. „Weiterbildung braucht Vorfahrt“, kommentiert Dr. Achim Budde, Vorsitzender der KEB Bayern, im Rahmen einer [Pressemeldung](#) der KEB von Anfang Dezember. „Im Koalitionsvertrag hat uns die Ampelregierung vielfältige

sen unserer Zeit auch einen Beitrag leisten“, so Budde weiter. Vor allem das Förderprogramm für die **digitale Infrastruktur**, ähnlich dem Digitalpakt Schule, werde vor Ort in den Bildungseinrichtungen dringend benötigt. Ebenso wichtig sei für die Katholische Erwachsenenbildung der versprochene Erhalt der Umsatzsteuerbefreiung. „Wir brauchen eine eindeutige und rechtssichere Klärstellung, auf die sich unsere Einrichtungen berufen können“, betont **Eva Jelen**, Geschäftsführerin der KEB Bayern.

Die Katholische Erwachsenenbildung verweist auf die großen Anstrengungen, die der Ukraine-Krieg und die Inflation



Mit dieser Grafik verleiht die KEB deutschlandweit ihren Erwartungen Ausdruck. Rechts: Eva Jelen ist die Geschäftsführerin der KEB Bayern.

Unterstützung zugesagt. Auch wenn die politische Lage derzeit sehr herausfordernd ist: Zukunftsweisende Entscheidungen im **Bildungsbereich** dürfen nicht einfach aufgeschoben werden. Denn gute Bildung kann ja zur Bewältigung der multiplen Kri-

se aktuell abverlangen. „Unsere Angebote aufrecht zu erhalten, wird in den letzten Monaten immer schwieriger und kostenintensiver. Das Grundrecht auf Bildung und lebenslanges Lernen droht auf der Strecke zu bleiben“, so Jelen's ernüchternde Bilanz.

Kunst als Krippe

Großformat von Christoph Brech schmückt unser Foyer

■ Die diesjährige Weihnachtskarte der Akademie ist wieder ein Werk des Fotokünstlers **Christoph Brech**. Er gestaltete die Karte für uns aus Motiven internationaler Krippen der Regensburger Sammlung von **Bischof Rudolf Voderholzer**. Besonders ist daran diesmal, dass kein reales Motiv eingefangen wurde, sondern eine kunstvolle Montage ganz unterschiedliche Figuren aus Ländern rund um den Globus zu einem harmonischen Ganzen verbindet. Ein großformatiges Exemplar des Werkes hängt in dieser Advents- und Weihnachtszeit als **unsere Krippe** im Foyer der Akademie. Dort lassen sich noch ungleich mehr Details entdecken als auf der über 12.000 mal verschickten Klappkarte.



Die Titelseite: Der fünfte Nachhaltigkeitsbericht der Akademie seit 2005 erscheint in Kürze.

Nachhaltigkeitsbericht erscheint

Seit 2005 gibt die Akademie detailliert Rechenschaft

■ Der immerhin fünfte Nachhaltigkeitsbericht der Katholischen Akademie in Bayern ist im Erscheinen begriffen. Seit 2005 dokumentieren wir so unser Nachhaltigkeitsmanagement regelmäßig: Als Mitentwickler im Pilotprozess von **EMAS** und **EMAS plus**, das ein zertifiziertes Qualitätsmanagement nach ISO 9001 integriert und von akkreditierten Umweltgutachter:innen geprüft wird, wollen wir uns darauf festlegen lassen, in christlicher Welt- und Schöpfungsverantwortung die Lebensgrundlagen der nachfolgenden Generationen zu schützen und diese Haltung als Multiplikator in die Gesellschaft zu tragen. Ursprünglich für den Zeitraum 2016–2019 geplant, verzögerte sich der Bericht aufgrund der Corona-Zäsur, so dass er nun auch die **Jahre 2020–2021** abbildet und die Krise sowie unseren Umgang damit zeigt. Wir freuen uns über eifrige Leserinnen und Leser – und sind gespannt auf Ihr Feedback!



Links: Die von Christoph Brech gestaltete Weihnachtskarte mit Motiven aus der Regensburger Krippensammlung hängt als großes Bild im Foyer der Akademie.



„Seid wachsam!“ (1 Petr. 5,2) Wieviel Wokeness ist geboten?

Direktor Achim Budde
im Interview mit dem BR

Kritik werde wiederum – das sei eine vierte Ebene – von Kräften am rechten Rand instrumentalisiert und mit allen Mitteln der Sozialen Netzwerke und der Fake News aufgebauscht, um einen Keil in unsere Gesellschaft zu treiben.

Kulturelle Aneignung halte Budde nicht per se für verwerflich, sondern im Kern für geradezu den Motor kultureller Entwicklung und Identitätsbildung. Keine Kultur der Welt sei ohne wechselseitige Beeinflussung mit **anderen Kulturen** und auch direkte Übernahmen denkbar. Es sei doch etwas Kostbares, wenn dadurch alle reicher würden.

Die insgesamt anregende Sendung, die neben einer unterhaltsamen Top-Ten-Liste missglückter Wokeness-Fälle auch zahlreiche positive Aspekte des Phänomens beleuchtet, ist unter [diesem Link](#) in der Mediathek des BR abrufbar. Das Interview mit Dr. Budde wird ab Minute 17:30 und dann noch einmal ab Minute 33:10 eingespielt.

■ Vom Bayerischen Rundfunk in Freimann trennt uns nur der Englische Garten. So konnte Direktor Dr. Achim Budde am 7. November auf seinem Weg zum Interview noch einmal in Ruhe und mit frischer Luft seine Gedanken zu dem hochstrittigen Phänomen der „Wokeness“ sortieren. Auf Einladung von Friederike Weede sollte er seine Sicht in die fast einstündige Folge „Die Woke Bewegung – Was darf noch gesagt werden?“ aus der Reihe *Theo.logik* auf Bayern 2-Radio einfließen lassen. In der Tat ist die Akademie mit der Thematik befasst: Am 12. Juni 2023 wird es eine diskursiv angelegte Kooperationsveranstaltung mit der Theologischen Fakultät der LMU und der KHG zur „Cancel culture“ geben. Aber auch unsere Veranstaltungen zum Gendern, zum kolonialen Erbe der Benediktinermission, zum „Widerstand“ oder zu Inter & Trans berührten die Fragestellung.

Achim Budde bekannte sich zunächst zum Kernanliegen, achtsam, aufmerksam, aufgeweckt zu sein, wenn es darum geht, auch subtile Formen der **Diskriminierung** aufzudecken – auch als Auftrag der Kirche und der Akademie. Er unterschied davon als zweite Ebene die Übertreibungen, die entweder – durchaus legitim – aus taktischen Gründen oder – deutlich problematischer – auf dem Feld der Theoriebildung auftraten, und die oft auch Menschen, die dem Kernanliegen eigentlich naheständen, in eine diskriminierende Ecke stellten und dadurch verprellten.

Die dritte Ebene sei dann die – oftmals verständliche, zuweilen maßlose – Kritik an der „Wokeness-Bewegung“, die zwischen dem Anliegen und den Auswüchsen nicht mehr unterscheidet und damit die Bemühungen bereits im Ansatz als Gefahr einstufte. Diese

Wappenschild für scheidenden Erzbischof

■ Anfang November musste unser **Schwabinger Maibaum** gefällt werden. Mehr als fünf Jahre, so sehen es die gesetzlichen Regelungen vor, darf der Baum nicht stehen. So kam an einem trüben Novembernachmittag Michael Winhart, der Geschäftsführer der Metallbaufirma Bergmeister, mit Helfern zu uns, und die Männer montierten im ersten Arbeitsschritt die schweren Metallschilder ab, die die Firma Bergmeister sowohl gestaltet als auch im Mai 2017 aufgehängt hatte. Dann schnitten sie den rund 18 Meter hohen Baum von oben nach unten in rund zwei Meter lange Stücke und seilten diese ab.

Der große Autokran mit Arbeitskorb und der Lärm der Motorsäge lockten schon bald einige Passanten an der Gunezrainerstraße vor dem Viereckhof an. Neben eher lustigen Kommentaren, wie ob schon Mai sei, fragten einige auch nach, ob der abgeschnittene Maibaum denn im kommenden Jahr ersetzt werden würde.

Eine Besonderheit unseres Maibaums ist seit Jahrzehnten, dass zusätz-

Maibaum der
Akademie musste
gefällt werden

lich zu anderen Emblemen auch die Wappenschilder der sieben bayerischen Bischöfe und ihrer Bischofsstädte angebracht sind. Es traf sich daher gut, dass **Erzbischof Dr. Ludwig Schick** von Bamberg gerade in der Akademie war. Der Bamberger Oberhirte hatte kurz zuvor seinen Rücktritt bekannt gegeben und war in München, um ein letztes Mal in unserem Hause an der Freisinger Bischofskonferenz teilzunehmen und sich von seinen Amtsbrüdern zu verabschieden. Die regierenden bayerischen Bischöfe und die Weihbischöfe waren Anfang November zu ihrem Herbsttreffen in der Katholischen Akademie zusammengekommen.

Der Erzbischof nutzte seinen Aufenthalt, um sich auch von „seiner“ Akademie zu verabschieden, für die er **20 Jahre Mitverantwortung** getragen hatte. Und Akademiedirektor Dr. Achim Budde hatte dann auch ein schönes Abschiedsgeschenk: das gerade abgebaute Wappenschild. Ludwig Schick freute sich sehr und schrieb in einem



Oben: Direktor Achim Budde schenkt Erzbischof Ludwig Schick dessen Wappenschild, das 20 Jahre am Maibaum zu sehen war. Der 18 Meter hohe Baum mit der Wetterfahne musste gefällt werden.

Facebook-Post, in dem auch das Wappenschild zu sehen war: „Kleine aber feine Verabschiedung. Mein Wappen war 20 Jahre am Maibaum der Akademie angebracht. Schöne Erinnerung an Tagungen und Begegnungen. Gute Zukunft für Dialog und Austausch.“

Betriebsausflug nach Salzburg

■ Ende September unternahm ein Großteil des Teams der Katholischen Akademie in Bayern zusammen mit den Kolleg:innen der KEB-Landesstelle einen Betriebsausflug nach Salzburg. Zunächst stand eine gemeinsame Sightseeing-Tour per Bus in die äußeren Gefilde von Salzburg auf dem Programm, nämlich zum Schloss **Leopoldskron** und zum Schloss **Hellbrunn**. Da die Akademie in ihrem Gesprächskreis „Kirche und Wissenschaft“ auch den Salzburger Erzbischof **Dr. Franz Lackner OFM** zu den Mitgliedern zählt und ein guter Kontakt besteht, trafen wir diesen zum Mittagessen in der Altstadt.

Dann gab es reichlich Gelegenheit, Salzburg in mehreren Optionen auch im Inneren kennenzulernen: bei einer Führung durch die Festspielhäuser, bei einer Schifffahrt auf der Salzach, bei einer Dom-Führung, beim Besuch der Erzabtei St. Peter oder beim Stauen über die Funde im Museum **Haus der Natur**. Ein Highlight war auch die abendliche Führung auf der Festung **Hohensalzburg** mit einem daran anschließenden festlichen Abendessen.



Die Mitarbeiter:innen der Akademie und Kolleg:innen von der KEB-Landesstelle nutzten den Besuch im Park von Schloss Hellbrunn für ein Gruppenfoto.

Weil es in den letzten Jahren viele Neuzugänge, aber wegen Corona keine Ausflüge gab, war es für fast ein Drittel der Teilnehmenden der erste Betriebsausflug in unserem Team. Er bot somit eine gute Gelegenheit, die neuen Kolleg:innen näher und die alten neu kennenzulernen – und sich zu überlegen, vielleicht wieder einmal nach Salzburg zu fahren, das viele schöne Möglichkeiten bietet.

Über unsere Küche auf den Arbeitsmarkt

Inklusionsprojekt mit dem ifd geht weiter

■ Der 20-jährige **Jonathan** aus Augsburg war im November zu einem dreiwöchigen Praktikum in unserer Küche. Der junge Mann, der mithilft, die Gäste des Hauses bestens zu versorgen, wird in seiner Ausbildung vom **Integrationsfachdienst München-Freising (ifd)** betreut. Er ist ein weiterer von bereits mehreren Praktikanten aus den Reihen des ifd bei uns im Haus. Während seine Vorgänger meistens unseren Hausmeistern bei der Pflege des Parks und anderen Freiluft-Tätigkeiten zur Hand gingen, zog es Jonathan in die Küche, wo er von Küchenchef **Gerhard Schlierf** betreut wurde.

Jonathan hatte bereits Erfahrung in diesem Arbeitsumfeld, weil er

schon in einem 73-Zimmer-Haus in Augsburg ein Praktikum absolviert hatte, das ihn auch beim Housekeeping und im Service im



Jonathan mit Küchenchef Gerhard Schlierf und Timo Weier, einem der Integrationsfachberater des ifd in der Küche der Katholischen Akademie.

Debatte um Staatsleistungen

Wie sollen die Kirchen damit umgehen?

■ Mit **Ernst Dohlus** war einer der besten Kenner der Thematik der Staatsleistungen für die Kirche zu Gast im Allgemeinen Rat der Akademie. In einem halbstündigen Impulsreferat stellte der frühere BR-Redakteur vor den Mitgliedern eines unserer drei Beratungsgremien zum einen die gegenwärtige Situation dar, zum anderen skizzierte er mögliche Lösungswege, wie die Problematik dieser Zahlungen überwunden werden könne. Eine **lebhaft** **Diskussion** unter den Ratsmitgliedern folgte dem Impuls.

Die 27 katholischen Bistümer, so führte Ernst Dohlus aus, nahmen 2020 knapp 9 Milliarden Euro ein. 6,5 Milliarden Euro waren Einnahmen aus der Kirchensteuer. Das sind etwas mehr als 70 Prozent aller kirchlichen Einnahmen. Nur 237 Millionen Euro kamen aus dem allgemeinen Steuertopf der Bundesländer, in den Muslime ebenso einzahlen wie Glaubenslose. Diese **Staatsleistungen** im engeren Sinn machen (nur) 2,6 Prozent der Einnahmen der deutschen Bistümer aus.

Es ist also verhältnismäßig wenig Geld – Bistümer wie München und Freising, Köln oder Limburg bräuchten das gar nicht. Manch andere Bistümer aber schon: In Magdeburg kommen 20 Prozent des Etats aus den Staatsleistungen, in Görlitz immerhin noch 6 Prozent.

Die Staatsleistungen gelten als Ausgleich für lange zurückliegende Säkularisationen, also Verstaatlichungen von Kirchengut: Der Fürst hat den Kirchen Ländereien, Gebäude und andere Einkommensquellen weggenommen und verpflichtete sich im Gegenzug, **dauerhaft Zahlungen** an die Kirchen, die katholischen Bistümer und die protestantischen Kirchen, zu leisten. Diese Enteignungen geschahen in der Reformation und in Folge der Enteignung katholischer Fürstbistümer und Klöster nach Napoleons Sieg über die deutschen Fürsten.

In der Weimarer Reichsverfassung von 1919 wurde festgehalten, diese Staatsleistungen mit einer Einmalzahlung abzulösen. Dies geschah nicht, so dass diese Paragraphen wortgleich ins **Grundgesetz** von 1949 übernommen wurden. Aber auch in den nun mehr als sieben Jahrzehnten seither ist nichts in dieser Richtung geschehen. So werden diese Summen weiterhin

Einsatz sah. „Küche macht mir aber am meisten Spaß“, so Jonathan bei einem kurzen Gespräch, bevor er wieder in „seine“ Küche zurückkehrt.

Der ifd, eine gemeinnützige GmbH mit Sitz in München und Außenstellen in Ingolstadt und Freising, berät und betreut behinderte Menschen in der Arbeitswelt. Ziel des ifd ist es, sie mit Hilfe von speziellen Praktika mit der Arbeitswelt vertraut zu machen und ihnen im Idealfall einen **regulären Ausbildungsplatz** zu suchen und die Integration in den allgemeinen Arbeitsmarkt zu ermöglichen.

Die rund 50 Fachberater*innen suchen als erste Schritte geeignete Praktikumsstellen, stellen den Kontakt zu den Arbeitgebern her, helfen bei der Bewerbung sowie den Einstellungsgesprächen und betreuen auch während der Praktika

die meist jungen Menschen. Denn für die Betreuten ist es oft schwierig, sich in einer Regelausbildung zu qualifizieren, weil zusätzliche Hilfsangebote nötig sind.

Die Qualifizierung über spezielle Kurzpraktika, denen dann auch Langzeitpraktika folgen können, sind dagegen ein vielversprechender Weg in eine **berufliche Zukunft**. Auch Arbeitgeber können sich an die ifd wenden, wenn sie spezifische Fragen dazu haben, wie sie behinderte Menschen in ihren Betrieb integrieren können. Es wurde beim IFD angegliedert eine Einheitliche Ansprechstelle für Arbeitgeber (EAA) zum 01.01.2022 geschaffen. Es werden hier alle Anliegen der Arbeitgeber zum Thema Einstellung, Ausbildung und Beschäftigung von Menschen mit Schwerbehinderungen beraten.



Foto: privat

Ernst Dohlus vor der Schlosskirche in Bayreuth, die Pfarrei Unserer Lieben Frau, im Erzbistum Bamberg. Diese Kirche wird bereits vom Staat unterhalten, ein Vorgehen, das auch für andere Denkmäler interessant wäre.

Staat die Kosten übernimmt, die den Kirchen bei der Erfüllung eigentlich staatlicher Aufgaben entstehen. Und die Kirchen verzichten dafür auf die umstrittenen Staatsleistungen, schlug Dohlus einen Tausch vor.

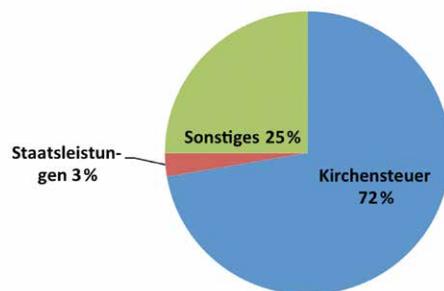
Am interessantesten wäre der Tausch der Finanzierung beim Unterhalt **denkmalgeschützter** stadtbildprägender Bauten, Kirchen vor allem, aber auch Klöstern und anderen kirchlichen Gebäuden, glaubt er. Wenn hier der Staat den Unterhalt übernehme, spare die Kirche Geld und Personal. Und – dies am Rande – es erleichtere ihr die Entscheidung, aus welcher Kirche sie sich künftig zurückzieht, wenn sie nicht mehr genügend Personal und Gläubige an diesem Ort hat.

Die Meinungen im Rat zu diesen Thesen waren durchaus kontrovers. Die Akademie erwägt nun, einen Studientag zu dieser Thematik auf die Agenda zu setzen.

jährlich gezahlt, übrigens in sehr unterschiedlicher Höhe in den einzelnen Bundesländern.

Im Koalitionsvertrag der Ampelparteien von Ende 2021 ist jetzt festgehalten worden, dass die Ablösung ernsthaft angegangen werden soll. Ernst Dohlus warnte in seinem Referat im Allgemeinen Rat die Kirchen davor, eine Geldleistung anzustreben. Das müssten ja so hohe Zahlungen sein, dass die heutigen jährlichen Transfer-Summen sich aus den Erträgen ergäben. Hohe Geldzahlungen an die Kirche – seien sie auch rechtlich völlig in Ordnung – könnten heftige Kritik nach sich ziehen, fürchtet Dohlus. Auch sei unklar, ob der Staat bei all den anderen **finanziellen Belastungen** im Moment diese Summe überhaupt aufbringen könne.

Wenn also Staatsleistungen nach unserer Verfassung abgelöst werden sollen, dann solle das am besten dadurch erfolgen, dass der

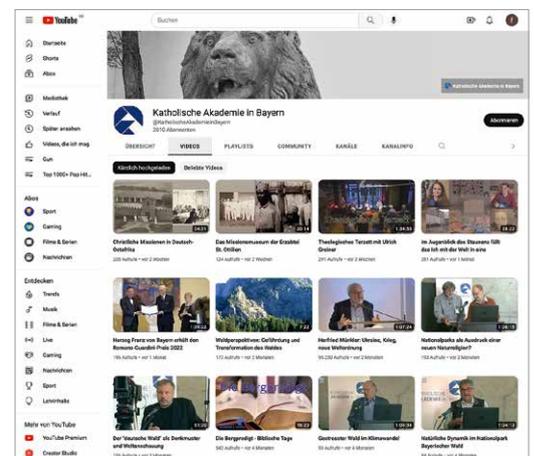


Der überwiegende Teil der kirchlichen Einnahmen kommen aus der Kirchensteuer. Nur rund drei Prozent stammen aus den Staatsleistungen.

3.500 Abos für die YouTube-Kanäle

Elektronische Dokumentation sehr erfolgreich

Am 29. November 2022 konnten wir den **2.000. Abonnenten** unseres YouTube-Video-Kanals begrüßen. Binnen vier Jahren – seit Ende 2018 – steigt die Zahl der Abonnenten



228 Videos und fast 300 Audios stehen im YouTube-Kanal der Katholischen Akademie für Menschen bereit, die sich für unsere Themen interessieren.

von damals gut 100 auf jetzt das fast 20-fache. Der Kanal umfasst mit den Neuzugängen jetzt im Dezember 228 Videos, von denen rund 50 mehr als 1.000 mal und immerhin vier mehr als 10.000 mal geklickt wurden.

Ebenso erfreulich ist die Entwicklung unseres Audio-Kanals. Deutlich mehr als **1.500 Menschen** haben ihn abonniert und finden dort insgesamt fast 300 Beiträge von Akademieveranstaltungen der letzten Jahre. Auch hier hat sich die Zahl der Abos seit Ende 2018 massiv erhöht. Damals waren es knapp 200, also in vier Jahren eine Verachtfachung. Die Audios werden trotz der geringeren Abonnent:innenzahl in der Breite intensiver genutzt: Fast 70 fanden bereits über 1.000, sechs sogar mehr als 10.000 Hörer:innen. Die Akademie wird auch in Zukunft bei ihren Dokumentationen stark auf Audios und Videos setzen.

Technik und Digitale Transformation

Team der Akademie von zwei Fachleuten verstärkt

■ Mit **Marina Sekic** hat zum 1. November 2022 unsere neue **Leiterin Gebäude und Technik** ihre Arbeit aufgenommen. Marina Sekic, Mutter von zwei Töchtern im Alter von 23 und 20 Jahren, ist in Bosnien gebo-



Der Vortragssaal der Akademie ist einer ihrer zukünftigen Einsatzorte: Marina Sekic und Dr. Martin Dabrowski kümmern sich um Technik und Digitalisierung.

ren und kroatische Staatsbürgerin. Seit 1988 lebt sie in Deutschland, zuerst in Bielefeld und seit 2004 in München.

Nach ihrer Tätigkeit für eine größere Münchner Hausverwaltung wechselte sie zur Landeshauptstadt München, wo sie für das Referat für Gesundheit und Umwelt im Facilitymanagement arbeitete. Von der Stadt ging es dann weiter zum Freistaat Bayern, genaugenommen zur Ludwig-Maximilians-Universität. Ihr Arbeitsgebiet an der großen Münchner Uni war die Bereichsleitung Facility-Management, wobei Marina Sekic dort für 21 Liegenschaften, deren Instandhaltung und Pflege, zu-

ständig war und die Arbeit von 14 Hausmeistern koordinierte.

In der Akademie übernimmt sie jetzt ein weitgespanntes Arbeitsfeld: Sie ist zuständig für das Gebäudemanagement und auch die Haus- und Veranstaltungstechnik. Und wenn Marina Sekic einmal nicht arbeitet, hält sie sich sportlich fit: Sie trainiert regelmäßig Kickboxing.

Unser zweiter Neuzugang fing schon am 1. Oktober an. Dr. **Martin Dabrowski** arbeitet jetzt als **Referent für Digitale Transformation** in der Katholischen Akademie in Bayern. Er hat Volkswirtschaftslehre studiert, ein Zusatzdiplom in christlichen Sozialwissenschaften erworben und über ein wirtschafts- und sozialetisches Thema promoviert. Er ist verheiratet und hat einen 23-jährigen Sohn.

Martin Dabrowski war 28 Jahre Studienleiter in der katholisch-sozialen Akademie Franz-Hitze-Haus im Bistum Münster. Dort hat er den Fachbereich Wirtschaft, Sozialethik und Medien geleitet und außerdem die IT und die Website der Akademie betreut.

In unserer Akademie verantwortet Martin Dabrowski den Relaunch der Website und wird sich insgesamt um die Potentiale der Digitalen Transformation in verschiedenen Bereichen unserer Institution kümmern.

Seine Leidenschaften, die er mit seiner Frau und seinem Sohn teilt, sind das Bergwandern, Mountainbiking und Skating – je nach Jahreszeit.

Vom Privathaushalt in die Akademie

■ Der dritte Neuzugang in den letzten Monaten ist **Heike Winkler**. Sie verstärkt seit dem 1. Dezember 2022 das Team **unserer Hauswirtschaft**. Frau Winkler stammt aus Relling im schwäbischen Landkreis Aichach-Friedberg und hat eine dreijährige Ausbildung an

der Hauswirtschaftsschule *Maria Stern* in Augsburg absolviert. Als Hauswirtschaftlerin arbeitete sie dann 19 Jahre in einem Privathaushalt in der Stadt Augsburg. „Jetzt ist es mal Zeit für etwas Neues“, meinte Heike Winkler an ihrem ersten Arbeitstag in der Akademie.



Heike Winkler aus Relling im Landkreis Aichach-Friedberg begann am 1. Dezember ihre Arbeit in der Akademie.



Die Rezeption des Tagungszentrums und Gästehauses: Zukünftig können unsere Gäste hier auch am Sonntagnachmittag Ansprechpartner*innen finden.

Gemütliche Stunden im Schlosskeller

Auch mehr Service an der
Rezeption

■ Angebot und Service unseres Tagungszentrums und Gästehauses entwickeln sich stetig weiter. Zusätzliche Mitarbeiter*innen sorgen dafür, dass die Rezeption jetzt auch am **Sonntagnachmittag** besetzt ist. Zum einen ist dies für Gäste angenehmer, weil sie wissen, dass auch dann ein*e Ansprechpartner*in für sie erreichbar ist. Zum anderen ist es nun auch möglich, am Sonntag anzureisen. Das ist eine große Verbesserung für Übernachtungsgäste, die am Montagvormittag vielleicht einen Termin haben und diesen dann ausgeruht wahrnehmen können.

Ein ganz besonderer Raum im Schloss Suresnes ist der **Schlosskeller**. Während er früher immer wieder bei Festlichkeiten zum Einsatz kam, fristete er nach der umfassenden

Renovierung des Anwesens in den Jahren 2014 bis 2016 nur ein Schattendasein. Das soll sich jetzt ändern. Die Räume tief unter dem Schloss eignen sich sehr gut für gemütliche Stunden nach dem Ende einer Veranstaltung oder für ein gepflegtes Glas Wein vor dem Zu-Bett-Gehen. In Zukunft soll bei der Bewerbung des Hauses im Netz und in Flyern dezidiert auf den Schlosskeller hingewiesen werden.



Der Schlosskeller im Schloss Suresnes: Sylke Grünwald aus der Abteilung Gästehaus und Tagungszentrum freut sich, dass er in Zukunft gemütlicher eingerichtet wird.

12.500 Bücher für Maria Laach

Unterstützung für wichtige Partner der Akademie

■ Als vor einiger Zeit die Entscheidung gefallen war, aus der Akademiebibliothek eine dem Religionsphilosophen **Romano Guardini** gewidmete Studienbibliothek werden zu lassen, stand die Katholische Akademie in Bayern vor einem drängenden Platzproblem: Die vielen Zeitschriften und Bücher, die seit der Gründung der Akademie den Bestand der hausinternen Bibliothek gebildet und –



Studienleiter und Guardini-Beauftragter Dominik Fröhlich (li.) hatte mit Kollege Dr. Martin Dabrowski alle Hände voll zu tun, die vielen Kisten in den bereitstehenden LKW zu laden. Für gute Laune sorgten die beiden ebenfalls selbst.

mehr zufällig als geplant – vermehrt hatten, waren ins Archiv des Kardinal-Wendel-Hauses gebracht worden. Diese Lösung konnte aber wegen der geplanten Baumaßnahmen nicht von Dauer sein.

Was also tun? Der rettende Einfall kam dem Kulturwissenschaftler **Helmut Zenz**, der gegenwärtig mit der Fertigstellung der Studienbibliothek beauftragt ist: Die Überführung des Buchbestands in die Benediktinerabtei **Maria Laach**, die wegen Ihrer historischen Verbindungen zu Romano Guardini bereits ein wichtiger Partner der Akademie bei der Pflege und Aufarbeitung seines Nachlasses ist. Gesagt, getan – und als am 3. November 2022 der geordnete LKW im Hof der Akademie angefahren kam, packten einige Studienleiter kräftig mit an und halfen, die rund 12.500 Exemplare fachgerecht zu verladen. Wir wünschen ihnen alles Gute in ihrem neuen Zuhause im altherwürdigen Eifel-Kloster!

Wir sind gut und wollen noch besser werden

Bewertungen von Gästehaus und Tagungszentrum

■ Wir sind sehr froh, dass unser Gästehaus ebenso wie das Tagungszentrum bei verschiedenen Bewertungsportalen weiterhin hohe Punktzahlen erhält. So wurden über **Google** bei 33 Bewertungen in diesem zu Ende gehenden Jahr 18 Bewertungen mit jeweils 5 Sternen abgegeben. Da sich viele Nutzerinnen und Nutzer zuerst einmal über Google einen ersten Blick auf eine mögliche Tagungs- oder Übernachtungsstätte verschaffen, können diese Bewertungen in ihrer Wichtigkeit nicht hoch genug eingeordnet werden.

Sehr gut schneiden wir auch bei **booking.com** ab. Bei diesem wichtigen Buchungsportal haben wir seit 2020 eine durchschnittliche Bewertung von 8,9 von maximal 10 – und das bei insgesamt immerhin 589 abgegebenen Bewertungen. Unsere Mitbewerber – festgelegt werden diese von booking.com – liegen im Durchschnitt bei nur 7,8.

Bei den vom Buchungsportal festgelegten „Grundlegenden Kategorien“ ist die Katholische Akademie besonders gut: Vor allem die Mitarbeiter:innen bekommen die Traumnote von 9,6 – übertroffen nur noch von der Lage des Hauses (9,7). Die

wertung mit 4,7 leicht besser, allerdings konnten wir damals nur auf 93 Bewertungen zurückgreifen.

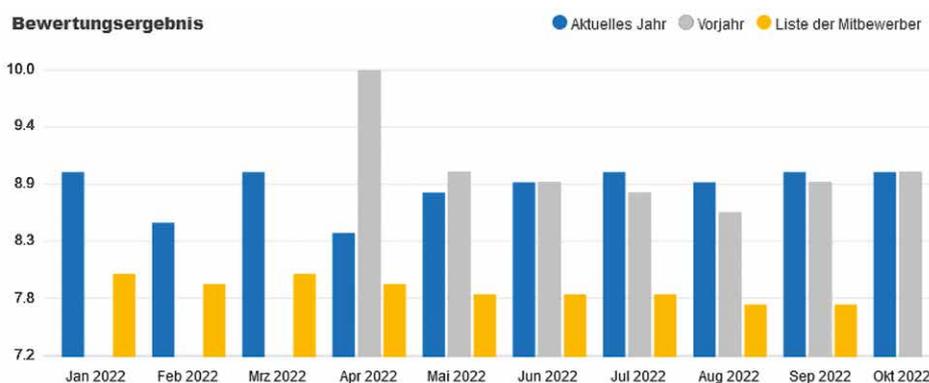


Unsere Bewertung bei *Google*.

Die **hohe Wertschätzung**, die unsere Küche, die verschiedenen Servicebereiche und die Rezeption bei den Menschen, die mit uns zu tun haben, genießen, kommen auch in vielen Rückmeldungen von Einzelgästen und Gruppen zum Ausdruck: „das Team war toll“, heißt es dort zum Beispiel, oder „die Mitarbeiterinnen sind unglaublich hilfsbereit“, „wir haben uns fünf Wochen lang wohlgeföhlt.“

Natürlich erfahren wir von unseren Gästen und Kunden auch, wenn sie noch Verbesserungsmöglichkeiten sehen. Manchen Gästen ist

Bewertungsergebnis



Beim Buchungsportal *Booking.com* schneidet die Akademie – blaue Säule – deutlich besser ab als die Mitbewerber – gelbe Säule. Auch im Vergleich zum Vorjahr bleibt die Bewertung sehr gut.

Benotung von Komfort, Preis-Leistungsverhältnis und Sauberkeit liegen ebenfalls bei 9 und darüber.

Auch in einem weiteren Portal, dem **iiq-Check**, über das uns 381 Gäste ihre Einschätzung mitgeteilt haben, liegen wir mit 4.6 von 5 sehr gut. Im vorigen Zeitraum war die Be-

der Speisesaal zu ungemütlich, die Auswahl beim Frühstückbuffet zu klein und der WLAN-Anschluss zu schwach oder zu instabil. Wir freuen uns auch über diese Rückmeldungen, weil sie uns Prüfaufträge erteilen, ob sich auch diese Punkte noch verbessern lassen.

Die Katholische Akademie in Bayern



Die Katholische Akademie in Bayern hat den Auftrag, über die brennenden Themen der Zeit offen zu diskutieren: die Fragen mitten aus dem Leben, das

TAGUNGSZENTRUM

Professionelle Logistik für Ihre Tagungen & Kongresse

Herzstück des Tagungszentrums ist der große Saal, eingebettet in lichtdurchflutete Wandelgänge, in denen die antike Idee der Akademie eine moderne Gestalt annahm. Weitere Tagungsräume, auch im alten Viereckhof und im Schloss Suresnes, bieten hervorragende Bedingungen für die Arbeit in unterschiedlich



PROGRAMM

Hochkarätige Veranstaltungen zu Ihren Fragen & Themen

Nachdenken auf höchstem Niveau, die Vermittlung verständlich und lebensnah. Ob Religion oder Philosophie, Politik oder Gesellschaft, Naturwissenschaft oder Technik, Musik, Literatur oder Kunst ... diesen Auftrag zu erfüllen, ist seit über 60 Jahren nicht langweilig geworden.



großen Gruppen. Unsere Küche verwöhnt auch große Gruppen mit feinsten Speisen. Die Kapelle in zeitgemäßer Gestaltung fasst über 100 Personen.

GÄSTEHAUS

Traumhaftes Ambiente für Ihren Aufenthalt in München

Im Gästehaus erleben Sie ein besonderes Ambiente: nachhaltiges Wohnen und Essen, faire Preise, herzliche Gastfreundschaft und eine unaufdringliche spirituelle Grundierung – kurz: einen Ort, an dem es sich gut leben lässt. Nur wenige Gehminuten von der Münchner Freiheit (U-Bahn) und direkt am Englischen Garten verbinden sich die Vorzüge einer einmalig zentralen Lage mit meditativer Abgeschlossenheit.

FÖRDERVEREIN

Dazugehören und auf dem Laufenden bleiben

Die rund 1200 Mitglieder des Vereins *Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern e.V.* fördern vor allem die Teilnahme Jüngerer an unserern Veranstaltungen, die multimediale Dokumentation oder die Rolle der Kunst im Leben der Akademie. Mitglieder erhalten kostenlos die Zeitschrift *zur debatte* nach Hause geschickt und werden regelmäßig zu exklusiven Veranstaltungen eingeladen.



zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 52 · Heft 4/2022

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: 089 38102-0, Telefax: 089 38102-103

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

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.



Bildung als teleologische Bestimmung

Eine Rekonstruktion der ontologischen Rahmenbedingungen bei Meister Eckhart
von Christian Fröhling

Wie würde Eckhart den Satz „Bilden ist sich bilden“ lesen?

Bildung ist sich bilden. Dieser schlichte Satz erscheint zunächst uneingeschränkt zustimmungswürdig und (selbst)verständlich. Ihm kann jedoch auf mehrfache Weise Sinn gegeben werden. Wer versucht, diesen Satz für sich zu erschließen, dem eröffnet sich ein ganzes Panorama von Fragen. Bildung meint sowohl einen Prozess als auch ein Ergebnis. Bilden kann dann als eine wie auch immer geartete formende Tätigkeit verstanden werden. Es stellen sich dann aber die Fragen: Wer bildet und wer wird gebildet? Bedeutet der Satz, dass Subjekt und Objekt des Bildens dasselbe ist und Bildung als Einheit von Subjekt, Objekt und Methode verstanden wird? Damit zusammenhängend entstehen weitere Fragen: Woran wird sich gebildet und welche Rolle spielt ‚die Welt‘ bei Bildung? Womit wir bei der Frage sind, ob Bildung eher ein aktiver oder eher ein passiver Prozess ist. Dazu auch noch: Wer oder was verursacht die Bildung? Die Frage der Kausalität wird im ‚didaktischen Dreieck‘, d. h. in Lehr- und Lernkontexten von Lehrendem, Lernendem und Gegenstand relevant, denn es ist die Frage, wer auf welche Weise am Bildungsprozess beteiligt ist und in welcher Weise das Ergebnis angezielt oder bewirkt werden kann. Diese Fragen eröffnen einen *ersten Horizont* der notwendigen Klärung, wenn nach dem Sinn dieses einfachen Satzes gefragt wird: Bilden ist sich bilden.

Bei der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Bildung in der Gegenwart wird gern und regelmäßig auf den spätmittelalterlichen Dominikaner Eckhart von Hochheim Bezug genommen. In diesem Beitrag möchte ich mich darauf beschränken, die spezifische Perspektive des dominikanischen Meisters auf Bildung am Beispiel dieses einfachen Satzes zu rekonstruieren. Also herauszufinden, mit welchen philosophischen Mitteln, die Eckhart verwendet, dieser einfache Satz verstehbar wird. Ich arbeite also die Rahmenbedingung heraus, die es Eckhart



Prof. Dr. Christian Fröhling, Professor für Religionspädagogik an der Katholischen Hochschule Mainz

Vertiefung des Themas von Seite 4–26

Was ist religiöse Bildung?

erlauben, *bildunge*, *bilde*, *bilden*, *ein-*, *ent-* und *überbilden*, sowie *Bild* (*imago*), *Vorbild* (*exemplar*) und *Form* (*forma*) in einen Zusammenhang zu bringen. Dieses Instrumentarium kann als eine – heute wenig vertraute – *Teleologie* und damit als eine bestimmte Form einer Seinslehre (Ontologie) rekonstruiert werden.

Einige biographische Hinweise zu Beginn: Eckhart ist vermutlich um 1260 in Thüringen geboren und war nach Kurt Ruh ein „Hochbegabter mit einer steilen Gelehrten- und Ämterlaufbahn“. Er wurde Dominikaner und war damit Angehöriger des Predigerordens, zu dem auch Albertus Magnus (1200–1280) und Thomas von Aquin (1225–1274) gehörten. Zu seinen Aufgaben gehörten die Seelsorge und das philosophische und theologische Lehren in Paris und Köln. Zudem übernahm er leitende Aufgaben in seinem Orden.

Eckhart lehrte in einer Zeit, die aufgrund der Wiederentdeckung der Schriften des Aristoteles als ein zweiter Anfang der Metaphysik (Ludger Honnefelder) bezeichnet wird. In diesem Zusammenhang der ontologischen Diskussion wurden auch muslimische Philosophen wie Averroes (1126–1198) und Avicenna (980–1037) und jüdische Philosophen wie Maimonides (1135–1204) rezipiert. Aber auch neuplatonisch geprägte Quellen, wie der *Liber de Causis*, waren für Eckhart feste Bezugsgrößen. Die Ontologie Eckharts und die konkurrierenden Ontologien franziskanischer Provenienz (Hispanus Gonsalvus und Duns Scotus) reagierten auf eine bestimmte Form eines radikalen Averroismus, in dem Gott nicht mehr unmittelbar in die Schöpfung eingreift. Eckhart und seine franziskanischen Gesprächspartner gehen freilich zwei verschiedene Wege in der Seinslehre.

Eckhart hinterließ ein zweisprachiges Werk: einerseits mittelhochdeutsche Predigten und andererseits ein unvollendetes, lateinisches Werk (*Opus tripartitum*), das dreiteilig konzipiert war. Er verstarb vermutlich auf dem Weg nach oder in Avignon im Jahre 1328, wo seine Lehre durch den Papst geprüft wurde und letztlich – nach seinem Tod – 28 Sätze verurteilt wurden. Aufgrund dieser Verurteilung war die Rezeption von Eckhart stark eingeschränkt.



Bildung im Horizont einer holistisch-teleologischen Ontologie

Das mittelhochdeutsche Wort *bildunge* kommt bei Eckhart nur einmal vor, gehört aber zum vielfach gebrauchten Wortfeld von *bilde* und *bilden*. *bildunge* hat bereits einen zweifachen Sinn: Es bezeichnet einerseits eine Tätigkeit bzw. einen Prozess und andererseits das Ergebnis dieser Tätigkeit. Eckhart beschreibt einen solchen Bildungsprozess am Beispiel des Bildhauers, das sich bis zu Plotin zurückverfolgen lässt und auch Michelangelo verwendet: „Ein Beispiel sehen wir, wenn ein Bild aus dem Holz oder dem Stein herausgeholt wird, wobei nichts verändert, vielmehr nur gereinigt, herausgehauen und herausgeholt wird. Ist dies alles durch die Hand des Künstlers herausgeholt, erscheint und erstrahlt das Bild.“ (Ioh. n. 575) *Bilden* umfasst bei Eckhart zweierlei Formungsprozesse: Zum ersten das Formen einer Materie zu einer Gestalt, wobei es sich um bereits geformte Materie handelt, die aber noch weiter formbar ist. Zum zweiten formt ein solcher Künstler ebenfalls nach einem (äußeren) Vorbild ein Konzept im Geist, nachdem er beispielsweise dann eine Statue gestaltet.

Das Eckhart'sche Verständnis für diese künstlerischen Bildungs- und Formungsprozesse gewinnen wir aber erst, wenn erkennbar wird, was Eckhart unter Schöpfung versteht. Erst im Kontext seiner spezifischen Schöpfungstheologie werden die Bildungsprozesse im Bereich von Kunst (*ars*) und Wissenschaft (*scientia*) verstehbar. Die Kontextualisierung der Kunst wird in der Auslegung von Kol 1,15 („Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung.“) durch einen Vergleich einsichtig: „Erstgeborener aller Geschöpfe“, das heißt der allen Geschöpfen als Vorbild Vorgesetzte, dem sie [die Geschöpfe] ähnlich werden sollen, wie auch ein Maler seinem Schüler ein Bild vorsetzt, nachdem er ein ähnliches arbeiten soll.“ (Sermo 49 n. 505) Der Erstgeborene wird sowohl als Bild (*imago*) des unsichtbaren Gottes als auch als Vorbild (*exemplar*) der gesamten Schöpfung verstanden. Der künstlerische Formungsprozess – hier am Beispiel des Malens – orientiert sich am Modell der Schöpfung, die wiederum an die trinitarische Geburt des Sohnes aus dem Vater rückgebunden ist.

Damit ist ein *zweiter Horizont* abgesteckt, den es im Folgenden abzuschreiten gilt: In einem ersten Schritt (2.1.) wird darum herausgearbeitet, wie Eckhart die *Schöpfung* des Universums als Seinsakt und damit teleologisch denkt. Die Teleologie besteht aus drei miteinander verbundenen Elementen: Das Denken der Partizipation, das Akt-Potenz-Denken und das Denken des Einen. Erst damit wird einsichtig, was Eckhart unter Form und Formungsprozessen versteht. In einem zweiten Schritt (2.2.) wird herausgearbeitet, wie Eckhart diese Schöpfungsteleologie auf den Menschen anwendet und die Besonderheit des geschaffenen Menschen ebenfalls teleologisch mit dem Bildbegriff fasst. Der Mensch ist für Eckhart qua Bild ein Mikrokosmos (Welt im Kleinen), der die Aufgabe hat, der Schöpfungsteleologie in seinem Sein, Leben und Denken zu entsprechen. Erst

durch diesen unerlässlichen ‚Umweg‘ über die Schöpfungstheologie und die Anthropologie entsteht der Rahmen, der die angeführten Formungs- und Bildungsprozesse eines Bildhauers mit Hilfe der Teleologie verstehbar werden lässt. Die Formungs- und Bildungsprozesse in Kunst und Wissenschaft werden also erst im Kontext einer Schöpfungstheologie und Anthropologie verständlich. Bildung wird bei Eckhart darum (2.3.) nach dem Prinzip der Gottebenbildlichkeit verstanden, d. h. der Mensch steht vor der paradoxalen Aufgabe, ein Bild zu werden desjenigen Gottes, von dem man sich kein Bild machen kann und der nicht darstellbar ist.

Die Schöpfung des Universums als Seinsakt

Zum ersten Element der Teleologie: In seiner Schöpfungslehre entwickelt Eckhart ein Prinzip der Wirklichkeit (*esse ipsum*); dieses eine Prinzip kann als Wirk-, Form- und Finalursache der Vorstellung nach unterschieden werden. In der Weise, wie sich Gott als Schöpfer zu seiner Schöpfung verhält, unterscheidet Eckhart drei Aspekte. Sie lassen sich der Vorstel-

lung nach unterscheiden, sind aber drei Aspekte eines Schöpfungsaktes: Gott setzt die Geschöpfe ins Sein (Wirkursache), er unterscheidet sie voneinander innerhalb des geordneten Zusammenhangs des Universums (Formursache) und erhält sie im Sein und führt sie zu ihrem Ziel und ihrer Vollendung (Zielursache).

Eckhart entwickelt im Prolog seines Hauptwerkes eine Transzendentalienlehre. Transzendentalien sind allgemeine Begriffe, die allen Dingen vorgängig zu-

kommen und früher als alle Dinge sind. Damit reflektiert er die Vorannahmen seines Denkens. Zu den Transzendentalien gehören für ihn das Sein, das Gute und das Wahre. Bereits sein älterer Ordensbruder Thomas hob hervor, dass die Transzendentalien untereinander austauschbar sind. In seinem Prolog konzentriert sich Eckhart auf die Transzendentalie des Seins. Sie wird für ihn zum Ausgangspunkt der Wirklichkeit und mit Gott identifiziert: „Das Sein ist Gott.“ (*Esse est deus*) Und bei Gott sind Sein (*esse*) und Wesen (*essentia*) eins, d. h., sein Wesen ist Sein.

Damit entsteht eine Schwierigkeit: Wie kann irgendetwas anderes außerhalb von Gott existieren, der das Sein in seiner Vollkommenheit ist? Eckhart (und vor ihm Thomas) löst diese Schwierigkeit über den neuplatonischen Begriff der Teilhabe oder Partizipation. Mit dem Begriff der Partizipation können gleichzeitig die Ursache aller Dinge und die Wesensunterschiede zwischen den Dingen gedacht werden. Die Geschöpfe partizipieren am Sein selbst, und zwar auf eine begrenzte und endliche Weise. Sie sind, insofern sie am Sein selbst teilhaben. Die Geschöpfe haben keine selbständige Existenz. Vielmehr sind sie „zwischen Sein und Nichts aufgehängt“, wie es der systematische Theologe Johannes Hoff formuliert. Das heißt, sie existieren nur insofern, als sie in verschiedenen Graden an der Fülle des göttlichen Seins teilhaben. Gott schafft also nicht so, dass er ‚etwas‘ aus sich heraussetzt wie der Architekt, sondern er schafft Weisen der Teilhabe. Um sich im Sein zu halten, müssen die Geschöpfe mit ihrem Schöpfer verbunden sein.

Mit dem Begriff der Partizipation können gleichzeitig die Ursache aller Dinge und die Wesensunterschiede zwischen den Dingen gedacht werden.

Die erste Ursache (das Sein selbst) negiert also in jeder Wirkung auf bestimmte Weise ihre Einheit von Sein und Wesen. Das lässt sich auch umgekehrt formulieren: In jeder Wirkung wird auf bestimmte Weise die Einheit von Sein und Wesen der ersten Ursache negiert. D. h. die Geschöpfe sind Mängelwesen. Rainer Manstetten drückt es so aus: „Ein Seiendes ist Geschöpf, insofern ihm irgendetwas mangelt. Indem es nämlich als ein ‚Dieses‘ von einem ‚Jenes‘ unterschieden ist, mangelt es ihm, jenes zu sein. Zu Kreatur gehört das ‚nicht‘ und das ‚Nichts‘.“ Der Unterschied der Geschöpfe liegt deshalb innerhalb ihrer gemeinsamen Beziehung zum Schöpfer, der das Prinzip allen Seins ist.

Zum zweiten Element der Teleologie: Diese Partizipation von allem am Sein wird – und das ist der entscheidende Punkt bei Eckhart (wie bei Thomas) – mit den aristotelischen Begriffen von Akt und Potenz gedacht. Eckhart sagt es im Prolog so: „Denn das Sein als solches (*esse ipsum*) verhält sich zu allem anderen wie dessen Verwirklichung (*actus*) und Vollendung, ja es ist die Wirklichkeit aller Formen. Deshalb sagt Avicenna: das, was jedes Ding verlangt, ist das Sein und die Vollkommenheit des Seins.“ Um sich dem Sein als solchem zu nähern, sind wir nach Eckhart auf die Form (= das Wesen) verwiesen, die er als Potenz definiert. Die Form ist ‚schon immer‘ verwirklicht und hat Teil am Sein selbst, aber in ihrer Potentialität. D. h. eine Blüte *ist* ein Apfel, indem sich die Potenz Apfel-zu-sein bereits in der Blüte verwirklicht. Der ‚nächste‘ Seinsakt führt dann zu einem höheren Grad der Teilhabe. Es ist also graduell gedacht. Alles strebt für Eckhart auf die größere Verwirklichung seiner Wesenspotentiale hin, und zwar als Akt. Daher hat jedes Geschöpf innerhalb seiner Grenzen eine natürliche Neigung, zu Gott zurückzukehren, d. h. mit ihm vereinigt zu sein. In der Aktualisierung der Potenz kommt das Wesen an sein Ziel (*telos*): es hat qua Seinsakt Teil am Sein selbst.

Zum dritten Element der Teleologie: Es entsteht nämlich die Frage, wie das Verhältnis zwischen der göttlichen Wirkung im Geschöpf und der Wirkung des Geschöpfes selbst gedacht wird. Es geht also um das Verhältnis zwischen Erst- und Zweitursache. Dazu der Thomas-Forscher Rudi te Velde: „Die Wirkung Gottes in der Natur darf nicht so gedacht werden, daß Gott das Wirken der Natur sozusagen übernimmt, sondern gerade so, daß Gott die Natur in ihr eigenes Wirken setzt, indem er den Dingen Formen und Vermögen gibt und diese zu ihrer Wirkung bringt. Gerade darin zeigt sich die Seinsmacht des Schöpfers. Gott wirkt in der Wirkung der Natur, indem er als transzendente Ursache des Seins jede kategoriale Form und Kraft in der Natur von innen heraus mit dem Sein ‚vermittelt‘.“

Das Eine und das Viele verhalten sich dabei ebenfalls nicht wie in einer hierarchisierenden, zweigliedrigen Stufenordnung. Das Eine ist gerade nicht ‚oben‘, sondern es ist als transzendentales Prinzip die Bedingung der Möglichkeit gradueller Verschiedenheit innerhalb einer Seinsordnung: „Denn im Wesen des Ersten und Oberen liegt es, da es von ‚Natur reich‘ ist, das Niedere mit seinen Eigentümlichkeiten zu beeinflussen und zu berühren, zwischen denen Einheit und Ungeteiltheit besteht.“ (Prologus generalis n. 10) Dabei verwirklicht sich in der gestuften Seinsordnung jeweils ein höherer Grad von Einheit und Vollkommenheit: „Immer ist das im Niederen Geteilte eins

und ungeteilt im Oberen. Daraus erhellt, daß das Obere in keiner Weise im Niederen geteilt wird, sondern es bleibt ungeteilt und bindet und eint das im Niederen Geteilte.“ (Prologus generalis n. 10)

Es ist nun nicht so, dass bei Eckhart der Mensch vor Gott wie vor einem schwarzen Quadrat in Ratlosigkeit verfällt. Für Eckhart steht das Denken und das Sprechen Gott nicht auf ratlose Weise gegenüber, sondern es hat immer schon auf rätselhafte Weise an ihm teil. Die Welt hat nämlich theophanischen Charakter: Sie offenbart ihren Schöpfer, und zwar in unterschiedlichen Graden und entsprechend der Teilhabe. Johannes Hoff sagt es so: „Die Schöpfung hat den Charakter eines theophanischen Bildes, das in hierarchisch abgestuften Intensitäten an seinem göttlichen Wesen teilhat. Ein theophanisches Bild ist nicht identisch mit dem, was es abbildet. Dennoch enthält es, im Gegensatz zu einem Gemälde, nichts, was nicht in seinem Urbild enthalten ist.“ Eckhart unterscheidet drei Seinsstufen, durch die sich das erste Prinzip jeweils in vollkommenerer Weise offenbart: Seiendes, Lebendes und Denkendes.

Abschließend lässt sich festhalten, dass Eckhart Schöpfung teleologisch als einen Seinsakt denkt: Schöpfung bezeichnet die Beziehung der Welt in ihrer Gesamtheit zur transzendentalen Seinsursache. Dazu noch einmal Rudi te Velde: „Schöpfung ist kein Werdeprozeß, in dem das, was wird oder entsteht, eine Bewegung zu einem Endpunkt macht. [...] Schöpfung erfolgt ohne Bewegung (*motus*) oder Wechsel (*mutatio*): das Ganze des Geschöpfes [...] wird ins Sein gesetzt; es wird nicht *in* der Zeit geschaffen (in einem bestimmten Augenblick), sondern zusammen *mit* der Zeit. [...] Schöpfung bedeutet nicht Veränderung in der Welt; sie bezeichnet die Beziehung der Welt in der Gesamtheit ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge zur transzendentalen Seinsursache, die selbst außerhalb von Natur und Zeit steht.“

Der Mensch als Einheit von Leib, Geist und Seele in der Gottesgeburt

Dieses teleologische Denken wendet Eckhart auch auf seine Anthropologie an. Wobei der Ausgangspunkt die Besonderheit der vernünftigen und geistigen Geschöpfe ist. Zu jeder Materie (wie bei der Statue) und zu jedem Geist gehören unterschiedliche Weisen der Bildsamkeit, also die Empfänglichkeit für neue Formen. Ein fundamentaler Unterschied der Bildsamkeit wird in der Auslegung zu Gen 1,26 („Lasst uns den Menschen machen nach unserem Ebenbild und Gleichnis“) klar benannt: „Für jetzt muss man aber wissen, worin die vernünftigen oder geistigen Geschöpfe sich von allen unter ihnen stehenden unterscheiden. Letztere sind nach dem Gleichnis von etwas, was in Gott ist, hervorgebracht worden und haben ihre eigenen Ideen in Gott, nach denen sie [...] geschaffen sind, nach Ideen, die auf die in der Natur voneinander unterschiedenen Arten eingeschränkt sind. Der Vorzug der geistigen Natur besteht darin, dass sie Gott selbst zum Gleichnis hat, nicht etwas, was in ihm in der Art einer Idee ist.“ (Gen. I n. 115) Während alle anderen Geschöpfe nach Ideen in Gott geschaffen und die Empfänglichkeit der Form auf eine Art (*species*) beschränkt sind, kommt allen geistigen Geschöpfen eine Ähnlichkeit mit Gott selbst zu, und zwar qua Verstand (*intellectus*). Der Verstand (*intellectus*) hat – so die aristotelische Definition – die Mög-



lichkeit, alles zu werden und ist gerade nicht auf bestimmte Formen beschränkt. Der Gegenstand des Verstandes ist die Gesamtheit des Seienden (*universitas entium*) und nicht nur dieses oder jenes (Seiende).

Der Mensch hat also darum für Eckhart die Aufgabe, seine vernünftige Seele (*anima rationale*) zu vollenden, indem sie zu einer „geistigen Welt“ (*saeculum intelligibile*) wird. Dies gelingt ihr, wenn sich in der vernünftigen Seele die Form des Ganzen (*forma totius*) abzeichnet. Im Kommentar zu Gen 1,26 heißt es: „Und Avicenna [...] sagt: ‚die Vollendung der vernünftigen Seele besteht darin, dass sie zu einer geistigen Welt wird und die Form des Alls (*forma totius*) sich in ihr abzeichnet‘, ‚bis sich in ihr die Ordnung des gesamten Seins (*dispositio esse universitatis*) vollendet und sie so zu einer geistigen Welt, dem Abbild des Seins des Weltalls wird‘. Der Mensch geht also so von Gott aus, dass er ‚zum Abbild des göttlichen Wesens‘ wird.“ (Gen. I n. 115) Der Mensch hat also die Aufgabe, zu einem Mikrokosmos („Welt im Kleinen“) zu werden, der mit der Schöpfung des ganzen Universums korrespondiert. Kriterium dieser Korrespondenz ist eine Ähnlichkeit zwischen der Ordnung des gesamten Seins und der geistigen Welt der Seele.

Wie wird aber die vernünftige Seele zu einer geistigen und dazu noch geordneten kleinen Welt? Dazu ist ein Blick in die Eckhart'sche Psychologie erhellend. Er formuliert zunächst: „Mein Leib ist mehr in meiner Seele, als daß meine Seele in meinem Leib sei.“ (Pr. 10) Die Seele ist für ihn (mit Aristoteles) die einheitsstiftende Form des Körpers mit seinen Teilen: „Die Seele wird in ihnen [den Teilen des Lebewesens] nicht geteilt, sondern bleibt ungeteilt und eint die einzelnen Teile in sich, so daß sie eine Seele, ein Leben, ein Sein und ein Lebendigsein haben.“ (*Prologus generalis* n. 10) Den Leib zu for-

men, ist eine nicht unwichtige, aber untergeordnete Aufgabe der Seele. Denn die Seele ist auch Geist (*anima rationale*), und darin hat sie eine höhere Existenzweise.

Die Seele wird also zu einer geistigen Welt, indem sie sich selbst aufbaut und zugleich die leiblichen Kräfte ordnet. Für den Aufbau der Seele ist verschiedenes ‚Material‘ notwendig. Alle Bereiche der Seele werden versorgt und müssen ausgebildet werden. D. h. indem die leiblichen und seelischen Kräfte auf ihre Weise, d. h. gemäß der Ordnung, geübt werden. Die Vernunft ist Geber dieser Ordnung, die der Ordnung der äußeren Welt entspringt. In einer harmonischen Einheit von Leib, Geist und Seele *realisiert* sich die Ordnung des gesamten Seins.

Wir haben gesehen, wie die Seinslehre von Eckhart zum einen an einem Prinzip partizipiert und zum anderen wie die Vielheit gestuft gedacht und dennoch auf ein einheitsstiftendes Prinzip verwiesen bleibt. Die Seele als Mikrokosmos wird also analog gedacht, wobei eben das einheits- und vielheitsstiftende Prinzip der Seele (als leibseelische Einheit gedacht) mit dem Begriff der Gottesgeburt ausgedrückt wird und an die innertrinitarische Geburt zurückgebunden ist.

Eckhart unterscheidet verschiedene Vermögen der Seele: Verstand, Wille, Gedächtnis. Das Wesen der Seele verortet Eckhart im Unterschied zu ihren Potenzen am Grund der Seele. Der Mensch (als Wesen) mit Leib, Geist und Seele muss also im Verhältnis zum Sein, das sie von Gott empfängt, in Potenz sein. Jenes empfangene Sein ist in der Weise des Aktes. D. h. alle Potenzen der Seele – die oberste Vernunft am Seelengrund mit einbegriffen – partizipieren ontologisch am ersten Prinzip, indem sie in verschiedene Graden ihre Potentialität aktualisieren. Der höchste Grad der Teilhabe am göttlichen Wesen beschreibt Eckhart mit der Sohnesgeburt. „Fürwahr, in der gleichen Geburt, da der Vater seinen eingeborenen Sohn gebiert und ihm die Wurzel und seine Ganze Gottheit und seine ganze Seligkeit gibt und sich selbst zurückbehält, in dieser selben Geburt nennt er uns seine Freunde. Wenngleich du von diesem Sprechen nichts hörst oder verstehst, so gibt es doch eine Kraft in der Seele [...], die ist ganz abgelöst und ganz lauter in sich selbst und göttlicher Natur eng verwandt: in dieser Kraft wird es verstanden.“ (Pr. 27) Mit diesem Akt des Seins und der Einheit am Grund der Seele hat der Mensch Anteil am Sein selbst. Die Gottesgeburt ist also die Vollendung der Gottebenbildlichkeit. Mit der Metapher der Gottesgeburt, die Eckhart von Origenes übernimmt, ist eine fundamentale Wandlung der Seele gemeint, eine Transformation ihrer selbst. Die Seele *wird* und ist *eins*, wenn sie am Schöpfungsakt teilhat. „Gott und ich, wir sind eins in solchem Wirken; er wirkt und ich werde.“ (Pr. 6)

Bildung als die gnadenhafte Freilegung einer leib-geistig-seelischen Einheit

Der Seinsakt drückt sich darin aus, dass der Mensch nach dem Bild des Mikrokosmos eine geistige Welt aufbaut, in der sich die teleologische Ordnung der ganzen Schöpfung widerspiegelt und so eine leib-geistig-seelische Einheit freigelegt wird. Bildung wird bei Eckhart nach dem Prinzip der Gottebenbildlichkeit verstanden, d. h. der Mensch steht vor der paradoxalen Aufgabe, analog zur Schöpfung ein Bild zu werden desjenigen Gottes, von dem man sich kein Bild machen kann und der nicht darstellbar ist.

Weiterführende Literatur

MEISTER ECKHART (1964ff.) *Meister Eckhart. Die deutschen und die lateinischen Werke I–V*, Stuttgart.

FRÖHLING, CHRISTIAN (2015) *Bild und Bildung. Die Relecture der Mystagogie Meister Eckharts* (Praktische Theologie heute 137), Stuttgart.

HOFF, JOHANNES (2021) *Verteidigung des Heiligen. Anthropologie der digitalen Transformation*, Freiburg im Breisgau.

LADENTHIN, VOLKER (2021) *Bildung als zentrales Regulativ gesellschaftlich relevanter Geltungsansprüche. Ein pädagogischer Grundriss*, in: Schröder, Bernd (Hrsg.) *Bildung (Themen der Theologie 14)*, Stuttgart, 139–164.

MANSTETTEN, RAINER (2001) *Negative Theologie und negative Anthropologie. Zur Aktualität Meister Eckharts*, in: *Theologische Quartalsschrift* 181, 112–133.

MIETH, DIETMAR (2019) *Die Entstehung des Bildungsgedankens bei Meister Eckhart*, in: *Theologische Quartalsschrift* 199, 75–95.

RUH, KURT (2018) *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München.

TE VELDE, RUDI (2005) *Schöpfung und Partizipation*. S.Th. I qq. 44–47 und qq. 103–105, in: Speer, Andreas (Hrsg.) *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae (De Gruyter Studienbuch)*, Berlin, 100–124.

Nun können wir zum Bild des Bildhauers des Anfangs zurückkehren, das zweifach angewendet werden kann: Zum einen mit Blick auf das Sein des Menschen als Bild und zum anderen mit Blick auf das Tun des Menschen. Eckhart in seinem Johanneskommentar: „Wir bitten also Gott, er zeige in Werk und Wirkung, dass er ‚Vater der Erbarmung‘ ist, der sich unser erbarmt, damit das, was wir von Natur aus sind ‚dem Ebenbild gemäß‘ (*ad imaginem*), durch die Gnade ‚der Ähnlichkeit gemäß‘ (Gen 1,26) zum Vorschein kommt.“ (Ioh. n. 575) Erst durch die vorübergehend erscheinende Gnade zeigt sich die Natur des Bildes. Erst durch Gnade erscheint die Natur des Bildes und offenbart dessen aktuellen Grad an Vollkommenheit. Die gebrochene, durch die Sünde überschriebene Schöpfung wird durch den Künstler – der Sohn Gottes – gereinigt und erstrahlt in neuem Glanz.

Die keimhafte Anlage im Wesen des Menschen muss freigelegt und entfaltet werden, weil sie überlagert und durch die Sünde verdunkelt ist. Teleologie meint nicht Determination, sondern eine Bestimmtheit, die in der Aktualisierung eines Telos liegt, das erst noch freigelegt werden muss. Das ist die konkrete Aufgabe des Menschen: die keimhafte Anlage im Wesen des Menschen zur Entfaltung kommen zu lassen. Der Lehrende ist dann analog zum Künstler für Eckhart jemand, der (wie der Lernende auch) im konkreten Werk eine Form aufgehen und eine frühere Form vergehen lässt. Im menschlichen Schöpfungsakt, der Gelassenheit als Haltung voraussetzt, wird eine abgestufte Teilhabe als leiblich-geistig-seelische Einheit am Schöpfungsakt selbst gedacht. Bildungsprozesse sind also darum bei Eckhart immer schöpferisch und mimetisch. Bildung meint also die (gradueller) Vollenkung der Gottebenbildlichkeit in der Gottesgeburt, die mit einer Entbildung einhergeht, so dass offenbar wird, was der Mensch qua Schöpfung immer schon ist. Bildung bleibt so eine Unverfügbarkeit und eine Bedingtheit eingeschrieben.

Bildung ist für Eckhart also zuerst ein Transformationsprozess, der den Menschen auf das erste Prinzip ausrichtet und damit eine Form kontemplativer Betrachtung. Die höchste Form der zweckfreien Betrachtung (Leben ohne warum) ist nach Johannes Hoff das „einsehende Verstehen“ (*intellectus*). „Vernunft, die sucht und Vernunft, die nicht mehr sucht, die vielmehr in sich selbst ein lauterer Licht ist.“ (Pr. 37). In der betrachtenden Erschließung des Seinaktes kommt der Betrachter zur Ruhe (*reductio ad mysterium*) und tritt in ein Schwingungsverhältnis ein. Dieses Phänomen beschreiben gegenwärtige Forscher mit Resonanz oder Responsivität. Das ist die Grundlage für Kunst und Wissenschaft.

Bildung ist sich bilden. Diesen einfachen Satz mit den philosophischen Instrumentarium Eckharts zu verstehen, war die Aufgabe. Im Sinne Eckharts müsste dieser Satz wohl in folgender Weise modifiziert werden: Kein sich bilden ohne sich selbst bilden, doch keine Selbstbildung ohne Gottbewusstsein, aber auch kein Gottbewusstsein ohne Selbstvergessen und Selbstentbilden. Der Fokus auf das Selbst will die Reduktion der Bildung auf eine bildende Tätigkeit abschließen. Wenn es aber um *Selbstbildung* geht, dann kann

das Selbst zweifach verstanden werden: Einerseits kann es als das Subjekt des freien Willens und andererseits als eine leiblich-geistig-seelische Einheit verstanden werden: kurz als Person. Für Eckhart ist letzteres der Fall, auch wenn er den Person-Begriff nur sporadisch verwendet. Das entzieht jeglichen Selbstbegründungstheorien den Boden. Erst das Prinzip des Seins als Erstursache bedingt Bildungs- und Entbildungsprozesse, in denen sich das vorgängige Prinzip innerhalb der Seins- und Erkenntnisordnung offenbart.

Zur Reflexion der Vorannahmen von Bildungstheorien

Am Schluss soll die Ebene der Vorannahmen von Bildungstheorien in den Blick kommen. Eckhart konzeptualisiert mit der Teleologie eine bestimmte Form der Seinslehre. Im Unterschied zu dieser hier rekonstruierten Teleologie sei kurz angedeutet, welche andere Vorannahmen bei Eckhart gese-

Kein sich bilden ohne sich selbst bilden, doch keine Selbstbildung ohne Gottbewusstsein, aber auch kein Gottbewusstsein ohne Selbstvergessen und Selbstentbilden.

hen werden können und welchen Einfluss diese auf das Bildungsdenken haben. So sieht der Erziehungswissenschaftler Volker Ladenthin im Bildungsdenken eine Kontinuität zwischen Spätmittelalter und Gegenwart und formuliert mit Blick auf Eckhart: „Die ‚imago-dei‘-Theorie will Herkunft und damit Würde des Menschen erklären, seinem Leben ein Ziel geben und dem Handelnden eine Aufgabe. Der Mensch ist (1) Werk Gottes und soll (2) Gottes Abbild werden; dazu muss er sich (3) bemühen. Damit sind drei für die Bildungstheorie bis heute *gültige Aspekte* benannt: (1) Die Eingebundenheit des Menschen in eine für

den Menschen sinnhaft zu erfahrende oder gestaltende Welt, (2) die Formulierung eines Ziels des menschlichen Handelns und (3) der Hinweis darauf, dass dieses Ziel nur durch Bemühen erreicht werden kann.“ Mit Blick auf die Vorannahmen ist zweierlei an dieser Bestimmung hervorzuheben: zum einen eine Trennung zwischen Sein (1) und Sollen (2+3) und zum anderen die Auffassung des Werdens. Denn Werden wird als – quasi naturgesetzlicher – Prozess verstanden, in dem das, was wird oder entsteht, eine Bewegung zu einem Endpunkt oder einem Ergebnis darstellt. Vor dem Hintergrund der obigen Eckhart-Interpretation wird klar, dass hier Bildung nicht teleologisch gedacht wird. Die Teleologie verwandelt sich hier in eine mechanistische Wirkursächlichkeit unter Absehung von Form- und Zielursache. Eine Output-gesteuerte Kompetenzorientierung scheint ebenfalls von dieser Art der Kausalität geprägt. Mit einem solchen Verständnis von Kausalität kommt es dann zu einer Stufung *ad infinitum* von Mittel-Zweck-Relationen: Mittel zu einem Zweck, das wiederum Mittel zu einem höheren Zweck ist („Zweck der Zwecke“).

Manche ordnen Eckhart als einen Vorläufer moderner Bildungs- und Subjekttheorien ein. Meine Überlegungen bestätigen aber die Einschätzung von Dietmar Mieth, dass eine „Anwendung des uns vertrauten Bildungsbegriffes – in der Tradition von Humboldt – auf Meister Eckhart eine retrospektive Projektion ist“. Das zeigt: Es ist – nicht nur bei Eckhart – aufschlussreich zu untersuchen, mit welchem Hintergrund der einfache Satz „Bilden ist sich bilden“ gelesen wird. ■



Kants Theologie der Hoffnung

von Volker Gerhardt

Vertiefung des Themas von Seite 4–26

Was ist religiöse Bildung?

Nicht nur außerhalb der Philosophie ist von Kants Gottesverständnis oft selten mehr im Gedächtnis geblieben, als Heinrich Heines Wort, Kant habe seinen Gott „über die Klinge“ springen lassen, der seitdem „unbewiesen in seinem Blute“ schwimme. Dieses Bonmot aus Heines Deutscher Geschichte ist auf Kants kritische Einsicht bezogen, dass sich die Existenz Gottes nicht beweisen lasse, zumindest nicht so, wie die Tatsache, dass die Erde rund ist, dass sie sich um sich selber dreht und in ihrem kosmischen Lauf einmal im Jahr die Sonne umrundet.

Mit Blick auf die von Kant festgestellte Unmöglichkeit, Gottes leibhaftige Existenz zu beweisen, hatte Moses Mendelssohn von Kant als dem „Alleszermalmer“ gesprochen. Das sollte heißen: Nichts, das vorher nach einer festgefügt Ordnung zusammenzuhängen schien, könne vor dem Urteil eines kritischen Philosophen bestehen. Zwar hätte Kant diesem Urteil Mendelssohns nicht zugestimmt, doch es macht deutlich, wie Kant auf viele seiner gläubigen Zeitgenossen gewirkt hat.

Und wer heute ein wenig in den Biographien blättert, die über Kant in Umlauf sind, der weiß, dass Kant *kein Kirchgänger* war. Als der auf Friedrich den Großen folgende König Friedrich Wilhelm II. zu den Krönungsfeierlichkeiten mit seinem ganzen Hofstaat nach Königsberg angereist war und die Universität besuchte, hatte ihn der amtierende Rektor Immanuel Kant auf das Liebenswerteste begrüßt, und ihn nach den akademischen Feierlichkeiten zum Dom geleitet.

Vor dem Kirchenportal aber verabschiedete Kant die Majestät mit dem Hinweis darauf, dass er selbst den „Afterdienst“ eines Gottesdienstes nicht schätze und ließ ihn mit seinem Gefolge allein in die Kirche ziehen.

Der Philosoph hat es also nicht nur nicht vermocht, Gott als einen real existierenden physischen Teil der Welt zu erweisen, sondern er hat auch den weltlichen Zeremonien und Ritualen der Gottesverehrung misstraut. Und dennoch ist Gott in Kants Denken eine kaum zu überbietende geistige Größe.

Das will ich zunächst an einigen Beispielen vor Augen führen, um anschließend bewusst zu machen, wie Kants Auszeichnung des Göttlichen zu verstehen ist, um abschließend im letzten Teil anzudeuten, warum Kants philosophischer Umgang mit dem Göttlichen von so außerordentlichem Einfluss auf die nachfolgenden Denker sein konnte. Auch dabei beschränke ich mich auf *einen* Punkt, der mit der eminenten Rolle des *Glaubens* und der *Hoffnung* zu tun hat.

Gott und die Welt

Als junger Magister und in der Erwartung, sich damit habilitieren zu können, hat Kant 1755 ein Buch veröffentlicht, das in der Geschichte der Astronomie Epoche gemacht hat. Es gelingt dem Autor, die Beschaffenheit ferner Sterne als *Galaxien* – und damit als weit entfernte „Milchstraßen“ – zu deuten. Darüber hinaus präsentiert er eine Hypothese zur *Entstehung der* Sonnensysteme aus den sich in den Weiten des Kosmos in Millionen und Abermillionen Fällen verdichtenden rotierenden Gasnebeln.

Kant kommt damit einer Auffassung nahe, die wir heute mit dem Zustand verbinden, der in der ersten Epoche nach dem sogenannten „Urknall“ geherrscht haben dürfe, ohne dass es eine Vorstellung davon gab, wie die Welt entstanden sein könnte. Für Kant stand lediglich außer Zweifel, dass es rein physikalische Ursachen gewesen sein dürften, die alles in Bewegungen gesetzt haben dürften. Dass Gott einfach nur gesprochen haben könne, so dass alles auf sein Wort hin entstanden sein könnte, hielt er für eine frommen Glauben, der zwar seine tiefere Bedeutung haben könne; aber die Entstehung des Kosmos, so war Kant überzeugt, könne nur aus physikalischen Ursachen erklärt werden. Er schlug den Antagonismus von *Gravitation* und *Repulsion* vor, die in ihrem notwendigen Gegensatz in der Lage seien, alle Naturprozesse in Gang zu bringen. Mit Newton ging Kant davon aus, dass diese sich wechselseitig aufhebenden mechanischen Kräfte in der Lage seien, die unbelebte wie auch die belebte Natur hervorzubringen.

Das einzige, was Kant nicht aus dem Wirken der Elementarkräfte von Anziehung und Abstoßung ableiten konnte, war die Tatsache der *Existenz* des zunächst gas-

Der Philosoph hat es also nicht nur nicht vermocht, Gott als einen real existierenden physischen Teil der Welt zu erweisen, sondern er hat auch den weltlichen Zeremonien und Ritualen der Gottesverehrung misstraut.

Damit ist mit Blick auf den Ursprung nichts anderes gesagt, als dass Gott als *Urheber von allem*, was es für den erlebnisfähigen Menschen gibt, namhaft gemacht werden kann.

förmigen *Stoffs*, der das Universum füllt und sich unter dem Druck von teils anziehenden und teils abstoßenden Kräften immer mehr zu der Vielfalt der *Materien* verdichtet, aus denen die Sterne, die Planeten und alles, was sich in ihnen, auf ihnen und zwischen ihnen befindet. Er sah sich also nicht in der Lage, die Entstehung selbst zu erklären. Somit

blieb die Frage offen, woher die *Materie* stammt, aus der die Elemente der Welt bestehen.

Kants Vermutung ist, die *Materie* müsse von Gott gegeben worden sein, und eben diese Schöpfungstat sei auch schon alles, was Gott zur Welt beigetragen habe. Denn alles Weitere werde gleichsam von selbst durch das Zusammenwirken der elementaren physikalischen Kräfte besorgt, die natürlich auch Gott so eingerichtet haben muss.

Das ist, in denkbar knapper Fassung, die These, die Kant 1755 vertritt. Fünfunddreißig Jahre später, also 1790, entwickelt Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* eine weiterführende Überlegung, wie es gedacht werden könne, dass die physikalischen Kräfte in der Lage sind, auch die *Entstehung des Lebens* und den mit ihm auftretenden *Geist* zu begreifen. Kant ließe sich somit als ein *Materialist* reinsten Wassers verstehen, wenn da nicht seine fortbestehende Überzeugung gewesen wäre, dass die *Materie*, die aus der ihr innewohnenden *Energie* und der von ihr freigesetzten *Kräfte* alles Folgende entstehen lässt – diese Potenzen aber von niemand Geringerem als von Gott in die Welt eingebracht worden sind.

Damit ist mit Blick auf den Ursprung nichts anderes gesagt, als dass Gott als *Urheber von allem*, was es für den erlebnisfähigen Menschen gibt, namhaft gemacht werden kann. Nicht von ungefähr stellen sich in der *Kritik der Urteilskraft* dann auch die Begriffe der *Physiko-* und der *Ethikotheologie* ein.

Vorrangig ist jedoch, dass Gott von Kant selbst noch in seiner kritischen Zeit, in der Gott, nach Heine, schon längst „unbewiesen“ in seinem Blute hätte liegen sollen, weiterhin als Urheber der Welt begriffen werden muss, einer Welt, die diesem Urheber nicht nur in ihrem Anfangsimpuls, sondern auch in den nachfolgenden Etappen ihrer weiteren Entwicklung verbunden bleibt, weil ja auch die Kräfte, die sie steuern, von Gott ins Werk gesetzt werden.

Gott wird zwar nicht als Wesen gedacht, das jederzeit ins Weltgeschehen eingreifen kann. Aber als machtvoller *Initiator des physischen* wie auch des *organischen Geschehens* der Welt hat der Gott, von dem Kant spricht, als die *Ursprungs- und Fortsetzungsinstanz* der Welt zu gelten. Nur zu *beweisen* – und noch nicht einmal zweifelsfrei zu *demonstrieren* ist er in diesen Funktionen nicht. Doch eben das soll sich später als der unschätzbare Vorzug Gottes erweisen.

Die Selbstgenügsamkeit Gottes

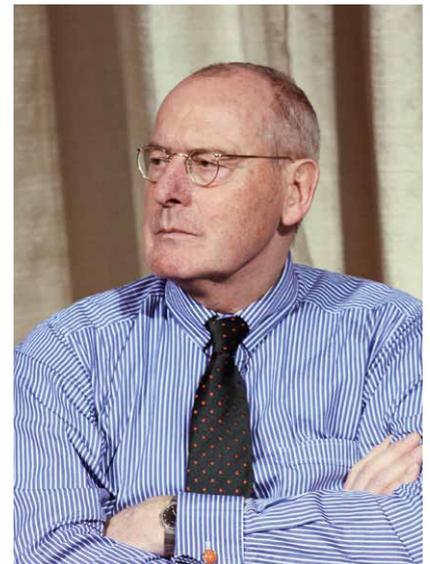
Der in seiner Existenz nicht zwingend zu beweisende Gott bekommt acht Jahre später von Kant einen *prägnanten Begriff*, und zwar in einer kleineren Schrift unter dem Namen *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Sie erscheint 1763 und ist ausschließlich einer Frage gewidmet, die in der nahezu zwanzig Jahre später veröffentlichten *Kritik der reinen Vernunft* zum zentralen Thema werden wird: Es geht um die *Erkennbarkeit Gottes* und um die Möglichkeit, überhaupt von einem „Dasein Gottes“ zu sprechen.

In detaillierten und höchst anschaulichen Beispielen führt Kant vor Augen, was sich aus der Sicht der Philosophie anführen lässt, um das Wirken eines göttlichen Wesens anschaulich zu machen. Das reicht vollauf, um zu erklären, warum sich das Interesse der Menschen auf Gott richtet. Nur im strikten *logischen* und *physikalischen* Sinn beweisen lässt sich das „Dasein Gottes“ nicht. Auch in verbindlicher Weise demonstrieren lässt sich die Existenz eines höchsten Wesens nicht.

Hätte Kant daraus die Konsequenz gezogen, dass es den in seinem Dasein nicht zweifelsfrei zu beweisenden Gott im strengen Sinn des Wortes gar nicht „gebe“, hätte er vielleicht schon damals den Argwohn der königlichen Religionswächter auf sich gezogen. Doch das geschah erst 1792 und unter der Ägide des Königs, den Kant bei dessen Antrittsbesuch in Königsberg gar nicht mit in den Dom begleitet hatte. Elf Jahre nach der Publikation der ersten Vernunftkritik in der Regierungszeit Friedrichs des Großen hatte die Zensurbehörde Friedrich Wilhelms II einige religions- und kirchenkritische Aussagen in Kants 1792 erstem Beitrag zu seiner *Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft* zum Anlass einer ernsthaften *königlichen Verwarnung* genommen, die Kant den Verlust seiner Bezüge und seiner Ämter angedrohte.

Doch trotz des vom König selbst unterschriebenen Re-skripts hat sich Kant, nach einer gehorsamst vorgetragenen Bitte um Verständnis, nicht davon abhalten lassen, den Text unverändert als erstes Kapitel in seine *Religionsschrift* von 1793 zu übernehmen.

Doch ganz gleich, wie die politischen Umstände 1763 beschaffen waren: Die Idee einer Zensur kam 1763 schon deshalb nicht auf, weil Kant im Schlussabschnitt des Buches über die *Demonstration eines Beweisgrunds für das Dasein Gottes* eine Redewendung gewählt hatte, die nicht nur ganz und gar *unverdächtig* war, sondern die als *denkbar*



Prof. Dr. Volker Gerhardt, Professor em. für Praktische Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin

Foto: Von Isarmatrose / Wikimedia Commons, CC BY-SA 3.0



größte Auszeichnung für ein göttliches Wesen angesehen werden kann: Kant spricht von einem Gott, der sich in jeder Hinsicht *selbst genügt!* Die Rede ist von der „Allgenugsamkeit Gottes“:

„Gott ist allgenugsam. Was *da* ist, sei es möglich oder wirklich, das ist nur *etwas*, in so fern es durch *ihn* [durch Gott] gegeben ist. Eine menschliche Sprache kann den Unendlichen so zu sich selbst reden (!) lassen: *Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne in so fern es durch mich (!) etwas (!) ist.* Dieser Gedanke, der erhabenste unter allen, ist noch sehr vernachlässigt, oder mehrenteils gar nicht berührt worden.“

Wohl gemerkt: Der sich selbst genügende Gott hat es noch nicht einmal nötig, zu anderen seiner selbst zu sprechen. Er spricht hier zu sich selbst über sich selbst – und Kant ist der

Ansicht, diese Selbstausszeichnung Gottes sei bislang noch nie angemessen verstanden worden.

Das ist eine großartige Stelle, die in ihrer rhetorischen Anlage wie auch nach ihrem philosophisch-theologischen Gehalt unübertroffen ist. Hinzu kommt, dass Kant das derart gekennzeichnete Wesen Gottes aus der Sicht des Menschen „überzeugend“ nennt und das überdies vom Beweis durch stringente Argumente oder durch anschauliche Demonstration unterscheidet: „Es ist durchaus

nöthig“, so beendet Kant seine frühe Schrift über den *Beweisgrund*, „dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nöthig, dass man es *demonstriere* [oder *beweise*].“

Gott im Widerstreit

Nach diesem Blick auf einen frühen Text Kants dürfte es gerechtfertigt sein, nicht näher auf die *Antinomien* der *Kritik der reinen Vernunft* einzugehen, in denen es Kant gelingt, die Destruktion der ontologischen Gotteslehre mit Hilfe eines einzigartigen literarischen Kunstgriffs zu inszenieren. Dass Leser wie Moses Mendelssohn so erschüttert und Künstler wie Heinrich Heine so nachhaltig beeindruckt waren, hat auch mit dem buchnischen Kabinettstück zu tun, mit dem Kant die Aporien einer mit absolutem Wahrheitsanspruch auftretenden philosophischen Metaphysik zu Fall bringt:

Auf der *linken* Buchseite wird mit bezwingender Logik dargetan, dass die Welt einen *Anfang* hat und auf der direkt gegenüberliegenden *rechten* Seite wird mit der gleichen Stringenz bewiesen, dass nur das *Gegenteil* der Fall sein kann.

Entsprechend verfährt Kant auch mit dem Gegensatz von *Freiheit* und *Kausalität*, mit dem von der *Existenz* und *Nicht-Existenz Gottes* und schließlich mit der Frage, ob er innerhalb der Welt oder auch außerhalb derselben etwas

schlechthin *Notwendiges* gibt oder nicht. Die von Kant aufgestellten Gegensätze schließen sich wechselseitig aus und werden doch beide in den auch buchnisch sichtbar gemachten parallelen Beweisschritten als die jeweils *einzig zulässige Wahrheit* dargetan.

Das könnte tatsächlich als die „Zermalmung“ der Gottesfrage verstanden werden, wenn Kant nicht im selben Zusammenhang, scheinbar beiläufig, den Ausdruck wiederholte, mit dem er sein vor Jahren publiziertes Buch über die *Demonstration des Daseins Gottes* geendet hatte. Ich zitiere aus der angeblich die Gotteslehre endgültig destruirenden *Kritik der reinen Vernunft*:

„Die transzendente Idee von einem nothwendigen allgenugsamen [!] Urwesen [wie Gott hier in kritischer Distanz genannt wird, V.G.] ist so überschwenglich groß, so hoch über alles Empirische, das jederzeit bedingt ist, *erhaben*, daß man theils niemals Stoff genug in der Erfahrung auftreiben kann, um einen solchen Begriff zu füllen, theils immer unter dem Bedingten herumtappt und stets vergeblich nach dem Unbedingten, wovon uns kein Gesetz irgend einer empirischen Synthesis ein Beispiel oder dazu die mindeste Leitung giebt, suchen wird.“

Hinzu kommt einige Kapitel später, in der *Transzendentalen Methodenlehre* der *Kritik der reinen Vernunft* – und zwar im drittletzten Abschnitt – eine folgenswertere Erörterung *Vom Meinen, Wissen und Glauben*. Sie muss als Überleitung zu den beiden noch folgenden Vernunftkritiken über die *praktische Vernunft* (1788) und die *Kritik der Urteilskraft* (1790) verstanden werden. Und in beiden spielt der *Glauben*, wenn auch unter verschiedenen Titeln und mit unterschiedlichen Leistungen, eine entscheidende, für Kants kritisches Denken maßgebliche Rolle.

Das Schöne und das Erhabene

Mit dieser Einsicht kann man es sich ersparen, mit textnaher Akribie den Abschnitt über *Meinen, Wissen und Glauben* durchzunehmen, um zu zeigen, wie stark Kant, der, soweit es möglich ist, vom *menschlichen Wissen* ausgeht. Aber mit Blick auf das *moralische Handeln* und das ästhetische *Urteilen* kommt man damit nicht weit. Hier kommt es wesentlich an auf die *mitmenschliche Selbstschätzung*, auf das *Bewusstsein der personalen Würde* sowie das *Gefühl der Achtung* für alles das, was der Mensch als ihm maßgeblich überlegen empfindet. Moral und menschliche Lebensführung sind niemals allein durch *Wissen, Geschicklichkeit* und technisches Können fundiert. Sie bedürfen vielmehr der Leitung und der Stütze

Die von Kant aufgestellten Gegensätze schließen sich wechselseitig aus und werden doch beide in den auch buchnisch sichtbar gemachten parallelen Beweisschritten als die jeweils *einzig zulässige Wahrheit* dargetan.

durch das *Meinen* und das *Für-wahr-halten* sowie – und dies keineswegs zuletzt – des *Glaubens*.

Auf dem Feld der Ästhetik stehen einerseits das *Gefühl für das Schöne* und andererseits die *Empfänglichkeit für das Erhabene*, das im *Erleben einer Überwältigung* durch einen grundsätzlich überlegenen sinnlichen Eindruck und dem sich gleichwohl einstellenden *Glück*, ihm mit eigener Kraft standzuhalten, möglich ist.

Die sinnliche Komplexität im affektiven Überschwang des ästhetischen Urteils sowohl mit Blick auf das Schöne wie auch unter dem optischen oder akustischen Eindruck einer uns erschauern lassenden Übermacht des Erhabenen kann völlig frei von religiösen Assoziationen sein! Und dennoch rühren sie an das Göttliche, so dass es uns nicht wundert, wenn Kant in dem Versuch, den Eindruck der absoluten Selbstbezüglichkeit des „allgenugsamen“ göttlichen Wesens zu beschreiben, das Attribut des Erhabenen verwendet. Das ist so viel und so wenig fromm, wie das Duett in Mozarts *Zauberflöte*, in dem sich Tamina und Papageno wechselseitig versichern, dass die Liebe zwischen Weib und Mann „an die Gottheit“ reichen.

Achtung, Glaube, Hoffnung

Dass die Moralphilosophie Kants auf einem Fundament aufruhet, das niemals bloß aus *Wissen* und *rationaler Einsicht* bestehen kann, wurde schon betont. In der Lehre von den *Triebfedern der reinen praktischen Vernunft* wird das zum Thema. Viele uns allen wohl vertraute Gefühle, auch solche, die wir uns nur zu gern moralisch zugutehalten, werden im Text genannt, ohne jedoch vor Kants strengem Urteil Gnade zu finden. So geht es mit dem „Wohlwollen gegen sich selbst“ oder dem „Wohlgefallen an sich selbst“, so viel Humanität und Menschenliebe in sie auch gemischt sein mögen.

Aber dann wird von Kant ein „*positives Gefühl*“ genannt, das „nicht empirischen Ursprungs ist und *a priori* erkannt wird“. Es ist die „Achtung fürs moralische Gesetz“, von der es heißt: Es sei ein „Gefühl“,

„welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig *a priori* erkennen, und dessen Nothwendigkeit wir einsehen können“.

Auch dieses Gefühl hat, wie die des Erhabenen, eine ihr innewohnende paradoxe Verfassung. Denn in ihr wird das moralische Gesetz als etwas erkannt, was uns als „Bestimmungsgrund unseres Willens in unserem Selbstbewusstsein demüthigt“, uns aber dennoch veranlasst, ihm zu folgen.

Dieses Gefühl ist, so Kant, durchaus „*auch* positiv“ und kann so als „Bestimmungsgrund“ unseres Willens angesehen werden, ein Grund, der für sich „*Achtung*“ verdient. Und damit, so schließt Kant, könne das moralische Gesetz

nicht nur objektiv, sondern auch „*subjectiv* ein Grund der *Achtung*“ sein. Und mit dieser Ergänzung werden „*Überzeugung*“ und letztlich auch „*Achtung*“ und „*Gefühl*“ als unverzichtbare philosophische Basiskräfte rehabilitiert.

Wie soll man zur *Achtung* fähig sein, wenn man nicht Motive hat, die über den Augenblick hinausgehen und die Lebensführung eines Menschen insgesamt betreffen? Auf diese Frage ist die *Dialektik der Kritik der praktischen Vernunft* bezogen, in der Kant davon spricht, dass die menschliche Vernunft in dem, was sie einem Menschen anrät, *Postulate* benötigt, die es ihm erlauben, etwas als für ihn als Person *als so verbindlich* anzusehen, dass er sich nicht nur dann und wann, sondern überhaupt in seinem Leben, nach den Prinzipien der Vernunft, richten können sollte.

Und hier besteht das entscheidende Postulat für Kant darin, dass es diesen sich selbst genügenden, gar nicht auf die Welt angewiesenen und dennoch alle ihre Kräfte in sich vereinigenden *Gott*, derart für den Menschen gibt, dass er als *Urheber der gesamten Natur* und als *Grund von allem* gelten kann.

Natürlich *wissen* wir nicht, ob es so ist, und wir können auch künftig nicht auf Beweise rechnen. Aber wenn wir dies nicht in unserem *moralischen Glauben* als für uns verbindlich annehmen, verlieren wir nicht nur die *Überzeugung* von der *Einheit unserer Person*, sondern wir können es auch nicht länger für möglich halten, ob das, was wir in jeder für uns als bedeutsam angesehenen Handlung tun, auch nur von der *geringsten Bedeutung für das ist, was wir in der Welt tun!*

Das *Postulat vom Dasein Gottes* erlaubt uns somit, von der *Überzeugung* einer *inneren Einheit unserer Person* und von dem *Glauben* an die *Übereinstimmung zwischen dem, was wir tun, und dem, was wir als die Welt begreifen*, auszugehen. Ohne dieses Postulat verlieren wir nicht nur unsere *Identität als Person* im strengen Sinn des Wortes. Vielmehr geht so auch der *Zusammenhang mit der Welt*, den das von uns *geglaubte Dasein Gottes* garantiert, ein für allemal verloren!

Zwar, um das noch einmal zu betonen, *wissen* wir nicht, dass es so ist. Schon der Versuch, es wissen zu wollen, würde unsere Kräfte übersteigen. Aber unter der Prämisse des Postulats können wir immerhin die *Hoffnung* haben, dass es so ist. Und es ist diese *Hoffnung*, von der Kant sagt, dass mit ihr die Religion anhebt.

Moralische Glaubwürdigkeit

Das, was ich hier in aller Kürze vorgetragen habe, wird so schnell vermutlich niemand nachvollziehen können. Also insistiere ich noch einen Moment auf diesem Punkt der *moralischen Glaubwürdigkeit*, die das Postulat vom Dasein Gottes ermöglicht.

Es lässt uns nämlich erkennen, wie das unscheinbar erscheinende kleine Lehrstück über *Wissen, Meinen und Glauben* am Ende der *Kritik der reinen Vernunft* auch die

Viele uns allen wohl vertraute Gefühle, auch solche, die wir uns nur zu gern moralisch zugutehalten, werden im Text genannt, ohne jedoch vor Kants strengem Urteil Gnade zu finden.



Die Kohärenz zwischen Person und Weltbegriff, die Kants Postulat zu fassen sucht, wird auch in der möglichen Deckung zwischen Mensch und Menschheit unterstellt.

soll ich tun? Was darf ich hoffen? philosophisch gerechtfertigte Antworten in Aussicht zu stellen vermag. Und da Kant die drei Leitfragen der Philosophie wiederholt in *eine einzige Frage* einmünden lässt, ist zugleich beantwortet, dass nicht nur dem *Wissen* und *Meinen*, sondern auch dem *Glauben* eine grundlegende Rolle in der *Selbstschätzung des Menschen* zukommt. *Der Mensch ist*, so darf man ohne Übertreibung – und ohne theologischen Hintergedanken – sagen, *notwendig auf den Glauben angewiesen*.

Das dürfte in der Beziehung zwischen „Meinen“ und „Glauben“ niemanden überraschen. Doch es lohnt sich – angesichts des verbreiteten Szientismus und Säkularismus – sehr wohl, die wechselseitige Angewiesenheit von Glauben und Wissen zu exponieren.

Denn angesichts der landläufigen Meinung, Kant habe Gott über die Klinge springen lassen, so dass er, insbesondere auch nach Nietzsches Wort „Gott ist tot“ und mit Marxens Gassenhauer von Gott als dem „Opium fürs Volk“, auch philosophisch in Ruhe gelassen werden sollte, ist es durchaus erheblich, sich klar zu machen, dass Kant, der Gott nicht erst mit der *Kritik der reinen Vernunft*, sondern schon lange vorher für gar nicht beweisbar gehalten hat, dennoch auch aus der Sicht des aufgeklärten Menschen von Gott mit guten Gründen sagen kann, dass der Mensch auf Gott angewiesen bleibt.

Mensch und Menschheit

Abschließend brauche ich nur noch kenntlich zu machen, wie die Frage „*Was ist der Mensch?*“ mit der *Hoffnung* verbunden ist. Man ahnt es bereits, wenn man in der *Triebfedernlehre* der *Kritik der praktischen Vernunft* liest, dass Kant das Ineinander von *Demütigung* in der Pflichterfüllung und der sich damit zugleich einstellenden *Selbstaufwertung* des Menschen am Beispiel einer neutestamentarischen Botschaft illustriert. Das Bemerkenswerte dieses Beispiels ist, dass es auch die innere Beziehung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen offenlegt. Das Zitat lautet:

„*Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst.*“

praktisch bedeutsamen philosophischen Disziplinen der *Moral*, der *Ästhetik* und der *Theologie* auf eine neue Grundlage stellen! Hier wird *der Glauben als Fundament grundlegender Aussagen der kritischen Philosophie Kants* überhaupt *anerkannt!*

Damit ist auch die Voraussetzung dafür geschaffen, dass die Philosophie tatsächlich auf alle von ihm wiederholt betonten *Grundfragen der Philosophie: Was kann ich wissen? Was*

In der Auslegung des Satzes hebt Kant hervor, dass man Gott nicht lieben kann wie einen anderen Menschen, denn Gott sei „kein Gegenstand der Sinne“:

„Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote *gerne* thun; den Nächsten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihn *gerne* ausüben.“

Und zu dieser inneren, aus eigenem Antrieb erfüllten Pflicht gegenüber dem Nächsten gehört bei aller Freiwilligkeit: Überwindung – oder, wie Kant sagt, „Aufopferung“, die er als eine „innere Nöthigung“ versteht.

Möglich ist sie nur unter einer weiteren Voraussetzung, die Kant schon in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) in Anspruch nimmt, dass der Mensch zu seiner Einheit als Person letztlich nur darin findet, dass er sich als einen *integralen Teil der Menschheit* begreift:

„Handle so, daß du die Menschheit in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“

Das könnte man als eine unerhörte Anmaßung ansehen, die jeden Menschen überfordert. Tatsächlich aber ist sie Bestandteil einer jeden Berufung auf die Würde der eigenen Person und den Anspruch auf Achtung dieser Person durch jeden anderen Menschen.

Das gehört inzwischen zu den *Prämissen des Menschenrechts* und ist Bestandteil nicht nur der *Charta der Vereinten Nationen* und einer stattlichen Anzahl nationaler Verfassungen. Bestimmungen dieser Art werden zwar von vielen Menschen missachtet und auch von vielen als pure Ideologie angesehen. Aber jene, die es für möglich erachten, dergleichen Bestimmung für sinnvoll und begründbar zu halten, dürften es nicht als abwegig ansehen, die Rationalität in Kants Postulat vom Dasein Gottes als durchaus praxistauglich anzunehmen. Denn die Kohärenz zwischen Person und Weltbegriff, die Kants Postulat zu fassen sucht, wird auch in der möglichen Deckung zwischen Mensch und Menschheit unterstellt.

Allein mit diesem Vertrauen auf die Verbindung von Mensch und Menschheit, ja, bereits im Anspruch auf die Würde des einzelnen Menschen, liegt ein *Glauben*, der ohne den *Glauben* an eine diesen Zusammenhang allererst ermöglichende, umfassende Macht, nicht möglich wäre. *Gott*, so kann man, ohne damit im konfessionellen Sinn „religiös“ zum werden, sagen, ist es, der uns im vollen Sinn des Wortes zu Menschen macht. ■

Gott, so kann man, ohne damit im konfessionellen Sinn „religiös“ zum werden, sagen, ist es, der uns im vollen Sinn des Wortes zu Menschen macht.

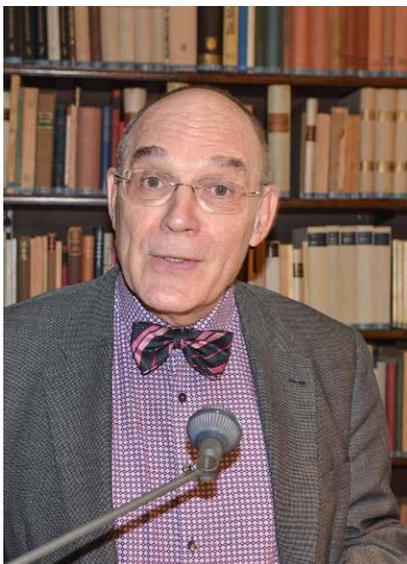
„Was ist das?“ oder von „Gottes Gemütsart“

Religiöse Bildung in den Romanen Thomas Manns
von Dirk Heißen

Religiöse Bildung – das ist so eine Sache bei einem mehrfachen Sitzenbleiber ohne Abitur, der freilich zigfacher Ehrendoktor mehrerer Universitäten weltweit geworden ist (in Bonn sogar zweimal) und Ehrenprofessor seiner Vaterstadt Lübeck ebenso wie der Princeton University war. Und so darf ich Sie auf fünf Teile vorbereiten, die uns durch das erzählerische Werk führen sollen, vom Roman „Buddenbrooks“ aus dem Jahr 1901 bis zur Legende vom Sünder-Papst Gregorius im Roman „Der Erwählte“, erschienen ein halbes Jahrhundert später, 1951. Am besten beginnen wir wenige Schritte von hier am Wirtshaus Seerose, wo im Jahr 2003 auf Initiative des Thomas-Mann-Forums München eine Gedenktafel angebracht wurde.

I.

Die Tafel weist darauf hin, dass der damals 25-jährige junge Autor Thomas Mann im Sommer 1900, nach dreijähriger Arbeit, seinen Roman „Buddenbrooks. Verfall einer Familie“ hier, im dritten Stock des Hauses Feilitzschstraße 5 (heute 32), beendet hat. Um die Tafel graphisch etwas interessanter zu gestalten, haben der Künstler Joachim Jung und ich uns überlegt, die ersten drei gesprochenen Worte des Romans, „Was ist das“ und die letzten drei gesprochenen Worte „Es ist so“ in der Handschrift Thomas Manns abzubilden. Das hatte gute Gründe. Thomas Mann selbst hat in einem frühen Notizbuch festgelegt, dass sein Roman



Dr. Dirk Heißen, Vorsitzender des Thomas-Mann-Forums München e. V.

mit „Was ist das“ beginnen und mit „Es ist so“ enden sollte, dass also diese sechs Wörter die Kompositionsklammer der „Buddenbrooks“ bilden sollten. Nun aber sind, wie zu zeigen ist, dieser Anfang und dieser Schluss des Romans besonders stark religiös bestimmt, ja, haben direkt mit religiöser Bildung zu tun!

Die erste Seite des Romans, dessen Handschrift im Zweiten Weltkrieg in München ver-

Vertiefung des Themas von Seite 4–26

Was ist religiöse Bildung?

brannt ist, hat sich als Fragment einer frühen Fassung erhalten. Wir sehen das, was Thomas Mann im Notizbuch als „Anfang“ festgelegt hat: „Was ist das. – Was – ist das ...“. Wir platzen als Leser mitten in ein Examen hinein. Im Jahr 1835 sitzt die achtjährige Antonie Buddenbrook, genannt Tony, auf den Knien ihres Großvaters und stammelt „Was ist das“. Es gibt kein Fragezeichen, dafür zwei Gedankenstriche und drei Punkte: Die Kleine scheitert, sie kommt raus, weiß nicht mehr weiter. Und ihr Großvater macht sich über sie lustig: „Je, den Düwel ook, c'est la question, ma très chère demoiselle.“ Im plattdeutschen Dialekt beschwört er den Teufel und überlässt im Französisch der höheren Stände die Frage seinem lieben Fräulein.

Aus der Bredouille des Versagens hilft Tony ihre Mutter heraus, die dem Töchterchen vorsagt „Tony (...) ich glaube daß mich Gott –“, und da weiß Tony weiter, wiederholt nochmal „Was ist das“, spricht darauf langsam „Ich glaube, daß mich Gott“, kommt wieder hinein und setzt „während ihr Gesicht sich aufklärte, rasch hinzu: –, geschaffen hat samt allen Kreaturen, war plötzlich auf glatte Bahn geraten und schnurrte nun, glückstrahlend und unaufhaltsam, den ganzen Artikel daher, getreu dem Katechismus, wie er soeben, Anno 1835, unter Genehmigung eines hohen und wohlweisen Senates, neu revidiert herausgegeben war.“

Wir Leser werden ebenfalls „aufgeklärt“ – Tonys Frage „Was ist das?“ bezieht sich im Kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers mit seinen „erläuternden Sprüchen“ nach dem ersten Hauptstück mit den zehn Geboten auf das zweite Hauptstück „Das christliche Glaubensbekenntnis“

Im plattdeutschen Dialekt beschwört er den Teufel und überlässt im Französisch der höheren Stände die Frage seinem lieben Fräulein.



und da auf den ersten Artikel „Von der Schöpfung“, der beginnt: „Ich glaube an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erden.“

Dieser Artikel wird nun aber nicht nur nicht zitiert, er kommt, wie die Handschrift deutlich zeigt, überhaupt nicht vor. „Buddenbrooks“ beginnen mit einem Nicht-Text, mit einem Nicht-Zitat, und wenn es nicht so schrecklich neumodisch klänge, müsste man hier von einer Dekonstruktion sprechen, denn was liegt hier anderes vor als eine Zerlegung oder Auflösung? Wir könnten auch sagen, dass der nicht gesprochene oder nicht zitierte erste Glaubensartikel zur unsichtbaren Vor-Geschichte der Erzählung gehört, dass der Anfang gar kein richtiger Anfang ist im Sinne des „Es war einmal“, sondern eben ein unmittelbarer Einstieg in ein Gespräch oder, wie hier, in ein religiöses Examen.

Tony „schnurrte nun (...) den ganzen Artikel daher“, also ohne tieferes Verständnis dafür. Und ihr Großvater mokiert sich über den Passus, dass Gott „Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Äcker, Vieh und alle Güter“ gegeben habe und fragt als Geschäftsmann seine Enkelin, „wieviel sie für den Sack Weizen nähme, und [erbietet] sich, Geschäfte mit ihr zu machen“. Johann Buddenbrook erweist sich hier als „objektiver Rationalist“ und entspricht damit dem für das Haus Buddenbrook zuständigen Pastor Wunderlich, der für das „Tatchristentum“ steht. Doch der auswendig gelernte Katechismus-Text und der Spott, mit dem der Großvater die Glaubenslehre kommentiert, sind – zusammen mit dem im Dialekt versteckten „Düwel“ oder Teufel – zugleich die ersten Zeichen des Verfalls dieser Familie.

Schon der Eingang zu „Buddenbrooks“ ist also eine Lehrstunde in religiöser Bildung. Wir könnten uns nun auf die komischen Jerusalemabende im Hause Buddenbrook einlassen, mit ihren „ausgedehnten Morgen- und Abendandachten“, oder die Rollen der verschiedenen Pastoren durch die vier Generationen referieren, vom Tatchristentum des Pastor Wunderlich, über die Doppelmoral des Pastor Kölling und der raffgierigen „Reisepastoren“ bis zum eitlen Schauspieler-Pastor Pringsheim. Zuletzt erlebt der kleine Hanno Buddenbrook das Christentum im Religionsunterricht des Oberlehrers Ballerstedt nur noch als perversen preußischen Schuldrill, bei dem sich die „religiöse Unterweisung auf das sture Abhören biblischer Vieh-Statistiken aus dem Buche Hiob“ beschränkt und der Schuldirektor als „der liebe Gott“ Angst und Schrecken verbreitet.

Doch es gibt ja noch die Schlussformel, das „Es ist so“! Am „Schluß des Romans“, wie es im Notizbuch heißt, versammeln sich im leeren Haus „acht Damen (...) schwarz gekleidet“, also in Trauer, und nehmen Abschied. Das Gespräch kommt am Ende auf die vielen Verstorbenen der Familie, und es stellt sich die Frage, oder besser: die Frage aller Fragen: ob man sich im Jenseits wiedersieht. Tony, der das Leben, wie sie immer wieder betont, so arg mitgespielt hat, ist skeptisch, und meint „Wenn es so wäre...“,

wieder mit drei Punkten ins Unbestimmte hinein, wie zu Beginn des Romans bei der Frage „Was ist das?“.

Da kommt am Tisch die Lehrerin Therese, genannt Sesemi Weichbrodt „in die Höhe, so hoch sie nur konnte. Sie stellte sich auf die Zehenspitzen, reckte den Hals, pochte auf die Platte, und die Haube zitterte auf ihrem Kopfe. ‚Es ist so!‘ sagte sie mit ihrer ganzen Kraft und blickte alle herausfordernd an.“ Ob Eschatologie oder Auferstehung, das ist keine Frage: „Es ist so“ – Sesemi Weichbrodt weiß, dass man sich im Jenseits wiedersieht. „Was ist das?“ – das war die Katechismus-Frage zum ersten Glaubenssatz. Das „Es ist so“ schließt die Klammer des Romans zur Jenseits-Vergewisserung und variiert zugleich das Schlusswort der katechetischen Erläuterung: „Das ist gewißlich wahr.“

Die drei letzten Worte der Sesemi Weichbrodt sind aber nicht das Schlusswort des Romans. Das lautet: „Sie stand da, eine Siegerin in dem guten Streite, den sie während der Zeit ihres Lebens gegen die Anfechtungen von seiten ihrer Lehrerinnenvernunft geführt hatte, bucklig,

winzig und bebend vor Überzeugung, eine kleine, strafende, begeisterte Prophetin“. „Prophetin“ lautet also das letzte Wort des Romans, und damit beginnt bei Thomas Mann ein sonderbarer Prophetenreigen.

II.

Der nächste ‚Prophet‘ im Werk Thomas Manns ist der Held Lobgott Piepsam in der Grotteske „Der Weg zum Friedhof“. Der ärgert sich über einen falsch fahrenden Radfahrer und pervertiert in einer apokalyptischen Wutrede das Bild- und Textprogramm des damals neuen Münchner Nordfriedhofs; und so ist es kein Wunder, dass Lobgott, oder besser Schmähgott Piepsam seine Rede nicht überlebt. Ausführlich habe ich die Grotteske in dem Buch über Das Rätsel der Sphingen vom Nordfriedhof behandelt.

Auf Lobgott Piepsam folgt im Prophetenreigen Thomas Manns der fanatische Savonarola-Imitator Hieronymus in der Novelle vom Schwert Gottes, „Gladius Dei“. Der regt sich in einer Kunsthandlung am Odeonsplatz über ein (in seinen Augen) gotteslästerliches Madonnenbild auf und wird rausgeschmissen. Ist der Himmel am Anfang dieser Novelle mit den berühmten Eingangsworten „München leuchtete“ noch seidenblau gewesen, so hat er sich am Ende in einen schwefelgelben Gewitterhimmel verwandelt, und Hieronymus sieht darin über der Feldherrnhalle „ein breites Feuerschwert stehen“, das „Gladius Dei“, das diese gottlose Kunst vernichten soll, und „mit einem versteckten und krampfigen Schütteln seiner hinabhängenden Faust“ murmelt er, dass das „cito et velociter“, bald und schnell, geschehen solle!

Die Novelle ist ein Nebenwerk zu Thomas Manns einzigem Theaterstück, „Fiorenza“, das 1492 im Florenz der Medici spielt. Darin ist der echte florentinische Bußprediger Girolamo Savonarola der Gegenspieler des sterbenden Lorenzo de' Medici, genannt der Prächtige. Savonarola, heimlich verliebt in Lorenzos Frau, die schöne Fiore, gilt als

„Prophetin“ lautet also das letzte Wort des Romans, und damit beginnt bei Thomas Mann ein sonderbarer Prophetenreigen.

„Prophet“, und ist, nach seiner eigenen Aussage, zugleich Künstler und Heiliger. Vor allem aber ist Savonarola ein Fanatiker, dessen Predigten sich gegen den Luxus Lorenzos, gegen die Schönheit der Fiore und gegen alles richtet, was nicht seiner Ideologie entspricht. Er endet im Feuer.

Ihm gesellt sich in der Novelle „Beim Propheten“ ein weiterer Fanatiker hinzu. In einer Dachkammer der Schwabinger Destouchesstraße werden „Proklamationen“ eines gewissen Daniel vorgelesen (mit dem der Schwabinger ‚Kosmiker‘ Ludwig Derleth gemeint ist). Der religiöse Fanatismus, der die Welt erobern will und sich als ein „fieberhaftes und gereiztes Ich“ im „Größenwahn“ versteigt, wirkt wie eine Synthese aus Lobgott Piepsam und Hieronymus:

„Es waren Predigten, Gleichnisse, Thesen, Gesetze, Visionen, Prophezeiungen und tagesbefehlartige Aufrufe, die in einem Stilgemisch aus Psalter- und Offenbarungston mit militärisch-strategischen sowie philosophisch-kritischen Fachausdrücken in bunter und unabsehbarer Reihe einander folgten. Ein fieberhaftes und furchtbar gereiztes Ich reckte sich im einsamen Größenwahn hervor und bedrohte die Welt mit einem Schwall von gewaltsamen Worten. Christus imperator maximus war sein Name, und er warb todbereite Truppen zur Unterwerfung des Erdballs (...). ‚Soldaten!‘ schloß er, am äußersten Ende seiner Kraft, mit versagender Donnerstimme: ‚Ich überliefere euch zur Plünderung – die Welt!‘“

Wieder so ein merkwürdiger religiöser Fanatiker. Hieronymus hatte seinen Vernichtungswunsch in „Gladius Dei“ „mit einem versteckten und krampfigen Schütteln seiner hinabhängenden Faust“ vor sich hingemurmelt, und nun hören wir diese „versagende Donnerstimme“ seines Schwabinger Propheten-Kollegen.

Von den Zuhörern in der Schwabinger Dachkammer äußert sich niemand zu diesen religiösen Verstiegenheiten mit ihrem präfaschistischen Tenor. Das geschieht erst in Thomas Manns Exil-Roman „Doktor Faustus“, wo es zu einer Reprise der Szene „Beim Propheten“ kommt.

In Kapitel 34 „(Fortsetzung)“ diskutiert nach dem Ersten Weltkrieg in München ein Kreis Intellektueller und Künstler die verhängnisvolle politische Strategie aus Gewalt, Diktatur und Verdummung und heißt sie lachend gut. Mit „Daniel Zur Höhe“ taucht dort der einst so

wohl lokal in der Schwabinger Dachkammer als auch thematisch ‚verstiegene‘ Dichter der Proklamationen, der schon erwähnte Ludwig Derleth, wieder auf.

Diese Wahnwitzsätze werden nun „einem lyrisch-rhetorischen Ausdruck schwelgerischen Terrorismus“ zugeordnet. Für den Erzähler des Romans, den Gymnasialprofessor Serenus Zeitblom, sind sie ein unverantwortlicher Scherz, „der steilste ästhetische Unfug“, der ihm je vorgekommen sei. Es war lange Zeit

unvorstellbar, dass dieser Unfug je ernst genommen und blutige Realität werden könnte. Dabei reicht er als religiös motivierter Terrorismus bis in unsere Tage.

III.

Doch zurück zum Thema, zur religiösen Bildung. Sie steht bei Thomas Mann immer ein wenig in Frage, besonders stark im Roman „Der Zauberberg“ (1924). Zwei Pädagogen, der westliche Humanist Lodovico Settembrini und der östliche Jesuit Leo Naphta, stehen im Wettstreit um die Gunst der Vetter Hans Castorp und Joachim Ziemßen. Lodovico Settembrini vertritt den Humanismus und den sozialen Lebensdienst, Leo Naphta dagegen Inquisition und Krieg, ist für Gehorsam und die Todesstrafe, propagiert den „Gottesstaat“, besser noch – nach der „bürgerlich-kapitalistischen Verrottung“ – den „kommunistischen Gottesstaat“, die „Weltherrschaft des Übernatürlichen“.

Leo Naphtas Thesen „Vom Gottesstaat und von übler Erlösung“, wie der Abschnitt im Sechsten Kapitel des „Zauberberg“ überschrieben ist, gehören heute zum „Tugendkatalog des internationalen Terrorismus“. Das hat der deutsch-amerikanische Germanist Frederick Lubich in einem Beitrag für die FAZ kurz nach dem 11. September 2001 anschaulich belegt. Religion als Voraussetzung oder gar Begründung für Terror und Vernichtungsideologie, die Perversion des Glaubens, der Friedensbotschaft und der Nächstenliebe – das Thema ist heute aktueller denn je und wäre wert, einmal in einer eigenen Tagung diskutiert zu werden.

„Was aber ist denn das Religiöse?“ So fragt Thomas Mann in seinem Beitrag für den Band „Dichterglaube. Stimmen religiösen Erlebens“ (Berlin 1931). Thomas Manns Antwort ist aufschlussreich: „Der Gedanke an den Tod“, das sei das Religiöse. Er sah seinen Vater sterben, er wisse, dass er selbst sterben werde, und dieser Gedanke sei ihm „der vertrauteste“. Der Gedanke stehe hinter allem, was er „denke und schreibe, und die Neigung, alle Dinge in seinem Licht und Zeichen zu sehen“, habe auch zum „Ergebnissatz“ seines letzten Romans „Der Zauberberg“ geführt.

Dieser Satz lautet: „Der Mensch soll um der Liebe und Güte willen dem Tode keine Herrschaft einräumen über seine Gedanken“. Was heißt das? Er ist die Synthese aus der romantischen „Sympathie mit dem Tode“ und dem praktischen „Lebensdienst“. Eines ist ohne das andere nicht denkbar, nicht lebbar. Es ist, so Thomas Mann, der „Gegensatz des Religiösen und des Ethischen“, der Welt des Glaubens und der „Welt der Pflichten“ und damit, weiter Thomas Mann, sein „persönlichstes geistiges Erlebnis“.

Das führt auch zu Thomas Manns Definition des „Glaubens“ und auch „Gottes“. Gott, was ist das? Ist es das Weltall

Religion als Voraussetzung oder gar Begründung für Terror und Vernichtungsideologie, die Perversion des Glaubens, der Friedensbotschaft und der Nächstenliebe – das Thema ist heute aktueller denn je.

Der religiöse Fanatismus, der die Welt erobern will und sich als ein „fieberhaftes und gereiztes Ich“ im „Größenwahn“ versteigt, wirkt wie eine Synthese aus Lobgott Piepsam und Hieronymus.



im Einstein'schen Sinn? Oder ist es die Herrscherinstanz, der wir unterworfen sind? Wie auch immer, der Mensch „in seiner Zweiheit aus Natur und Geist (...) ist das große Geheimnis, und das religiöse Problem ist das humane Problem, die Frage des Menschen nach sich selbst“.

Alles ein wenig rätselhaft, aber wie sollte das auch anders sein? Am Ende dieser Stellungnahme zum Religiösen meint Thomas Mann, der „Zauberberg“ sei beinahe schon „ein religiöses Buch“.

Joseph erfährt „im Schatten des Unterweisungsbaumes“, warum Gott den Menschen erst „als letztes nach allem Gewächs und Getier“ geschaffen habe.

Und kommt zwangsläufig darauf, dass das „Religions- und Mythen-geschichtliche“ derzeit den „Gegenstand“ eben desjenigen neuen Romans bilde, an dem er gerade schreibe. Gemeint ist der am Ende, nach 16 Jahren Schreibzeit, vierteilige Roman „Joseph und seine Brüder“, worin die religiöse Bildung der Hauptfigur im zweiten Band, „Der junge Joseph“ (1934) eine große Rolle spielt.

IV.

„Der junge Joseph“ ist 17 Jahre alt, als ihn der alte Eliezer, von dem es heißt, „er gleiche dem Abram von Angesicht“, in „die Wissenschaften“ einführt oder besser: Ihm Gottes Schöpfung bis ins Kleinste nahebringt. Joseph erfährt „im Schatten des Unterweisungsbaumes“, warum Gott den Menschen erst „als letztes nach allem Gewächs und Getier“ geschaffen habe. „Dann mußte Joseph antworten: ‚Am allerletzten schuf Gott den Menschen erstens, damit niemand sagen könne, er habe mitgewirkt bei den Werken, zum zweiten um des Menschen Demütigung willen, damit er sich sage: ‚Die Schmeißfliege ging mir voran, und drittens, damit er sich alsbald zum Mahle setzen könnte, als der Gast, für den alle Vorbereitungen getroffen.‘ / Hierauf erwiderte Eliezer zufrieden: ‚Du sagst es, und Joseph lachte.“

Eliezer bringt Joseph die göttliche Weltordnung in den Zahlenverhältnissen bei, zeigt ihm, wo sich „Sein Finger“ zeige, und wie gut es sei, „das Notwendige einzusehen und Gottes Gemütsart dabei zu durchdringen“. Hier schon, also bevor wir Leser im folgenden Zweiten Hauptstück erfahren, „Wie Abraham Gott entdeckt“, zeigt Eliezer auf, wie Gott „dem Menschen olâm ins Herz gegeben, nämlich die Fähigkeit, die Äonen zu denken und sich damit in gewissem Sinne ebenfalls zu ihrem Meister aufzuschwingen“. Joseph schreibt das alles auf, nutzt dafür „die Gottesschrift (...), die Schrift des Gesetzes, der Lehre und der Mären“, erhebt sich dadurch aber, ganz im Sinne seines Vaters und dessen willkürlicher „Erberwählung“, über seine Brüder und sät schon früh hochmütig Zwietracht.

Josephs religiöse Bildung hat mit seiner Auserwähltheit zu tun. Zum einen erscheint es seinem Vater „nützlich und wünschenswert (...), daß der Gesegnete auch ein Studierter sei“, um seinen Brüdern darin voraus zu sein. Der zweite Grund hat direkt mit Josephs Persönlichkeit zu

tun, mit seinem Wesen, das zwischen Ekstase und „prophetische(m) Krampf“, mit seiner Neigung zu Träumen und Visionen pathologisch gefährdet ist.

Um Josephs „Seelenheil und religiöse Gesundheit“ zu sichern, um zu vermeiden, dass er einer dieser „Orakell-aller“ werde, die als „heilige Narren, Geiferer, Gottbesessene“ durch die Lande ziehen, um „in schäumendem Zustände wahrzusagen“, um Joseph also vor dieser Narrheit zu bewahren, in der „der Gottesverstand in die Brüche ging und geiler Taumel an seine Stelle trat“, lässt Jaakob seinen Sohn „in genaue Zucht“ nehmen. Der Höhepunkt der Unterweisung ist dann erreicht, als Eliezer dem Joseph Abraham vorstellt als den Mann, „der Gott entdeckt hatte“.

Der Abschnitt ist ein Kernstück im Roman „Der junge Joseph“. Die Unterweisung Josephs ist zugleich ein Rückblick in die ältesten Zeiten der Vergangenheit, oder besser, der gegenseitigen Bewusstwerdung von Mensch und Gott in der Zeit des Mythos. Dabei ist das kein linearer Rückblick auf den Ursprung des religiösen Denkens, vielmehr ist die Schilderung „Wie Abraham Gott entdeckte“ derart auf Joseph und sein Welt- und Gottesverständnis ausgerichtet, dass er, Joseph, der Hochmütige, der „Träumer von Träumen“, wie ihn seine Brüder schimpfen, der Bevorzugte und besonders Gebildete, dass er, gerade er, und vielleicht sogar nur er verstehen kann und soll, wie es sich mit dieser Gottesentdeckung verhalten hat. Denn Hochmut und Auserwähltheit – sie waren erstaunlicherweise gegenseitig vorhanden, bei Gott sowohl als auch bei Abraham, der „fast hoffärtig und überhitzt“ sich dieser großen Aufgabe gestellt hatte.

Die „List Gottes“, so der erzählende Eliezer, „die List Gottes“ sei es gewesen, „in Abiram sich zu verherrlichen und sich durch ihn einen Namen zu machen“. Im Gegenzug hatte „Abraham Gott entdeckt aus Drang zum Höchsten, hatte ihn lehrend weiter ausgeformt und hervorgedacht und allen Beteiligten eine große Wohltat damit erwiesen: dem Gotte, sich selbst und denen, deren Seelen er lehrend gewann.“ Abrahams Leistung bestand darin, den Polytheismus zum Monotheismus gewandelt zu haben. Er „hatte die Mächte versammelt zur Macht und sie den Herrn genannt“ und darauf gezielt, dass „immer nur Er, der Letzthöchste, (...) allein des Menschen rechter

Gott sein konnte und der unfehlbar war für des Menschen Notschrei und Lobgesang“. Doch das Verhältnis von Gott und Abraham war gegenseitig und existentiell, eines war undenkbar ohne das andere, und vom Kreatürlichen aus gesehen war Abraham sogar „Gottes Vater“. Was hieß das nun wieder?

Es hieß: „Gottes gewaltige Eigenschaften waren zwar etwas sachlich Gegebenes außer Abraham, zugleich aber

Die Unterweisung Josephs ist zugleich ein Rückblick in die ältesten Zeiten der Vergangenheit, oder besser, der gegenseitigen Bewusstwerdung von Mensch und Gott in der Zeit des Mythos.

waren sie auch in ihm und von ihm“. Gott war alles, war Segen und Fluch, war „wohlwollendes Schweigen“, war „nicht das Gute, sondern das Ganze. Und er war heilig! Heilig nicht vor Güte, sondern vor Lebendigkeit und Überlebendigkeit, heilig vor Majestät und Schrecklichkeit, unheimlich, gefährlich und tödlich“ – alles in allem war das die gegenseitige existenzielle Bestimmung: „Gott war da, und Abraham wandelte vor ihm, in der Seele geheiligt durch seine Außennähe.“ Der Abstand schuf Nähe, „denn Abraham war nur ein Mensch, ein Erdenkloß, aber verbunden mit Ihm durch die Erkenntnis und geheiligt durch Gottes erhabenes Du[sein]- und Da-sein“. Das war die Voraussetzung für den Bundschluss ebenso wie für den Bundesbruch.

Dabei gab es von Gott selbst, so Eliezer weiter, nichts zu „erzählen“; die Erzählung der Genesis, vom ersten Menschenpaar und des Sündenfalls am Baum der Erkenntnis bis zum Weltuntergang am Jüngsten Tag hatten keinen anderen Zweck, als Gott zu preisen, ihn, der alles war, er, „Herr der Vernichtung, Herr des Erstehens“. Was Abraham aber mit diesem Herrn vorhatte als dem „Gott der Zukunft“, und „ob und bis zu welchem Punkte etwa Wesensgleichheit bestehe zwischen diesem Adon und Abrahams Herrn“, das bleibt am Ende als Frage derart offen, dass sich Gott selbst, durch Eliezer, in die Unterweisung einschaltet und als Fazit Abrahams Gotteserkenntnis an ihn salbungsvoll zurückgibt: „Gott aber hatte seine Fingerspitzen geküßt und zum heimlichen Ärger der Engel gerufen: ‚Es ist unglaublich, wie weitgehend dieser Erdenkloß mich erkennt! Fange ich nicht an, mir durch ihn einen Namen zu machen? Wahrhaftig, ich will ihn salben!‘“

Ein Mehr an religiöser Bildung ist nicht möglich, könnte man meinen, in diesem mit viel Hintersinn und einer Prise Humor vorgetragenen Gott-Entdeckungs-Geschichte. Doch es gibt ein Mehr – Joseph setzt das Gottes-Spiel fort mit seinem Bruder Benjamin im Adonis-Hain. Er gibt seine religiöse Bildung an das Brüderchen weiter, und konnotiert darin auch schon das Leben und Sterben sowie die Auferstehung Jesu Christi. Der Mythos lebt, oder, um es mit dem Wort aus diesen Kapiteln zu sagen, „die Sphäre rollt“, das Gottes-Spiel setzt die Gottes-Geschichte fort, es ist alles gesagt, Joseph ist der Bevorzugte, aber nicht der Erwählte, er wird zweimal symbolisch sterben müssen, um zweimal zu neuen, höheren Aufgaben auferstehen zu können. Und es gibt noch ein zweites Mehr, wenn Jaakob der „Sucherin“ Thamar an „einem Wurzelstrange des Unterweisungsbaums“ die religiöse Welt erklärt.

Untergang und Erhöhung, zweifache Hadesfahrt und zweifacher Triumph über den Tod – diese Geschichte der extremen Gegensätze beruht nicht zuletzt auf Lug und Trug, kurzum auf Täuschung. Und so behält sich der Erzähler buchstäblich bis zum letzten Satz vor, Abrahams Gottes-Entdeckung als das zu bezeichnen, was sie nun

eben nicht nur für den biblischen Ahnherrn, sondern eben auch für den Erzähler der vier Romane gewesen ist, „die schöne Geschichte und Gotteserfindung von Joseph und seinen Brüdern“. Mit dem letzten Wort reduziert der Erzähler die vier Romane auf das Sprachspiel, das hier gespielt wurde, in aller Genauigkeit und Treue, aber eben doch als Spiel der Worte „Entdeckung“ und „Erfindung“.

V.

Das mythische Erzählen der Joseph-Romane wendet Thomas Mann auch in der Moses-Novelle „Das Gesetz“ an, die als Nachspiel zu den Joseph-Romanen zu verstehen ist. Die Novelle bringt uns die biblische Figur des Moses ebenso realistisch nahe, wie das bei Joseph der Fall war.

Auf ähnliche Weise wird im nächsten Roman die mittelalterliche Figur des „Doktor Faustus“ aus dem Volksbuch von 1600 zu einem modernen Mann, zu dem Komponisten Adrian Leverkühn, der sich auf ebenso fatale Weise dem Teufel verschreibt, wie parallel dazu sein Land, Deutschland, sich dem „Führer“ verschrieben hat und nur wenige Jahre nach ihm, der 1940 stirbt, im Mai 1945 ebenfalls untergeht.

Der Schüler des Jahrgangs 1885 studiert erst Theologie in Halle, wechselt dann zur Musik und wird ein Vorreiter der Neuen Musik der Zwanziger Jahre. Der Roman hat insgesamt 47 Kapitel. Für uns relevant sind die Kapitel 11 bis 15, in denen der Erzähler, Leverkühns Schulfreund, der Pädagoge Serenus Zeitblom, Leverkühns Theologie-Studium in Halle als Beobachter begleitet. Der Stundenplan des Theologie-Studenten mit dem „Schwergewicht“ anfangs „auf den exegetischen und historischen Fächern, also auf Bibelwissenschaft, Kirchen- und Dogmengeschichte, Konfessionskunde“, führt Adrian Leverkühn gleich zur Kritik an der „liberalen Theologie“, die er „ein hölzernes Eisen“ nennt, eine „*contradictio in adjecto*“, da deren „wissenschaftliche Überlegenheit“ nur verdeckte, dass „ihre theologische Position (...) schwach“ sei, „denn ihrem Moralismus und Humanismus mangle die Einsicht in den dämonischen Charakter der menschlichen Existenz“. Was soll das wieder heißen?

Erste Klärung schafft eine Diskussion im Seminar des Privatdozenten Schleppfuß. Die Theologie neige „ihrer Natur nach (...) jederzeit dazu (...), zur Dämonologie zu werden“. Und worauf läuft das hinaus? „Natürlich spielte die dialektische Verbundenheit des Bösen mit dem Heiligen und Guten eine bedeutende Rolle in der Theodizee, der Rechtfertigung Gottes angesichts des Vorhandenseins des Bösen in der Welt (...). Das Böse trug bei zur Vollkommenheit des Universums (...), darum ließ Gott es zu, denn er war vollkommen und mußte darum das Vollkommene wollen“.

Das Böse ist der springende Punkt – dem Theologiestudenten Leverkühn geht es weitaus weniger um den Gottesbeweis als vielmehr um den Teufelsbeweis, und das

Untergang und Erhöhung, zweifache Hadesfahrt und zweifacher Triumph über den Tod – diese Geschichte der extremen Gegensätze beruht nicht zuletzt auf Lug und Trug, kurzum auf Täuschung.



Medium dafür wird für ihn die Musik werden. Später wird Leverkühn gestehen, sein „Luthertum“ sehe „in Theologie und Musik benachbarte, nahe verwandte Sphären“, wobei die Musik, nahe den „Alchimisten und Schwarzkünstlern“, immer der Inbegriff gewesen sei der „Abtrünnigkeit, nicht vom Glauben, das war gar nicht möglich, sondern im Glauben; Abtrünnigkeit ist ein Akt des Glaubens, und alles ist und geschieht in Gott, besonders auch der Abfall von ihm“.

Der „Doktor Faustus“ ist somit die direkte Gegenfigur zum Gottsucher, oder besser Gott-Entdecker, wenn nicht gar Gott-Erfinder Abraham! Doch der „Doktor Faustus“ erhält selbst noch einmal eine Gegenfigur in der Hauptfigur von Thomas Manns letztem Roman „Der Erwählte“.

Erzählt der „Doktor Faustus“ von Erhöhung und Sturz, so „Der Erwählte“ von Sünde und Erhöhung! Hier gibt es keine spitzfindigen theologischen Diskussionen mehr, die Rolle der Religion ist klar definiert. Auch hier gibt es einen Erzähler, das ist Clemens der Ire, ein Benediktinermönch, der die Geschichte des Sünder-Papstes Gregorius aufschreibt. Zur Religion hat er, zusammen mit seinem Auftraggeber, eine klare feste Meinung: „Mit unserem Abte Kilian bin ich der wohlgeprüften Ansicht, daß die Religion Jesu und die Pflege antiker Studien Hand in Hand gehen müssen in Bekämpfung der Roheit“.

Bildung dient zur Verteidigung des Christentums. Und die Gnade ist das Äquivalent zur Sünde. Dabei durchwaltet den Roman, von der Sprache bis in die kleinsten Details, ein, wie Thomas Mann 1950 selbst erklärt hat, „religiöse(r) Humor“, der zum Bestandteil der Gnade gehört. Thomas Mann teilt mit: „Zwar würde ich mir nie den Namen eines homo religiosus anmaßen und gebe zu, daß in den Josephgeschichten das Christentum relativiert und ins Welt-Mythische aufgelöst ist. Dennoch fühle ich mich, schon in der Nachfolge Goethes und Nietzsches, durchaus als protestantischer Christ (...). In der späten modernen Nachformung der viel erzählten Gregorius-Legende ist das Thema von Sünde, Buße und Erwählung wieder ganz in verschämten Scherz gehüllt.“

Verschämter Scherz – das ist weitaus mehr als die viel zitierte Ironie Thomas Manns. Angesprochen wird vielmehr ein Grundzug der Humanität, der heimliche Humor, mit dem alles, was die religiöse Bildung im Erzählwerk Thomas Manns betrifft, besehen und bedacht werden sollte.

Daher überrascht es auch nicht, auch zu diesem Thema direkte oder indirekte Beziehungen im Werk Thomas Manns finden zu können. Ein gutes Beispiel dafür ist das Ende des „Erwählten“. Es ist ein doppeltes Ende. Zunächst läuft das Leben der Figuren aus, die sündigen Hauptfiguren erreichen ein hohes Alter, Sibylla stirbt mit acht-

zig Jahren, Gregorius, ihr „Brudersohn, der Papst“, wird neunzig – ihre Kinder und Kindeskinde leben fröhlich weiter: „Wie lange aber, so gilbten auch sie, wie das Laub eines Sommers, und düngten den Boden, darauf neue Sterbliche grünt und gilbten. Die Welt ist endlich und ewig nur in Gottes Ruhm.“ Das ist das eine Ende.

Das andere ist im vorletzten Absatz der Dank des Erzählers Clemens an die Leser für ihre „Aufmerksamkeit“. Man möge aus der Geschichte keine „falsche Moral“ ziehen und es dem Frevler vielleicht sogar nachmachen wollen. Eine Buße wie die, „siebzehn Jahre auf einem Steine“ hinzubringen und danach „die Siechen mehr als zwanzig Jahre lang“ zu baden, sei kein „Spaß“. Aber „klug“ sei es, „im Sünder den Erwählten zu ahnen“, und klug sei das „auch für den Sünder selbst.“ Und im letzten Absatz bittet der Erzähler zum „Lohn für Warnung und Rat“ seine Leser noch um eine „Gefälligkeit“, sie mögen ihn „einschließen“ in ihr „Gebet“, auf „daß wir alle uns einst mit ihnen, von denen ich sagte, im Paradiese wiedersehen“.

Der Wunsch, man möge sich einander „im Paradiese wiedersehen“, steht, wie die kommentierte Ausgabe des „Erwählten“ feststellt, „in genauer Gegensatzanalogie zum Schlussgebet“ des Erzählers Serenus

Zeitblom am Ende des „Doktor Faustus“: „‘Gott sei eurer armen Seele gnädig, mein Freund, mein Vaterland.’“ Übersehen wird dabei allerdings, dass Clemens‘ Wunsch in einer echten Analogie noch viel weiter zurückreicht.

So ewig Gottes Ruhm ist, so gewiss ist für Clemens die Jenseitsgewissheit. Und die kennen wir doch schon aus dem energischen Auftritt der Lehrerin Sesemi Weichbrodt als „kleine, strafende Prophetin“ am Ende von „Buddenbrooks“ mit ihrem „Es ist so!“.

Unser Fazit könnte somit lauten: In „Buddenbrooks“ spiegelt das Verhältnis zur Religion zwischen „Was ist das“ und „Es ist so“ den „Verfall einer Familie“. Die Propheten im Werk Thomas Manns, von Sesemi Weichbrodt über Lobgott Piepsam, Savonarola bis Daniel zur Höhe sind als Vorläufer religiöser Fanatiker unserer Tage anzusehen, erst recht angesichts der Thesen Leo Naphtas im „Zauberberg“. Gustav von Aschenbachs Schutzpatron, der Heilige Sebastian, lässt sich im „Tod in Venedig“, wie auch in der Figur des Hundes „Bauschan“ erkennen. Eine Summe all dieser Aspekte bildet die Mythos-Diskussion in den „Joseph“-Romanen, mit einem Gottes-Beweis, der alle Transzendenz in den Menschen selbst verlegt: Die Gottes-Findung ist nichts anderes als die Gottes-Erfindung. Am Ende bilden der Teufelspakt im „Doktor Faustus“ und der Sündenfall des „Erwählten“ die Gegensätze in der Frage, wie es um die Gnade bestellt sein kann. ■

Verschämter Scherz – das ist weitaus mehr als die viel zitierte Ironie Thomas Manns. Angesprochen wird vielmehr ein Grundzug der Humanität, der heimliche Humor.

Die Macht der öffentlichen Meinung

Der Siebenjährige Krieg als Medien- und Propagandakrieg

von Holger Dainat

In den letzten ein, zwei Jahrzehnten hat es sich eingebürgert, den Siebenjährigen Krieg als einen „frühmoderne[n] Medienkrieg“ zu begreifen, „der einen enormen Anstieg der Publizistik auslöste“.¹ Nicht nur auf den Schlachtfeldern, sondern auch mit der Feder

wurde um die Vorherrschaft gekämpft. Druckerpressen fungierten als Waffen. Damit verschob sich der Fokus der Wahrnehmung: Seitdem interessiert nicht allein, *was* tatsächlich geschehen ist, sondern *wie* es dargestellt wird, wie bzw. wo diese Thematisierungen zirkulieren und in welche Praktiken sie eingebunden sind. Unter dieser Perspektive stellt sich dann z. B. die Frage, wie eine Schlacht überhaupt beschrieben werden kann und welche me-



Prof. Dr. Holger Dainat, apl. Professor für neuere deutsche Literaturwissenschaft an der Universität Bielefeld

1 Marian Füssel, Zur Einführung, in: *Der Siebenjährige Krieg (1756–1763): Mikro- und Makroperspektiven*. Hrsg. von dems., München und Wien 2021, S. 1–21, S. 9f. – Die ‚Flut‘ an Publikationen im 18. Jahrhundert hat ihr Pendant in der Forschung gefunden: Hans-Martin Blitz, *Aus Liebe zum Vaterland. Die deutsche Nation im 18. Jahrhundert*, Hamburg 2000; Manfred Schort, *Politik und Propaganda. Der Siebenjährige Krieg in den zeitgenössischen Flugschriften*, Frankfurt/Main 2006; Andreas Gestrich, *Kriegsberichterstattung als Propaganda. Das Beispiel des ‚Wienerischen Diarium‘ im Siebenjährigen Krieg 1756–1763*, in: Ute Daniel (Hrsg.), *Augenzeugen. Kriegsberichterstattung vom 18. bis zum 21. Jahrhundert*, Göttingen 2006, S. 23–39; Ewa Anklam, *Wissen nach Augenmaß. Militärische Beobachtung und Berichterstattung im Siebenjährigen Krieg*, Berlin 2007; „Krieg ist mein Lied“. *Der Siebenjährige Krieg in den zeitgenössischen Medien*. Hrsg. von Wolfgang Adam und Holger Dainat, Göttingen 2007; Ute Frevert, *Gefühlspolitik. Friedrich II. als Herr über die Herzen?*, Göttingen 2012; Johannes Birgfeld, *Krieg und Aufklärung. Studien zum Kriegsdiskurs in der deutschsprachigen Literatur des 18. Jahrhunderts*, 2 Bde., Hannover 2012; *Krieg und Frieden im 18. Jahrhundert. Kulturgeschichtliche Studien*. Hrsg. von Stefanie Stockhorst, Hannover 2015; Werner Telesko, Sandra Hertel und Stefanie Linsboth, *Zwischen Panegyrik und Tatsachenbericht. Zur Struktur und Zielsetzung von Medienereignissen zur Zeit Maria Theresias*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 44 (2017), S. 441–486; Marian Füssel, *Der Preis des Ruhms. Eine Weltgeschichte des Siebenjährigen Krieges. 1756–1763*, München 2019; Annika Hildebrandt, *Die Mobilisierung der Poesie. Literatur und Krieg um 1750*, Berlin und Boston 2019.

Vertiefung des Themas von Seite 28–44

Der Siebenjährige Krieg (1756–1763)

dialen Bedingungen ihre Vergegenwärtigung erst ermöglichen.² Dabei richtet sich der forschende Blick nicht allein auf gedruckte Texte und Bilder, sondern ebenso auf Musik und lärmende Geräuschkulissen, auf Gebäude und Raumausstattungen, auf Denkmäler, Medaillen, Tabaksdosen und vieles mehr.

I.

Die Gründe für dieses gesteigerte Interesse an den Medien sind sicherlich in unserer Gegenwart zu suchen. Doch ebenso kann es sich auf Zeugnisse aus der Zeit des Siebenjährigen Krieges stützen. Bereits 1757 konstatierte eine Flugschrift, die große „Menge von Staatsschriften“, die damals Deutschland überschwemmt: „man kan weder aus den alten noch aus den neuern Zeiten ein Beispiel anführen, daß ein Krieg so viele Federn beschäftigt hätte.“³ Und 1763, am Ende des Krieges, resümierte ein Bäckermeister aus Hannover in seinem Tagebuch: „Die Anzahl der Staats- und andern Schriften von diesem Kriege ist recht ansehnlich, sie sollen über 1.000 Stücke, die mehr als 36 Bände in 40 gedruckt, betragen. Es wird wol nicht leicht in den älteren Zeiten ein Krieg geführet worden seyn, wovon die Anzahl der gedruckten als ungedruckten Schriften so groß oder größer ist, als von diesem letztern Kriege, welches mithin ein Be-

2 Bernhard Jahn, *Die Medialität des Krieges. Zum Problem der Darstellbarkeit von Schlachten am Beispiel der Schlacht bei Lobositz (1.10.1756) im Siebenjährigen Krieg*, in: „Krieg ist mein Lied“ (Anm. 1), S. 88–110; Marian Füssel, *Die Kultur der Niederlage – Wahrnehmung und Repräsentation einer Schlacht des Siebenjährigen Krieges am Beispiel von Hochkirch 1758*, in: *Der Siebenjährige Krieg (1756–1763). Ein europäischer Weltkrieg im Zeitalter der Aufklärung*. Hrsg. von Sven Externbrink, Berlin 2011, S. 261–273.

3 [Johann Friedrich Seyfart], *Beantwortung dreier wichtiger Staats-Fragen, Welche Parthei bey jetzigen Zeitläuffen ein für das Vaterland wohlgesinnter Reichs-Stand zu ergreifen habe? Ob es gefährlich sey, gar keine Parthei zu ergreifen? und Ob aus den gegenwärtigen Irrungen ein Religions Krieg oder Spaltung im römischen Reiche entstehen könne? nebst einem kurzen Vorbericht von den Gattungen und Mängeln der Staatsschriften*, [o. O.] 1757, S. 3 (auch in: *TK 1757.4*, Nr. 492).

weis seiner Größe, Wichtigkeit und der dabey bewiesenen Aufmerksamkeit seyn kan.“⁴

Unser Bäckermeister hat eher untertrieben. Es dürften weit mehr Schriften gewesen sein, die zwischen 1756 und 1763 veröffentlicht wurden. Die zeitgenössische *Sammlung der neuesten Staats-Schriften zum Behuf der Historie des jetzigen Krieges*, die ab dem zweiten Jahrgang unter dem Titel *Teutsche Kriegs-Canzley* erschien, druckte in 18 Bänden insgesamt 1.693 Dokumente auf 18.410 Seiten ab.⁵ Register erschließen dieses ungeheure Textmassiv. Dabei werden nicht die Kriegspredigten, die poetischen Texte und die Menge der lokalen Gelegenheitsschriften erfasst, ebenso auch keine Zeitschriften und Zeitungen. Die meisten Veröffentlichungen erschienen in den ersten drei Kriegsjahren; danach flaute das Interesse etwas ab.

In dieser regen Publikationstätigkeit sah Johann Wilhelm von Archenholz ein charakteristisches Merkmal sowohl dieses Kriegs wie seines Zeitalters.

In seiner *Geschichte des siebenjährigen Krieges* personalisiert er das Geschehen: „Eben so sehr wie er [Friedrich II.] sein Schwert gegen seine Feinde brauchte, bediente er sich auch seiner Feder. Überhaupt

war die seltsame Mischung von zahlreichen Manifesten und Mord-Szenen eine der Eigenheiten dieses außerordentlichen Krieges. Man bot gegen einander alles auf, was körperliche und Geistes-Kräfte zu leisten vermochten. Nie wurden in einem Kriege so viele Schlachten geliefert, aber auch nie so viele Manifeste herausgegeben, als in diesen Tagen des großen Jammers. Große Monarchen wollten dadurch ihre auffallende Handlungen vor allen Nationen rechtfertigen, um die Achtung selbst solcher Völker nicht zu verlieren, deren Beifall sie leicht entbehren konnten. Dies war der Triumph der *Aufklärung*, die in diesen Zeiten anfang ihr wohlthätiges Licht über Europa zu verbreiten.“⁶

Was mit „Triumph der *Aufklärung*“ gemeint sein könnte, hilft ein kleiner Aufsatz zu verstehen, der 1784 in der *Berlinischen Monatsschrift* erschien und der ebenfalls dem preußischen König huldigte. Auch hier ist die Rede vom „Jahrhundert Friedrichs“. Immanuel Kants *Beantwortung*

der Frage: Was ist Aufklärung? darf als bekannt vorausgesetzt werden: Aufklärung ist der „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.“⁷ Diese Emanzipation des Einzelnen bedarf der Entschließung und des Mutes, und sie erfordert vor allem die Freiheit „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen.“⁸ „[U]nter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft“ versteht Kant einen solchen, „den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten, oder Amte, von seiner Vernunft machen darf.“⁹

Der Aufklärungsprozess wird an die Sprecherrolle des Gelehrten gebunden und an dessen Korrelat: an das „ganze Publikum der Leserwelt“. Anders gesagt: Die Öffentlichkeit, die Kant im Blick hat, basiert auf dem Medium der Schrift, genauer: des Buchdrucks. Es handelt sich um den Kommunikationsraum jener Gelehrten, die „durch Schriften zum eigentlichen Publikum, nämlich der

Welt,“¹⁰ sprechen. Die Schrift, die Publikation, hat hier die Funktion, Universalität zu ermöglichen. Denn der Buchdruck macht eine Äußerung für alle („die Welt“) zugänglich, und er fixiert sie einem Speichermedium. Dadurch macht sich der Aufklärungsprozess unabhängig von der Anwesenheit an einem Ort und von der Zeit. Jeder kann jederzeit auf alles zugreifen und es einer kritischen Überprüfung unterziehen. In diesem Sinn handelt es sich um eine Aufklärungsöffentlichkeit mit Universalitätsanspruch (um eine regulative Idee, da wir ja noch nicht in aufgeklärten Zeiten leben). Demnach wäre Aufklärung eine eminent literarische Angelegenheit. Und der Federkrieg gehört dazu, lässt sich vielleicht sogar als „Triumph der *Aufklärung*“ (Archenholz) verstehen, weil er den Zwang zur öffentlichen Legitimation des Handelns belegt.

Nun kann man, wenn man den Siebenjährigen Krieg betrachtet, diese Konzentration auf ein privilegiertes Medium monieren. Dagegen wäre aber einzuwenden, dass tatsächlich die Druckschrift dominiert. Illustrierte Flugblätter mit ihrer Kombination von Text und Bild spielen kaum mehr eine Rolle. In der Bildpublizistik erleben einen Aufstieg vor allem Karten, die Schlachten veranschaulichen, allerdings auf eine Art, die einen geübten Rezipienten verlangt. Die berühmtesten Gemälde wie etwa Benjamin Wests *Der Tod des General James Wolfe in Quebec* (1770) oder Bernardo Bellottos Dresdner Ruinenbilder (*Die Ruine der Kreuzkirche, von Osten aus*

Durch Publizistik macht sich der Aufklärungsprozess unabhängig von Ort und Zeit. Jeder kann jederzeit auf alles zugreifen und es einer kritischen Überprüfung unterziehen. In diesem Sinn handelt es sich um eine Aufklärungsöffentlichkeit mit Universalitätsanspruch.

4 Eberhard Jürgen Abelmann, zit. n. Hannover im Siebenjährigen Krieg. Hannoverisches Kriegesdenkmal. Das Kriegsgeschehen in Stadt und Kurfürstentum, dokumentiert von einem Bäckermeister, Eberhard Jürgen Abelmann. Hrsg. von Hans Hartmann, Hameln 1995, S. 250.

5 Sammlung der neuesten Staats-Schriften zum Behuf der Historie des jetzigen Krieges in Teutschland auf das Jahr 1756. Bestehend in zwölf Stück und vier Nachträgen nebst einem Verzeichnis sämtlicher darinnen Piecen, und doppelten Registern. Frankfurt und Leipzig 1757; danach unter dem Titel: Teutsche Kriegs-Canzley auf das Jahr 1757[-1763]. Erster Band Bestehend in achtzehn Theilen nebst einem Verzeichniß sämtlicher darinnen erhaltenen Piecen und doppelten Registern. Frankfurt und Leipzig o.J. – Im Folgenden mit der Sigle TK abgekürzt.

6 Johann Wilhelm von Archenholz, Geschichte des siebenjährigen Krieges in Deutschland von 1756 bis 1763 [1793], in: Aufklärung und Kriegserfahrung. Klassische Zeitzungen zum Siebenjährigen Krieg. Hrsg. von Johannes Kunisch, Frankfurt/Main 1996, S. 9–513, S. 96f.

7 Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: ders., Werkausgabe, Bd. XI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main 1977, S. 51–61, S. 53.

8 I. Kant, Aufklärung (Anm. 7), S. 55.

9 I. Kant, Aufklärung (Anm. 7), S. 55.

10 I. Kant, Aufklärung (Anm. 7), S. 57.

gesehen, 1765) entstanden erst nach dem Krieg.¹¹ Solche Darstellungen sind in ihrer Materialität zudem an das Original und damit an einen Ort gebunden, sofern sie nicht kopiert, in Serie produziert oder durch Druckgrafik verbreitet wurden. Die schon im 18. Jahrhundert wohl populärsten Bilder lieferte Daniel Chodowiecki mit seinen Kupferstichen, die ebenfalls fast alle in den Jahrzehnten nach dem Krieg erschienen. Ihre große Verbreitung verdanken sie der Kombination mit Texten in Kalendern, die seinerzeit Auflagen von 10.000 - 20.000 Exemplaren erreichten; von solchen Zahlen konnten Bücher nur träumen. Die Verbindung von Text und Druckgrafik ist aufwendig, nicht nur weil es sich um zwei verschiedene Druckverfahren handelt. Ein Kupferstich erlaubt nur etwa 3.000 Abdrucke; dann muss die Platte erneuert werden. Die Textlastigkeit der Kriegspublizistik und der Verzicht auf schmückendes Beiwerk sind Indizien für eine Beschleunigung der Kommunikation und für eine größere Breitenwirkung durch niedrigere Preise.

Die in Speichermedien fixierten Äußerungen werden in Bibliotheken und Archiven, in Galerien oder Museen gesammelt (heute natürlich im Internet). Diese Einrichtungen sorgen für eine Simultanpräsenz aller Äußerungen. Sie plausibilisieren gewissermaßen die Vorstellung einer Universalität, wie sie Kant vorgeschwebt haben mag. Solche Sammlungen reißen die Objekte jedoch aus ihren Gebrauchskontexten, um sie für neue Zusammenstellungen, für andere Kontextualisierungen zu benutzen und sei es auch nur als Beleg in einer Anmerkung. Für Historiker*innen stellt sich die Aufgabe, aus diesen Überresten die damaligen Kontexte (der Produktion, Rezeption, Zirkulation usw.) zu rekonstruieren. Unter diesem Gesichtspunkt sind Beschränkungen einer ansonsten unbegrenzten Zirkulation besonders aussagekräftig. Wir befinden uns eben nicht ‚in einem aufgeklärten Zeitalter‘, sondern betreiben den Prozess einer Aufklärung.

Die Einschränkungen einer universal gedachten Aufklärungsöffentlichkeit lassen auf je besondere Weise ‚begrenzte‘ Medienöffentlichkeiten entstehen. Ihnen kommen wir auf die Spur, wenn wir uns vergegenwärtigen, was Kant nicht berücksichtigt hat. Gerade jene Sachverhalte, von denen er abstrahierte, sind für mein Thema relevant. So sagt Kant erstens nicht, in welcher Sprache (und in welchen Formaten) sich die Menschen verständigen. Zweitens geht er davon aus, dass die Leute lesen und schreiben können, was ja keineswegs selbstverständlich ist. Drittens nimmt er an, dass die Kommunikation der Ermittlung von Wahrheiten dient und einem rationalen Diskurs gehorcht. Viertens setzt Kant eine prinzipielle Gleichheit der Akteure voraus, die in einer ständischen Gesellschaft eher nicht gegeben ist. Fünftens ignoriert Kant das Problem, wie die Publikationen die anderen Teilnehmer erreichen. Welche Medien ermöglichen das? Welche Infrastruktur ist dazu nötig? Mit welchen Distributionsformen erreicht man wen? Aufgrund welcher Geschäftsmodelle kann das überhaupt funktionieren?

11 Joachim Rees, Krieg und Querelle. Zum Wandel des militärischen Ereignisbildes seit 1756, in: Der Siebenjährige Krieg (Anm. 2), S. 197–244; Doris Schumacher, Der Siebenjährige Krieg in der bildenden Kunst. Von den Anfängen durch Johann Wilhelm Ludwig Gleim und Friedrich II. bis zu den populären Illustrationsfolgen des späten 18. Jahrhunderts, in: „Krieg ist mein Lied“ (Anm. 1), S. 240–267.

II.

Um die Bedingungen für Öffentlichkeiten und Propaganda zu klären, müssen wir uns mit diesen fünf Aspekten beschäftigen: mit der Rolle der Sprache, den literalen Kompetenzen, den rhetorischen Strategien der Kommunikation und vor allem den spezifischen Geschäftsmodellen der Kriegspublizistik. In jeder dieser vier Hinsichten spielen asymmetrische Beziehungen, also Ungleichheiten, eine kaum zu unterschätzende Rolle.

Erstens die Sprache, genauer: Man muss von Mehrsprachigkeit ausgehen. Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts werden in Deutschland mehr Bücher in deutscher als in lateinischer Sprache gedruckt und gehandelt. In Frankreich und England erfolgte diese Umstellung bereits einige Jahrzehnte früher. Mit der Ersetzung von Latein als internationale Gelehrtensprache durch Nationalsprachen richtete sich die Expansion des Buchhandels auf den Binnenmarkt, um die durch die nationalen Verkehrssprachen konstituierten Kommunikationsräume¹² zu erschließen. Mit der Sprache änderten sich die Regeln, wer dazu gehörte und wer nicht, also Inklusion und Exklusion. Unter dieser Voraussetzung ist zu erwarten, dass Herrschaftsgebiete, die mehrere Sprachräume umfassten, sich vor besondere Probleme gestellt sahen.¹³ Zugleich entstand eine Konkurrenz zwischen den sich etablierenden Nationalkulturen um eine Führungsrolle, die in normativer Hinsicht die Moderne gegenüber dem Vorbild der Antike zu repräsentieren vermochte.

Diese Position nahm seit dem 17. Jahrhundert Frankreich ein. Die Oberschicht, vor allem die höfische Adelsgesellschaft sprach Französisch und orientierte sich an der französischen Kultur; am preußischen Hof weit mehr noch als bei den Habsburgern in Wien.¹⁴ Auf französisch musste schreiben, wer eine europäische Öffentlichkeit erreichen wollte. Selbst nach dem Siebenjährigen Krieg spielte Englisch als internationale Verkehrssprache keine wichtige Rolle; der nicht zu unterschätzende Einfluss englischer Kultur bedurfte der Übersetzung.

War Französisch als Sprache des Adels sozial markiert,¹⁵ erkannte man die Gelehrten am Latein. Diese internationale Verkehrssprache verlor indessen kontinuierlich an Bedeutung. Das galt jedoch nicht für den Bereich der hö-

12 Zur Rolle der Printmedien bei der Entstehung von Nationen: Benedict Anderson, Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Erw. Neuausgabe, Frankfurt/Main und New York 1996.

13 Das wäre einmal exemplarisch am Habsburger Reich zu untersuchen. Markant: Nur hier gab es Mitte des 18. Jahrhunderts noch eine nennenswerte neulateinische Dichtung; in einzelnen Landesteilen war Latein noch Verwaltungssprache. Vgl. Elisabeth Klecker, Tradition und Moderne des Herrscherlobes. Beispiele lateinischer Panegyrik für Maria Theresia, in: Strukturwandel kultureller Praxis. Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Sicht des thesesianischen Zeitalters. Hrsg. von Franz M. Eybl, Wien 2002, S. 233–247.

14 Vgl. Thomas Biskup, Friedrichs Größe. Inszenierungen des Preußenkönigs in Fest und Zeremoniell 1740–1815, Frankfurt/Main und New York 2012.

15 Johannes Kramer, Französisch bei Hofe und auf den Höfen. Zur sozialen Schichtung der Französismen in der deutschen Sprache des 18. Jahrhunderts, in: Französisch-deutscher Kulturtransfer im *Ancien Régime*. Hrsg. von Günter Berger und Franziska Sick, Tübingen 2002, S. 209–218.

heren, der akademischen Bildung, die als Voraussetzung für den höheren Staatsdienst an Bedeutung gewann. Hier waren Lateinkenntnisse nach wie vor erforderlich; entsprechend darf man eine einschlägige Kompetenz bei den meisten Autoren voraussetzen. Der allergrößte Teil der Bevölkerung benutzte zur Verständigung Dialekte, deren Reichweite regional begrenzt war. Als nationale Verkehrssprache diente ein Hochdeutsch, das in erster Linie eine Literatursprache war. In den Worten des Aufklärers Christian Garve: „Die Büchersprache ist, in allen Provinzen, selbst dem Landmanne bekannter, als es die Volkssprache der einen Provinz in der andern ist.“¹⁶ Wir haben es in nationaler Hinsicht mit einem Druckschriftensprachraum¹⁷ zu tun, dessen Sprache erst gebildet (d. h. reguliert, diszipliniert, gepflegt) und durchgesetzt werden musste.¹⁸ Bei ihrer Verbreitung spielten gelehrte Popularisierungsbemühungen eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Als Hindernis erwies sich dabei die Sprachpraxis der Gelehrten wie der Verwaltung (Kanzleisprache),¹⁹ weil sie sich in Wortbildung und Syntax am Latein orientierten und damit endlos verschachtelte, aber korrekte Sätze mit hohem Fremdwortanteil produzierten.²⁰ Das erschwert das Verständnis eines erheblichen Teils der Kriegspublizistik, die zudem durch ihre typographische Gestaltung (eng gesetzte Bleiwüsten) eine geringe Attraktivität auf eine breitere Leserschaft ausstrahlten. Wollte man die größere Mehrheit der Bevölkerung erreichen, war man auf Dialekte und auf Mündlichkeit angewiesen; das beschränkte die Wirkung auf regionale oder lokale Räume. Wer hochdeutsch sprach, wurde als gebildeter Städter angesehen.

16 Christian Garve, Von der Popularität des Vortrags, in: ders., Populärphilosophische Schriften über literarische, ästhetische und gesellschaftliche Zustände. Bd. 2. Im Faksimiledruck hrsg. von Kurt Wölfel, Stuttgart 1974, S. 1039–1066, S. 1052.

17 Dieser als gemeinsam erfahrene Sprach- und Kulturraum ließ sich nicht mit den politischen Einheiten in Einklang bringen. Die (deutschsprachige) Schweiz wurde mit großer Selbstverständlichkeit als Teil der deutschen Nation begriffen, obwohl sie längst nicht mehr zum Alten Reich gehörte. Instruktiv: Daniel Fulda, Zwischen Gelehrten- und Kulturnationalismus. Die „deutsche Nation“ in der literaturpolitischen Publizistik Johann Christoph Gottscheds, in: Die deutsche Nation im frühneuzeitlichen Europa. Politische Ordnung und kulturelle Identität? Hrsg. von Georg Schmidt, München 2010, S. 267–291.

18 Vgl. Wolf Peter Klein, Die deutsche Sprache in der Gelehrsamkeit der frühen Neuzeit. Von der *lingua barbarica* zur *Hauptsprache*, in: Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch. Hrsg. von Herbert Jaumann, Berlin und New York 2011, S. 465–516.

19 Vgl. Klaus Margreiter, Die gute Schreibart in Geschäften. Normen und Praxis der Verwaltungssprache ca. 1750–1840, in: Herrschaft und Verwaltung in der Frühen Neuzeit. Hrsg. von Stefan Brakensiek, Corinna von Bredow und Birgit Näther, Berlin 2014, S. 137–162; Peter Wiesinger, Die Reform der deutschen Schriftsprache unter Maria Theresia. Ziele – Durchführung – Wirkung, in: Strukturwandel kultureller Praxis (Anm. 13), S. 131–140.

20 Zur Kritik an der komplizierten Syntax in Flugschriften: „Wenn dieses kein langer, geschleifter, verwirrter Period ist, so weiß ich nicht, welcher von unsern Gegnern mit diesen Beywörtern belegt werden könne. Ich zittere, daß ich ihn zergliedern soll. Lieber will ich ihn in seiner Vollkommenheit ganz lassen.“ (Erinnerung des Preßbengels an seinen Buchdrucker-Gesellen wegen seines Schreibens über die Schriften der Preußischen Publicisten. 1757, in: TK 1757.2, Nr. 234, S. 443–471, S. 452).

Die Partizipation an der literarischen Kultur setzte *zweitens* eine *Alphabetisierung*²¹ voraus, genauer: eine Literalisierung, weil es ja um weit mehr als um das Buchstabieren ging. Ob die Signierfähigkeit, die als Indikator für die Alphabetisierung dient, ausreicht, um Zeitungen oder Flugschriften zu lesen, darf bezweifelt werden. Es erforderte eine zumindest rudimentäre Bildung, die nicht unbedingt schulisch vermittelt sein musste. Wie hoch der Anteil der Bevölkerung war, der um 1750 an der Printkultur teilhatte, ist schwer zu sagen: Es gab deutliche Unterschiede zwischen Stadt und Land, zwischen den Geschlechtern und Konfessionen, zwischen armen und reichen Gegenden, zwischen Nord und Süd.

Als in vollem Umfang literalisiert darf indessen die (adlige, gelehrte, bürgerliche) Oberschicht gelten. Das Potential für eine Ausweitung literarischer Kommunikation darf man jedoch nicht unterschätzen. Es zu erschließen, war die schwierige Aufgabe. Entsprechend waren viele Printprodukte im 18. Jahrhundert an „Gelehrte und Ungelehrte“ oder an „Leser aus allen Ständen“ adressiert. Das darf man aber nicht so verstehen, dass Ungelehrte und alle Stände lasen, sondern dass es Leser*innen unter den Ungelehrten und in allen Ständen gab. Die Ausweitung des Publikums war zunächst ein mühseliges Geschäft, das jedoch im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, also *nach* dem Siebenjährigen Krieg eine hohe Eigendynamik entwickelte.

Lesen ist das eine, Schreiben das andere. Die Autorschaft scheint auf den ersten Blick anspruchsvoller zu sein. Jedoch ist zu bedenken, dass man in der Frühen Neuzeit sowohl im Schul- als auch im Universitätsunterricht das formgerechte Schreiben lernte, während in der Moderne („nach 1800“) sich die Ausbildung auf das Lesen und das Textverständnis konzentriert.²² Der Unterricht erfolgte im Rahmen der Rhetorik, die am Redner ausgerichtet war, nicht am Hörer. Als vorbildliche Muster dienten in der Regel antike oder französische Klassiker. Wenn etwa *Das bedrängte Sachsen*²³ in einer Flugschrift seine Lage in Alexandrinern beklagte, dann wurde ein Versmaß benutzt, das für die hohe Literatur (Tragödien, Epen) charakteristisch war. Solche Formentscheidungen verweisen auf den gelehrten Kontext. Erst die Kommerzialisierung des Buchmarktes wird diesen gelehrten Kommunikationszusammenhang auflösen, genauer gesagt: sie wird ihn öffnen. Jürgen Habermas hat

21 Vgl. Alphabetisierung und Literalisierung in Deutschland in der Frühen Neuzeit. Hrsg. von Hans Erich Bödeker und Ernst Hinrichs, Tübingen 1999; Ernst Hinrichs, Alphabetisierung. Lesen und Schreiben, in: Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft. Hrsg. von Richard van Dülmen und Sina Rauschenbach, Köln, Weimar und Wien 2004, S. 539–561; Reiner Prass, Alphabetisierung in Frankreich und Deutschland. Überlegungen zu differenzierenden Grundlagen scheinbar gleicher Entwicklungen, in: Jenseits der Diskurse. Aufklärungspraxis und Institutionenwelt in europäisch komparativer Perspektive. Hrsg. von Hans Erich Bödeker und Martin Gierl, Göttingen 2007, S. 25–48.

22 Heinrich Bosse, Dichter kann man nicht bilden. Die Veränderung der Schulrhetorik nach 1770 [1978], in: ders., Bildungsrevolution 1770–1830. Hrsg. mit einem Gespräch von Nacim Ghanbari, Heidelberg 2012, S. 193–236; Steffen Martus, Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert. Ein Epochenbild, Berlin 2015.

23 *Das bedrängte Sachsen*, o.O. 1757.

darauf nachdrücklich hingewiesen.²⁴ Damit veränderte sich die Rolle der Rezipienten. In ökonomischer Hinsicht gewannen sie als Käufer, als Konsumenten an Gewicht. Als lesendes Publikum darf man es sich nicht länger als einen einfachen Resonanzraum rhetorischer oder propagandistischer Strategien denken. Gerade die Fülle propagandistisch-parteilicher Literatur im Siebenjährigen Krieg drängte auf eine Aktivierung des Lesers. Er musste lernen, kritischer mit den angebotenen Informationen umzugehen.

In den Worten eines zeitgenössischen Beobachters: „Man siehet daraus, daß die Zeitungen vor 60 Jahren schon eben das waren, was sie ietzo sind, nämlich eine Mischung von Wahrheit und Lügen, ohne, daß denen meisten Zeitungsschreibern selbst viel dabey zur Last geleet werden kann. Die wahren Nachrichten, sie kommen von dieser oder jener Seite, haben darinnen eine gewisse Hülle um sich, indem auf der einen Seite zu wenig, auf der andern Seite zu viel gesagt wird. Man hat hier die Körner mit sammt der Spreu. Ein vernünftiger Leser weiß die Körner schon abzusondern. Die leichte Spreu wird von dem Winde leicht weggetrieben. [...]“²⁵

*Drittens die Rhetorik.*²⁶ Kant schätzte sie überhaupt nicht. Ihre Bedeutung ist aber im 18. Jahrhundert kaum zu überschätzen. Sie lehrt, angemessen und erfolgreich zu kommunizieren. Es geht dabei immer um eine zu erzielende Wirkung. Man will etwas erreichen, Gefühle erregen, jemanden überzeugen oder überreden. Da eine solche strategische Kommunikation als normal angesehen wurde, bereitet es Schwierigkeiten, davon Propaganda klar abzugrenzen. Es ist ein Leichtes, z. B. an der Berichterstattung über Schlachten zu zeigen, dass die eigenen Verluste gering veranschlagt, die Gewinne übertrieben wurden. Ein Faktencheck geht aber an der Sache vorbei. Solche Berichte verfolgten eine politische Absicht, die klug oder auch weniger klug sein konnte. Die „Staatsklugheit“ konnte nämlich geradezu die Beschönigung einer Niederlage erfordern, „wenn der Unglücksfall in dem Credit der Nation einen Einfluß hat, und wenn es nöthig ist, dem Volke und denen Bundesgenossen einen Muth zu ma-

Immanuel Kant schätzte die Rhetorik überhaupt nicht. Ihre Bedeutung ist aber im 18. Jahrhundert kaum zu überschätzen. Sie lehrt, angemessen und erfolgreich zu kommunizieren. Es geht dabei immer um eine zu erzielende Wirkung.

chen, oder sie auf der Parthey standhaft zu erhalten.“²⁷

Die Rhetorik fungiert als eine allgemeine Kommunikationstheorie. Sie basiert auf struktureller Mündlichkeit. Ungeachtet der Schrift und des Buchdrucks geht man vom Modell einer Rede vor einem anwesenden Adressaten aus.²⁸ Das Publikum wird daher nicht als anonym und heterogen gedacht, sondern als homogen und vertraut. Man kennt sich; deshalb lässt sich die Wirkung berechnen. Vorausgesetzt werden in sich geschlossene Kreise, die nach bestimmten Diskursregeln mit-

einander verkehren, etwa am Hof oder in der Gelehrtenrepublik. Eine Gleichheit aller Teilnehmer wird gerade nicht vorausgesetzt; vielmehr besteht eine große Sensibilität für Rangunterschiede und soziale Hierarchien. Es geht immer um eine angemessene Kommunikation, die sich den Erfordernissen einer stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft anzupassen weiß.

III.

Schließlich *viertens* die Ökonomie. Schriften im Druck zu vervielfältigen, setzt Arbeitsteilung und Kooperation voraus. Der Federkrieger benötigt einen Drucker, der häufig zugleich auch Verleger und Buchhändler ist. In technischer Hinsicht hat sich in diesem Metier seit Gutenbergs Erfindung im 15. Jahrhundert verhältnismäßig wenig verändert. Entscheidende Neuerungen setzen sich erst nach dem Siebenjährigen Krieg durch, zunächst in England, dann auch in Deutschland. Der Strukturwandel, um den es im Folgenden geht, kann also nicht technologisch im Rückgriff auf eine mediale *hard ware* erklärt werden. Eine größere Aufmerksamkeit verdienen dagegen die Geschäftsmodelle, an denen sich Herstellung und Vertrieb von Printmedien orientieren.

Schriften im Druck zu vervielfältigen kostet.²⁹ Für die Kalkulation sind die wichtigsten Posten: Satz, Druck, Papier und der Vertrieb. Für die Höhe der Kosten sind unterschiedliche Aspekte zu berücksichtigen. Für den Satz spielen der Umfang (die Menge der Zeichen) und der Schwierigkeitsgrad (Typographie) eine maßgebliche Rolle, für den Druck und das Papier ebenfalls der Umfang und die Auflagenhöhe, für den Vertrieb vor allem Porto (Gewicht, Entfernungen) und die Handelskonditionen. Je nach Umfang,

24 Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied 1962 (mit neuem Vorwort: Frankfurt/Main 1995). Vgl. dazu auch Andreas Gestrich, Absolutismus und Öffentlichkeit. Politische Kommunikation in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts, Göttingen 1994; „Öffentlichkeit“ im 18. Jahrhundert. Hrsg. von Hans-Wolf Jäger, Göttingen 1997.

25 Johann Heinrich Gottlob von Justi, Erörterung der Frage: Ob es nach den Regeln der Staatskunst ratsam ist, den Verlust einer Schlacht zu läugnen, oder falsche Siege und Vortheile auszubreiten, Göttingen 1757, S. 8 (auch in: *TK 1757.3*, Nr. 353). – Die skeptische Haltung gegenüber den Zeitungsmeldungen bestätigt: Miriam Müller, *On dit*. Die Nachrichtenrezeption des Krefelders Abraham ter Meer im Siebenjährigen Krieg, in: *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein* H. 215 (2012), 73–96.

26 Immer noch grundlegend: Wilfried Barner, Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen, Tübingen 1970 (2013).

27 J.H.G. von Justi, Erörterung der Frage (Anm. 25), S. 9. – Hier wird übrigens deutlich, was sonst eher selten thematisiert wurde, dass man als primäre Adressaten öffentlicher Verlautbarungen die Finanzmärkte im Blick haben sollte.

28 Insofern ist die Rhetorik eine Kommunikationstheorie für Gesellschaften, die wesentlich auf Interaktion unter Anwesenden basieren; vgl. Rudolf Schlögel, Anwesende und Abwesende. Grundriss für eine Gesellschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit, Konstanz 2014.

29 Vgl. zum Folgenden die sehr informativen Monographien von Karl Tilman Winkler, *Handwerk und Markt. Druckerhandwerk, Vertriebswesen und Tagesschrifttum in London 1695–1750*, Stuttgart 1993; ders., *Wörterkrieg. Politische Debattenkultur in England 1689–1750*, Stuttgart 1998.

Auflagenhöhe und Verbreitungsgebiet verschieben sich die Relationen zwischen den Kostenfaktoren: Bei hohen Auflagen sinkt der Anteil der Satzkosten, während der Papierpreis an Bedeutung gewinnt. Bei der Belieferung eines weiträumigen Absatzgebietes steigen die Transport- und damit die Vertriebskosten.

Besonders gering sind unter diesen Bedingungen die Kosten für kurze Texte in kleinen Auflagen für einen lokalen bzw. regionalen Markt. Genau dieses Segment dürfte unter den uns interessierenden Schriften besonders stark vertreten gewesen sein. Es ist weiter davon auszugehen, dass die Buchhändler sehr vorsichtig kalkulierten, um im Bedarfsfall nachzudrucken. Auf einen hohen Absatz zu spekulieren, war dagegen ein höchst riskantes Geschäft. Für England hat

Tilman Winkler zwischen Kleinstauflagen (130–550 Exemplare), einem Normalmarkt (500–1.500 Exemplare) und einem Bestsellermarkt (ab 1.000, eher 2.000 Exemplare als Startauflage) unterschieden.³⁰ Für Kalender, Schulbücher und Ratgeberliteratur wie für Zeitungen und Zeitschriften gelten andere Regeln. Von einem Massenmarkt (d. h. von Massenmedien) im modernen Sinne sind wir noch sehr weit entfernt. Wie kann unter diesen Bedingungen Propaganda oder Kriegspublizistik funktionieren? Was

motiviert die Autoren, wenn sie nicht mit (nennenswerten) Honoraren rechnen dürfen? Wie lassen sich in solchen Verhältnissen Kooperation und Finanzierung zu tragfähigen Geschäftsmodellen verbinden?

Unter diesem Gesichtspunkt lohnt es sich, verschiedene Gattungen von Propagandaschriften im Hinblick auf ihre Geschäftsmodelle einmal genauer anzuschauen. In welcher Form organisiert man jeweils die Produktion und den Vertrieb der Schriften? Und wer trägt die Kosten? Als Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen kann die Typologie der Staatsschriften dienen, die Johann Friedrich Seyfert 1757 in einer Flugschrift vorschlägt.³¹ Er unterscheidet drei Gattungen: Bei der ersten ist der Staat (der Regent, die Regierung) gewissermaßen der Autor, in dessen Namen Minister oder Beamte Texte verfassen. Bei der zweiten werden Gelehrte (Staatswissenschaftler) von der Regierung mit dem Abfassen von Schriften beauftragt, die aber unter ihren Namen erscheinen und nicht unter dem des Auftraggebers. Die dritte Sorte von Staatsschriften stammt von Schriftstellern, die aus eigener Motivation tätig werden. Als ein viertes Geschäftsmodell müssen wir noch die Zeitungen hinzufügen, die eine gewichtige Sonderrolle spielen. Sie werden übrigens in der Erörterung von Seyfert nicht einmal erwähnt.

Wenig spektakulär ist das erste Geschäftsmodell, weil es unsere Erwartungen über politische Propaganda am ehes-

ten bestätigt. Alles befindet sich mehr oder minder in einer Hand, die zudem über erhebliche organisatorische und finanzielle Ressourcen verfügt. Eine Regierung beauftragt ihre Beamten, einschlägige Texte zu verfassen, wenn es nicht sogar die Minister oder der Regent selber machen. Es handelt sich um autorisierte Schriften, die vor ihrer Publikation oft mehrere Kontrollen durchlaufen. Diese Autorität schützt vor ‚unberufener‘ Kritik. Dafür war die Gegenpartei zuständig: ein Streit unter großen Herren.

Die Vervielfältigung konnte über eine staatliche Druckerei erfolgen. Im 18. Jahrhundert bediente man sich jedoch eher privilegierter Hofbuchdruckereien, so dass deren Professionalität in der Herstellung und im Vertrieb genutzt werden konnten. Damit wurde auch ein Teil des Risikos auf den Buchhändler übertragen. In vielen Fällen rechnete sich die Publikation von Staatsschriften für die Hofbuchdrucker nicht, aber durch die mit solchen Aufträgen zumeist verbundenen Privilegien (etwa das Monopol für den Druck von Kalendern oder Schulbüchern) erwies sich das Geschäft als profitabel. Als herausragendes Beispiel dafür kann in Wien Thomas Trattner dienen, der in kurzer Zeit zum größten und reichsten Buchhändler im Habsburger Reich aufstieg.³²

Adressat der überwiegenden Mehrzahl der Staatsschriften im Siebenjährigen Krieg war in Deutschland nicht die eigene Bevölkerung, sondern die Reichsöffentlichkeit, d. h. die anderen Regenten im Alten Reich. Das erleichterte die Distribution, denn der permanente Reichstag in Regensburg diente als Nachrichtendrehscheibe.³³ Man verteilte die Publikationen an die dort versammelten diplomatischen Vertreter, die sie dann an ihre Höfe weiterleiteten. Preußens Versuch zu Beginn des Krieges, den Konflikt mit Wien als Religionskrieg zu deuten, zielte vermutlich in erster Linie auf den Reichstag, um sich dort den Beistand aller protestantischen Mächte zu sichern – allerdings ohne Erfolg.

Bei dem ersten Geschäftsmodell unterliegen alle Glieder der Kette von der Produktion über den Druck bis zur Verbreitung weitgehend einer zentralen Steuerung, so dass man von einer absolutistischen Öffentlichkeit oder einem publizistischen Kabinettskrieg sprechen könnte. Verschiedenste Textsorten³⁴ ermöglichten es geübten Federn, raffinierte taktische und strategische Manöver zu vollführen, die ein ebenso disziplinierter Gegner genau beobachtete, um darauf mit seinen Truppen zu reagieren. Solche Staatsschriften „im Namen der Höfe [riefen] die Gegenantworten, Gegenvorstellungen, rechtlichen Beleuchtungen oder Prüfungen“³⁵ der anderen Höfe hervor. In diesem „Austausch von Argumenten in Schriftform [trug man] der Verrechtlichung und

32 Ursula Giese, Johann Thomas Edler von Trattner. Seine Bedeutung als Buchdrucker, Buchhändler und Herausgeber, in: Archiv für Geschichte des Buchhandels 3 (1961), Sp. 1013–1454; Johannes Frimmel, Das Verlagswesen zur Zeit Maria Theresias, in: Die Repräsentation Maria Theresias. Herrschaft und Bildpolitik im Zeitalter der Aufklärung. Hrsg. Werner Telesko, Sandra Hertel und Stefanie Linsboth, Wien, Köln, Weimar 2020, S. 269–274.

33 Vgl. Susanne Friedrich, Drehscheibe Regensburg. Das Informations- und Kommunikationssystem des Immerwährenden Reichstags um 1700, Berlin 2011.

34 Capitulation, Circular-Schreiben, Conclusium, Convention, Deduction, Hof-Decret, Manifest, Memoire, Patent, Pro-Memoria, Reichs-Gutachten, Relation, Rescript usw.

35 [J.F. Seyfert], Beantwortung dreier wichtiger Staats-Fragen (Anm. 3), S. 3.

Selbst wenn die Kabinette die Gravitationszentren der politischen Propaganda bildeten, so übten sie doch keine vollständige Kontrolle über die Kommunikation aus. Das lag allein schon daran, dass Botschaften eine Tendenz zur Verselbstständigung haben.

30 K.T. Winkler, Wörterkrieg (Anm. 29), S. 128–136.

31 [J. F. Seyfert], Beantwortung dreier wichtiger Staats-Fragen (Anm. 3).

der Diskussionskultur im Reichssystem Rechnung³⁶. Allerdings agierte hier vor allem eine relativ kleine ständische Funktionseélite. Wenn der Regent die eigene Bevölkerung erreichen wollte, so geschah das kaum über das Printmedium. Vielmehr nutzte er dafür die Infrastruktur der Kirche, indem er Festgottesdienste und Predigtthemen verordnete. Auf diese Weise wurde das zahlenmäßig größte Publikum angesprochen.³⁷

Selbst wenn die Kabinette die Gravitationszentren dieser politischen Propaganda bildeten, so übten sie doch keine vollständige Kontrolle über die Kommunikation aus. Das lag allein schon daran, dass Botschaften in Speichermedien eine Tendenz zur Verselbstständigung haben, weil nicht auszuschließen ist, dass sie auch in anderen als den intendierten Kontexten auftauchen. Verbreitet wurden die Staatsschriften zudem über Zeitungsnachrichten. Bei einigen dieser Regierungserklärungen konnte man jedoch mit einer deutlich größeren Resonanz rechnen. Das gilt etwa für die Texte, mit denen Friedrich II. 1756 den Angriff auf Sachsen legitimierte. Dass der französische Originaltext häufiger aufgelegt wurde als seine deutsche Übersetzung (acht zu fünf),³⁸ sagt etwas aus über die Rezipienten.

Auch das zweite Geschäftsmodell entspricht noch unseren Erwartungen. Die Regierung „kauft“³⁹ sich wissenschaftliche Expertise, indem sie Gelehrte oder Staatsmänner beauftragt, juristische Gutachten oder politische Stellungnahmen zu verfassen. Es ist zu vermuten, dass die Regierungen (wenigstens zum Teil) die Kosten für Herstellung und Vertrieb übernahmen. Auch hier handelte es sich um einen Spezialdiskurs, der weitgehend von einer kleinen Funktionseélite getragen wurde. Man kann von verdeckter Propaganda sprechen, weil die Auftraggeber nicht erwähnt wurden, um den Eindruck einer unparteilichen⁴⁰ Äußerung zu erwecken.

Die Texte erschienen als Beiträge zu einer gelehrten Kommunikation. Das hatte zur Folge, dass sie eine stärkere Kritik durch die anderen Gelehrten erfuhren, da die argumentative und polemische Auseinandersetzung zur Verfassung der *respublica litteraria* gehörte. Für den Autor ging es hier um seine Reputation als Gelehrter. Für die Kabinette (Höfe) ergab sich die Gelegenheit, die Tragfähigkeit von Behauptungen und Begründungen auszutesten, ohne direkt involviert zu sein. Damit unterwarf man sich aber den Regeln einer gelehrten Kommunikationspraxis, die einem sehr viel langsameren Zeitrhythmus gehorchte. Das hing unter anderem mit der Verbreitung der Schriften zusammen, die hier der Buchhandel übernahm und der in der Frühen Neuzeit besondere Praktiken ausgebildet hatte.

36 Antje Fuchs, Der Siebenjährige Krieg als virtueller Religionskrieg an Beispielen aus Preußen, Österreich, Kurhannover und Großbritannien, in: Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa. Hrsg. von Franz Brendle und Anton Schindling, Münster 2006, S. 313–343, S. 328.

37 Vgl. Johannes Birgfeld, Kirche und Krieg im 18. Jahrhundert. Überlegungen zum Verhältnis von Kriegspredigt, Kriegsgebet, Staat und Literatur, in: Krieg und Frieden (Anm. 1), S. 525–544.

38 Vgl. A. Fuchs, Der Siebenjährige Krieg als virtueller Religionskrieg (Anm. 36), S. 329.

39 ‚Kaufen‘ ist nicht ganz korrekt, da es durchaus als eine Pflicht oder Ehre empfunden wurde, wenn ein Gelehrter mit einem solchen ‚Wunsch‘ seines Herrschers konfrontiert wurde.

40 Die häufige Verwendung dieses Adjektivs in den Titeln von Flugschriften erregt Misstrauen.

Um die Risiken bei der Vermarktung gelehrter Schriften zu minimieren, hatte sich im Zwischenhandel eine Tauschpraxis etabliert.⁴¹ Auf den Messen, die im europäischen Raum zeitlich aufeinander abgestimmt stattfanden, wurde Druckbogen gegen Druckbogen getauscht, so dass die Bücher über große geographische Entfernungen hinweg die verstreuten Mitglieder der Gelehrtenrepublik erreichen konnten. Erst im Endverkauf wurde Geld eingezogen. Diese über einen längeren Zeitraum sehr effiziente Praxis setzte voraus, dass alle Publikationen in etwa gleichwertig und damit konvertibel waren (wie Bildungsabschlüsse im Bolognaprozess) und dass es sich um relativ langlebige Güter handelte, denn diese Distributionsform war zeitaufwendig.⁴²

Vor allem aber prägte der Tauschhandel die Infrastruktur dieses Wirtschaftszweigs, weil er von einem Buchhändler verlangte, zugleich als Verleger und Buchdrucker tätig zu sein, um die für den Tausch nötigen Waren selber zu produzieren. In diesem geschlossenen System galten für auf Aktualität zielende Gelegenheitsschriften wie z. B. Propagandatexte etwas andere Regeln. Hier spielte der Barverkauf (gegen Geld) eine sehr viel größere Rolle, d. h. die Nachfrage wurde zum bestimmenden Faktor. Das führte keineswegs automatisch zu höheren Auflagen. Der Vorteil bestand eher darin, flexibler auf lokale und regionale Märkte sowie auf spezielle Publikumsinteressen reagieren zu können.

IV.

Damit eröffnete sich ein Raum für unser drittes Geschäftsmodell. Als Autoren treten hier Schriftsteller auf, die aus eigener Initiative handeln. Seyfahrt unterstellt ihnen Ehrgeiz, Eigennutz und Leidenschaft, doch diese anthropologische Motivation, so zutreffend sie auch sein mag, erklärt wenig. Auch eine soziale Verortung der Autoren hilft nicht viel weiter, weil es sich in der Regel um akademisch sozialisierte Gelehrte handelte, bei denen allerdings auffällt, dass sie besonders häufig in der prekären Phase zwischen Studium und fester Anstellung publizierten. Gerade diese Gruppe vom Staat mehr oder weniger unabhängiger Schriftsteller ist für uns besonders interessant, weil ihre Produktion in ihren Inhalten und Formen deutlich vielfältiger war.

Es handelte sich um Gelegenheitsschriften, die auf aktuelle Ereignisse, Debatten und Konjunkturen reagierten.⁴³ Auch hier lohnt es, auf die Ökonomie zu achten. Es ist anzunehmen, dass sehr viele dieser Gelegenheitsschriften mit keinem großen Absatz rechnen konnten. In Form und Inhalt lehnten sie sich oft an die Staatsschriften an. Sie beteiligten sich an den gelehrten Disputen. Sie verbreiteten Siegesmeldungen in

41 Vgl. Reinhard Wittmann, Geschichte des deutschen Buchhandels. Ein Überblick, München 1991; Julia Bangert, Buchhandelssystem und Wissensraum in der Frühen Neuzeit, Berlin und Boston 2019.

42 Das spielte für gelehrte Werke keine große Rolle, die über Jahrzehnte, z.T. über Jahrhunderte hinweg immer wieder neu aufgelegt wurden.

43 So teilt J.H.G. von Justi mit, dass er den Wünschen der Leser folge und „jetzo lieber Abhandlungen über verschiedene Fragen der Staatsklugheit [schreibe], die mit der Beschaffenheit der Zeiten Verwandtschaft haben, [...] als wenn ich ihnen Porcellan zu machen, Holz zu pflanzen, oder die Leinwand auf Holländische Art zu bleiben lerne“ (Erörterung der Frage [Anm. 25], S. 3).

Form von Gedichten und gedruckte Versionen von Predigten. Hohe Auflagen waren damit kaum zu erzielen. Die Honorare dürften folglich eher gering gewesen sein.

Worin lag dann der Gewinn für die Schriftsteller? Was motivierte ihn zum Engagement? Um diese Frage zu beantworten, lohnt ein kleiner Ausflug in die Gefilde der großen Politik, der uns Aufschlüsse über dieses dritte Geschäftsmodell liefern kann.

1760 gelang der französischen Regierung ein Propagandacoup.⁴⁴ Jedenfalls darf man wohl davon ausgehen, dass sie es war, die dafür sorgte, dass in Amsterdam eine dreibändige Ausgabe der poetischen Werke Friedrichs II. erschien. Schon allein aufgrund der Prominenz des Verfassers, mehr noch wegen des skandalösen Inhalts stießen die Bände auf sehr großes Interesse beim Publikum. Schnell waren mehrere Auflagen verkauft. Um einen propagandistischen Erfolg im Sinne des französischen Hofes handelte es sich, weil der preußische König sich in seinen Texten sehr abfällig und anzüglich über seine Verbündeten äußerte und sich geradezu als Religionsspötter und Libertin präsentierte. Damit diskreditierte er sich und seine Verbündeten bzw. Sympathisanten in Frankreich und besonders in England, von dessen finanzieller Unterstützung er abhängiger als je zuvor war. Dem konnte die preußische Regierung wenig entgegenzusetzen. Sie beschränkte sich auf die Behauptung, dass eine mit Verfälschungen operierende, eben nicht autorisierte Ausgabe publiziert worden sei, auf sie dann mit einer eigenen („gereinigten“) Version antwortete.

Doch nicht nur in politischer Hinsicht ist diese Propagandaaktion aufschlussreich, sondern ebenso im Hinblick auf den Umgang mit Texten. Der Versailler Hof sorgte nämlich „nur“ für die Veröffentlichung der Werkausgabe und überließ deren Verbreitung dem internationalen Buchmarkt. Für die Regierung entstanden keine Kosten, während der Buchhandel sogar erheblich profitierte, ebenso wie die Zeitungen und Zeitschriften, die ausführlich über diesen Vorgang und die skandalösen Stellen berichteten. Die Propaganda bediente sich hier des kommerziellen Marktes für Bücher und Nachrichten, indem sie Texte in dieses Mediensystem einspeiste. Dieses Geschäftsmodell unterscheidet sich signifikant von jenem, in dem die Werkausgabe zehn Jahre zuvor erstmals erschien. Friedrich II. hatte nämlich nicht nur seine eigenen poetischen Werke selbst zusammengestellt und in sehr geringer Anzahl drucken lassen, sondern war ebenso für deren Distribution verantwortlich. Nur sehr wenige ausgewählte Personen aus seinem engsten Umkreis („Freunde“) erhielten die Bände von ihm jeweils mit der Verpflichtung, den Inhalt vertraulich zu behandeln, d. h. geheim zu halten. Im Falle eines Todes sollten die Bücher wieder an den König zurückgehen, der sich im Arkanbereich der Macht als Literat präsentierte. In den Besitz seiner Werke gelangte man folglich nur durch eine besondere Gunst des Herrschers. Die Distribution der Publikation folgte der Logik des Gabentausches.⁴⁵ Wer die Ausgabe erhielt, wurde für seine (auch zukünftigen) Dienste und Loyalitäten ausgezeichnet. Zugleich

versuchte der König auf diese Weise die absolute Kontrolle über seine Texte zu wahren – letztlich vergeblich.

Der Gabentausch funktioniert nicht nur von oben nach unten, sondern er wird – weit häufiger noch – von unten nach oben praktiziert. Es geht dann darum, anderen eine Gunst zu erweisen, um dafür eine andere zu empfangen. Das entspricht sowohl der Logik eines reziproken Austausches in der Gelehrtenrepublik wie der asymmetrischen Beziehungen bei Hofe. In der Regel wird von unten mehr investiert – und von oben weniger gespendet. Zu vermuten ist, dass ein großer Teil der Gelegenheitsschriften in diesem Modus operierte. Die Autoren produzierten Texte, um mit solchen Leistungsnachweisen auf eigene Kompetenzen aufmerksam zu machen und die eigenen Qualitäten im Wettbewerb mit anderen zu bezeugen.

Da dieser Konkurrenzkampf in einem durch Klientel- oder Patronagebeziehungen⁴⁶ bestimmten Rahmen stattfand, war es empfehlenswert, die herrschenden Diskursregeln zu beachten. Anders gesagt: Man ahmte die gängigen Formate und Muster nach und suchte sie zu überbieten: *imitatio et aemulatio*. Insofern kreiste der größte Teil der Gelegenheitsschriften um die Gravitationszentren höfischer Politik und Gelehrsamkeit. Das war eine Erfolgsbedingung in diesem dritten Geschäftsmodell. Die Schriftsteller verhielten sich systemkonform, solange sie auf höherstehende Patrone zielten und nicht auf ein zahlendes Publikum.

Die Kommerzialisierung des Buchmarkts eröffnete Freiräume, wenn Honorare gezahlt wurden, von denen Autoren leben konnten. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts war eine solch prekäre Existenz eines ‚freien‘ Schriftstellers jedoch keineswegs erstrebenswert. Vielmehr bemühten sich die meisten Autoren um eine feste Anstellung im Staats- oder Kirchendienst. Mit ihren Diskursbeiträgen und ihren gedruckten Predigten bewarben sie sich um ein Amt oder eine Beförderung oder auch nur, um Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Damit trugen sie zur Propaganda wie zum Ausbau des Printmarktes und der dafür nötigen Infrastruktur bei. Gemäß der Logik dieses dritten Geschäftsmodells kam es jedoch nicht auf große Verkaufserfolge an, vielmehr erfüllten selbst kleinste Auflagen den Zweck, sich gedruckt zu sehen. Im Hinblick auf die entstehenden Kosten waren Kleinstauflagen eben weit weniger riskant. Selbst auf das Honorar konnte man verzichten, selbst ein eigener ‚Druckkostenzuschuss‘ konnte sich für einen Autor lohnen, wenn er damit einen Wettbewerbsvorteil erzielte. Es ist daher durchaus wahrscheinlich, dass manche Predigt mehr Zuhörer fand als ihr Druck Leser; aber in gedruckter Fassung dürfte sie ‚exklusivere‘ Rezipienten erreicht haben.

Welche Karrieren unter Patronage-Bedingungen möglich waren, lässt sich an einem ungewöhnlichen Beispiel veranschaulichen.⁴⁷ Anna Louisa Karsch stammte aus ärmsten Verhältnissen. Sie verfügte über die außergewöhnliche, geradezu geniale Fähigkeit, aus dem Stegreif Gedichte zu

46 Vgl. H. Bosse, Dichter kann man nicht bilden (Anm. 22), S. 211.

47 Vgl. die Autobiographie in den „Vier Briefe[n] an J.G. Sulzer“, in: Anna Louisa Karschin, Gedichte und Lebenszeugnisse. Hrsg. von Alfred Anger, Stuttgart 1987, S. 5–32. – Vgl. Guido Heinrich, Leibhaftige Ästhetisierung und mediale Endwertung. Die Rezeption der Kriegsliteratur Anna Louisa Karschs in Berlin, Halberstadt und Magdeburg, in: „Krieg ist mein Lied“, S. 137–176.

44 Vgl. zum Folgenden Th. Biskup, Friedrichs Größe (Anm. 14), S. 117ff.

45 Zur Bedeutung des Gabentausches im damaligen Nachrichtengeschäft vgl. Heiko Droste, Das Geschäft mit Nachrichten. Ein barocker Markt für soziale Ressourcen, Bremen 2018.

schreiben. Man musste ihr dazu lediglich ein Thema, ein paar Wörter oder Phrasen vorgeben, um in kurzer Zeit formvollendete Verse von ihr zu erhalten. Mit gedruckten Gelegenheitsgedichten über Stadtbrände und die Siege von Friedrich II.⁴⁸ erregte sie Aufmerksamkeit und fand Gönner, die mit Präsenten nicht geizten, zunächst unter den Landgeistlichen, dann in adligen Kreisen und am Hofe der preußischen Königin. Schließlich wurde sie sogar von Friedrich II. empfangen, dem sie das Versprechen abringen konnte, ihr ein Haus zu schenken; nach langem Drängen wurde diese Zusage von König Friedrich Wilhelm II. eingelöst. In literarischen Kreisen galt diese Dichterin als ein bewundertes Naturgenie, das durch ihr ‚ingenium‘ neueste Dichtungstheorien bestätigte. Auf dem Buchmarkt hatte sie dagegen weit weniger Erfolg.

V.

Wenn Seyfert in seiner Typologie der Autoren von Staatsschriften die Zeitungsschreiber nicht berücksichtigt hat, dann mochte es daran liegen, dass Zeitungen ihr eigenes (ein viertes) Geschäftsmodell hatten. Zeitungen waren ein Kind der Post, und das unterschied sie von Zeitschriften und Journalen, die als Periodika im Rahmen der *respublica litteraria* entstanden.⁴⁹ Entsprechend wenig wurden deshalb die Zeitungen in der traditionellen Buchhandelsgeschichte berücksichtigt. Zeitungen dienten der Verbreitung von Nachrichten, deren Mitteilung zunächst über Briefe erfolgte, die dann an den Knotenpunkten der Postwege gebündelt und durch den Druck vervielfältigt wurden. Deshalb spielt hier das Postnetz eine zentrale Rolle.⁵⁰ Diese Herkunft bestimmte die Aufmachung der Zei-

tungen noch Mitte des 18. Jahrhunderts. Anstelle von Schlagzeilen standen Orts- und Datumsangaben, die sich jeweils auf die Herkunft der Nachrichten, dem Ort des Korrespondenten, bezogen und nicht auf das berichtete Geschehen.⁵¹ Neuigkeiten aus Indien konnte man daher unter Lissabon oder Halle finden, weil dort entsprechende Informationen eingetroffen waren.

Die Nachrichten wurden in der Reihenfolge ihres Eintreffens in der Redaktion abgedruckt, nicht nach der Chronologie der Ereignisse oder gar im Hinblick auf ihre Relevanz. Diese Praxis diente der Authentifikation. Sie sagt zugleich etwas über Postverbindungen aus, über Entfernungen und Geschwindigkeiten. Im Schnitt lagen die Ereignisse, über die berichtet wurde, etwa vierzehn Tage zurück. Reitende Boten, Briefe und Gerüchte waren schneller. Der Vorteil der Zeitungen bestand weniger in der Aktualität, als vielmehr in der gleichförmigen Verbreitung eines Nachrichtenflusses. Damit stellte dieses Medium einen sich beständig aktualisierenden Kenntnisstand über die Weltbegebenheiten her.⁵² Deshalb kann man von einer Medienre-

alität sprechen, die als generalisierter Referenzrahmen für die Kommunikation dienen konnte. In diesem Sinne finden sich in den Briefen der Zeitgenossen häufig Verweise auf Zeitungslektüre, die damit ein Wissen als allgemein bekannt unterstellten, um daran weitere Informationen oder Kommentare anzuschließen. Briefe und Zeitungen kamen mit der gleichen Post.⁵³

Aufgrund ihrer periodischen Erscheinungsweise, häufig an den zwei oder drei Posttagen in der Woche, waren die Zeitungen einer deutlich stärkeren Kontrolle ausgesetzt als etwa Flugschriften. Staatliche Zensur war die Regel, und ihre Berechtigung wurde im 18. Jahrhundert kaum bestritten. Zur Kontrolle des Nachrichtenflusses dienten zudem Einfuhrverbote fremder („ausländischer“) Zeitungen. Doch das konnte die Verbreitung von Informationen nur bedingt

und Medienrevolution in der Frühen Neuzeit, in: Das Mediensystem im Alten Reich, S. 39–57.

48 Freudige Empfindungen redlicher Herzen, die, wegen des verliehenen herrlichen Sieges dem Höchsten Dank opferten, welche Se. Königl. Majest. von Preussen den 5ten December 1757. bey Fröbelwitz, zwischen Neumarck und Lissa über die Oesterreichische grosse Armee erfochten haben. Beschrieben von Anna Louise Karschin, geb. Dürbachin, eines Schneiders Frau aus Glogau, Glogau 1757; Den 3ten November 1760. groß durch den Sieg des Königs bey Torgau, beschrieb Anna Louise Karschin, geborne Dürbachin, Glogau 1760, in: A.L. Karschin, Gedichte und Lebenszeugnisse (Anm. 47), S. 39ff. und S. 51ff.

49 Vgl. zum Folgenden: Brigitte Tolkemitt, Der Hamburgische Correspondent. Zur öffentlichen Verbreitung der Aufklärung in Deutschland, Tübingen 1995; Holger Böning, Periodische Presse. Kommunikation und Aufklärung. Hamburg und Altona als Beispiel, Bremen 2002; ders., Welteroberung durch ein neues Publikum. Die deutsche Presse und der Weg zur Aufklärung. Hamburg und Altona als Beispiel, Bremen 2002; A. Gestrich, Kriegsberichterstattung (Anm. 1); Hedwig Pompe, Im Kalkül der Kommunikation: Die Politik der Nachricht; in: „Krieg ist mein Lied“ (Anm. 1), S. 111–136; dies., Famas Medium. Zur Theorie der Zeitung in Deutschland zwischen dem 17. und dem mittleren 19. Jahrhundert, Berlin und Boston 2012; M. Müller, On dit (Anm. 25); Das Mediensystem im Alten Reich der Frühen Neuzeit 1600–1750. Hrsg. von Johannes Arndt und Esther-Beate Körber, Göttingen 2010; dies., Periodische Presse in der Frühaufklärung (1700–1750). Ein Vergleich zwischen Deutschland, Frankreich und den Niederlanden, 2 Bde., Bremen 2020;

50 Wolfgang Behringer, Das Netzwerk der Netzwerke. Raumportionierung

51 Das sei an einem Beispiel veranschaulicht: Auf den ersten vier zweiseitigen Seiten des „Wienerischen Diariums“ vom 18.10.1758 werden Nachrichten jeweils mit der Angabe eines Ortsnamens eines Datums abgedruckt: Münster, 2. Oct. – Marburg, 1. Oct. – Dresden, 7. Oct. – Hamburg, 7. Oct. – Regensburg, 13. Oct. – Genua, 4. Oct. – London, 2. Oct. – Fulda, 8. Oct. – Cöln, 5. Oct. – Danzig, 1. Oct. – Petersburg, 26. Sept., anschließend Kurznachrichten aus Posen, Rom und Portugal.

52 „Im Reich etwa blieb die globale Erfahrung [des Siebenjährigen Krieges] im Wesentlichen ein Medienphänomen, in Politik und Alltagskultur kam sie kaum vor“, so M. Füssel, Der Preis des Ruhms (Anm. 1), S. 473.

53 Briefe waren ein exklusiveres Medium, das man gegenüber der expandierenden Printkultur nicht unterschätzen sollte. Das gilt auch für eine Vorform heutiger Newsletter, die literarischen Korrespondenzen; vgl. dazu H. Droste, Das Geschäft mit Nachrichten (Anm. 45); Kirill Abrosimov, Aufklärung jenseits der Öffentlichkeit. Friedrich Melchior Grimms „Correspondance littéraire“ (1753–1773) zwischen der „république des lettres“ und europäischen Fürstenhöfen, Ostfildern 2014.

einschränken, weil andere Zeitungen (speziell die Hamburger) die Meldungen ebenfalls verbreiteten. Einfuhrverbote dienten eher der ökonomischen Schädigung einer unliebsamen Konkurrenz. Johann Heinrich Gottlob von Justi nannte Zeitungen, die über Weltbegebenheiten berichteten, „Staatszeitungen“, deren „Patheylichkeit“ allgemein bekannt sei. Daran hätte sich auch im Siebenjährigen Krieg nichts geändert, denn schon im Spanischen Erbfolgekrieg sechzig Jahre zuvor habe man die Zeitungen „vor nichts anders als Waffen der Feder angesehen [...], deren sich die kriegführenden Partheyen gegen einander eben also bedienen, als der ordentlichen Kriegswaffen.“⁵⁴

Und er fügte dann hinzu: „Wenn wir an dieser Beschaffenheit der meisten Zeitungen noch einen Augenblick zweifeln könnten; so würden wir durch dasjenige, was in dem itzigen Zeitraume geschiehet, genugsam davon überzeugt werden. Sehen wir nicht, daß verschiedene Zeitungen wider einander zu Felde ziehen, und einander mit allen ersinnlichen Anzüglichkeiten und Lügenstrafen bestürmen? Wenn einige nicht offenbar Parthey auf Seiten der kriegführenden Theile nehmen, so blicket doch ihre Partheylichkeit allenthalben hervor.“⁵⁵

Diese Parteilichkeit der Zeitungen war dem Publikum bewusst. Ja, sie dürfte zum Erfolg dieses Medienformats beigetragen haben, weil man sich so einigermaßen verbindlich über die Haltung einer Regierung oder Hofes informieren konnte. Dafür spricht auch die detaillierte Hofberichterstattung. Nicht das einzelne Organ, wohl das Mediensystem lieferte durchaus verlässliche Informationen über die politische Lage in der Welt. Das erforderte allerdings die Lektüre verschiedener Zeitungen. Selbst wenn das nicht möglich war, förderte das Zeitungslesen einen kritischen Blick auf das berichtete Geschehen. Man lernte mit der perspektivischen Brechung der Wahrnehmung umzugehen.⁵⁶

Das lesende Publikum bestand auch hier weitgehend aus jenem relativ kleinen Kreis einer gelehrt-gebildeten Oberschicht mit den Gravitationszentren höfische Gesellschaft und Gelehrtenrepublik. Das bestätigten die Auflagenzahlen, die um 1750 im Durchschnitt noch eher im Bereich des Normalmarktes (500–1.500 Exemplare) lagen und erst am Ende des 18. Jahrhunderts stark expandierten. Selbst wenn man berücksichtigt, dass printmediale Produkte weit mehr Leser als Käufer hatten, dass sie in Kaffeehäusern und Gastwirtschaften auslagen oder im Publikum zirkulierten, sollte man ihre Reichweite nicht überschätzen. Genauso wichtig ist jedoch zu sehen, dass den ständischen

Funktionseleiten immer mehr Informationsquellen zur Verfügung standen. Darauf deuten die Klagen über die Fülle der Publikationen hin. Vor allem aber übte man sich in der Beobachtung der Politik, wobei die Perspektive der Höfe und Regierungen dominierte.⁵⁷

VI.

Als Zwischenfazit ist zu konstatieren: Nichts gravierend Neues im Siebenjährigen Krieg. Relevante Veränderungen ergeben sich erst dann, wenn ein ‚neues‘ größeres Publikum gewonnen wird, wenn mit einem kommerziellen Markt für Printprodukte ein ‚neues‘ Gravitationszentrum entsteht, das den Einfluss von Hof bzw. Staat und Gelehrsamkeit relativiert, indem es Raum für ein fünftes Geschäftsmodell schafft. Hier lohnt ein kurzer Blick auf die französischen und englischen Verhältnisse, die in der Mitte des 18. Jahrhunderts noch den deutschen um einige Jahrzehnte voraus waren.

Sowohl Frankreich wie England verfügten mit Paris und London über Großstädte als Zentren, die mit ihren ca. 500.000 Einwohnern etwa fünfmal so groß wie Wien oder Berlin waren. Mit dieser Bevölkerungskonzentration ging eine erhebliche Kommunikationsverdichtung einher. Nicht nur die relativ kurzen Wege erwiesen sich für den Buchmarkt als ein Vorteil sondern auch die Rückbindung der Printmedien an die Interaktionen in den Salons, Kaffeehäusern, Gaststätten, Clubs usw. In diesem dichten Geflecht von Resonanzräumen für Gedrucktes formierten sich konkurrierende Gruppen und Positionen in einer Vielfalt, für die es im deutschen Sprachraum noch so gut wie kein Pendant gab.⁵⁸

In der Art und Weise, wie mit dieser Pluralität umgegangen wurde, unterschieden sich England und Frankreich. Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts herrschte in England eine weitgehende Meinungs- und Pressefreiheit. Da es kaum staatliche Einschränkungen gab, wurden die Auseinandersetzungen auf dem Markt ausgetragen, in einem „Wörterkrieg“ (Winkler), bei dem es zugleich um politische wie ökonomische Vorteile ging. Dagegen gab es in Frankreich verhältnismäßig strenge Zensurgesetze, die allerdings weit weniger streng gehandhabt wurden. Entgegen dem Anschein haben wir es auch hier nicht mehr mit einer absolutistischen, sondern mit einer durchaus pluralistischen Öffentlichkeit zu tun.

Da Französisch die europäische Verkehrssprache der Oberschichten war, gab es außerhalb Frankreichs eine rege Literaturproduktion, die auf den französischen Markt drängte. Besonders in den Niederlanden wurde vieles gedruckt, was in Frankreich verboten war.

54 Johann Heinrich Gottlob von Justi, Vorschlag zu einer Zeitung von den Zeitungen, in: ders., Scherzhafte und Satyrische Schriften, Bd. 3, Berlin und Leipzig: Rüdiger 1765, S. 126–131, S. 129.

55 J.H.G. von Justi, Vorschlag zu einer Zeitung (Anm. 54), S. 129f.

56 Bereits J.H.G. von Justi projektierte eine „Zeitung der Zeitungen“, die die anderen Zeitungen beobachten und kontrollieren sollte, indem sie Fehlverhalten sanktionierte (Vorschlag zu einer Zeitung [Anm. 54], S. 130f.).

57 R. Schlögel, Anwesenende und Abwesenende (Anm. 28), S. 311ff.

58 Vgl. nur Robert Darnton, Poesie und Polizei. Öffentliche Meinung und Kommunikationsnetzwerke im Paris des 18. Jahrhunderts, Frankfurt/Main 2002; K. Abrosimov, Aufklärung jenseits der Öffentlichkeit (Anm. 53); ders., Die Genese des Intellektuellen im Prozess der Kommunikation. Friedrich Melchior Grimms „Correspondance littéraire“, Voltaire und die Affäre Calas, in: Geschichte und Gesellschaft 33 (2007), S. 163–197; K. T. Winkler, Handwerk und Markt (Anm. 29); ders., Wörterkrieg (Anm. 29).

An der Spitze konkurrierten vor allem drei Zentren miteinander: der Hof in Versailles, die Pariser Salons und die Aufklärungsphilosophen im Umkreis der *Encyclopédie*. Entsprechend differenziert agierte Friedrich II.: Beim Zeremoniell orientierte er sich eher an Versailles, in der Kultur dagegen an den Aufklärern.⁵⁹ Unterhalb dieser Hochkultur brodelte es auch in Paris heftig. Da Französisch zudem die europäische Verkehrssprache der Oberschichten war, gab es außerhalb Frankreichs eine rege Literaturproduktion, die aus dem Ausland auf den französischen Markt drängte. Besonders in den Niederlanden und speziell in Amsterdam wurde vieles gedruckt, was in Frankreich verboten war, um es ins Land zu schmuggeln, ohne dabei auf eine Sprachgrenze zu stoßen.

Diese relativ pluralistischen Öffentlichkeiten in Frankreich und Großbritannien hatten für die Propaganda zur Folge, dass man hier stets mindestens zwei Adressaten im Blick haben musste: nach außen den Kriegsgegner bzw. Verbündeten und nach innen die Opposition im eigenen Land. Damit ergab sich eine Verschränkung von internationaler und nationaler Öffentlichkeit. Auch das lässt sich am Beispiel der bereits erwähnten Publikation der poetischen Werke Friedrichs II. veranschaulichen: Die Veröffentlichung erfolgte in der französischen Originalsprache in den Niederlanden, also im neutralen Ausland, und war an ein internationales Publikum gerichtet. Beabsichtigt war, erstens den preußischen König als Kriegsgegner bloßzustellen, zweitens seine englischen Unterstützer und damit seine Kreditfähigkeit zu schwächen, schließlich drittens die mit ihm sympathisierenden französischen Aufklärer zu diskreditieren.

Überhaupt ließe sich am Beispiel der Friedrich-Rezeption in Britannien⁶⁰ und Frankreich zeigen, wie der preußische König jeweils auch für innenpolitische Zwecke benutzt wurde, etwa indem man den erfolgreichen Feldherrn mit weit weniger glücklichen britischen Militärs verglich oder indem man den aufklärten preußischen Monarchen mit dem französischen Königshof kontrastierte. Für diese nationalen wie internationalen Deutungskämpfe bieten sich die gängigen Nationalstereotypen als Waffen an, die durch den Konflikt geschärft wurden. So definierten sich Briten in Opposition zu Franzosen und umgekehrt.⁶¹ Diese patri-

otische bzw. nationale Semantik produziert starke Generalisierungen, die zur Identifikation auffordern, um nicht zu sagen: zwingen.

VII.

Im Unterschied zur englisch-französischen Auseinandersetzung fand der deutsche Krieg nicht nur im Lande statt, sondern es gab wesentlich mehr politische Zentren im Reich; sie waren der wichtigste Adressat der Kriegspublizistik. Das Printmedium diente vorrangig „der gegenseitigen Information der europäischen Höfe und ihrer politischen Führungsschichten“⁶². Um die Dominanz einer absolutistischen Öffentlichkeit mit den beiden Gravitationszentren Hof und Gelehrsamkeit zu relativieren, war es erforderlich, dem Buchhandel eine stärkere Unabhängigkeit gegenüber Staat und Gelehrtenrepublik zu verschaffen. Als Voraussetzung für einen Strukturwandel bedurfte es einer Erweiterung des Publikums, einer Vergrößerung der Nachfrage. Anders gesagt: Man musste den Markt stärken, um ein fünftes Geschäftsmodell zu etablieren. Was war zu beachten, um auf dem ‚freien‘ Markt erfolgreich zu sein?

Zunächst ist zu konstatieren, dass sich zwischen 1740 und 1800 die Menge der auf den Leipziger Ostermessen gehandelten Bücher verdreifachte.⁶³ Die höchsten Wachstumsraten fielen in die letzten Jahrzehnte des Jahrhunderts. Archenholz hielt das für eine Folge des Krieges, und ein Großteil der Forschung zur Kriegspublizistik ist ihm darin gefolgt. Wenn es so wäre, hätte mit dem Krieg auch die Expansion enden müssen. Das Gegenteil ist der Fall. Deshalb empfiehlt es sich, die Blickrichtung umzudrehen und nicht vom Krieg, sondern von der Medienentwicklung auszugehen. Dann erscheint das Staunen über die Menge der Kriegspublizistik nur als ein Vorspiel zu den Debatten über Schreibwut und Lesesucht in den 1770er Jahren; die Inhalte und Formate haben sich geändert, nicht der Medienkonsum. Die Expansion des deutschen Buchmarkts im 18. Jahrhundert war mit einer Umschichtung der Marktanteile verbunden. So sank der Anteil der theologischen Schriften von 1740 bis 1800 von 38,5 % auf 13,6 %, während im gleichen Zeitraum die Belletristik (Schöne Wissenschaften und Künste) ihren Anteil von 5,8 % auf 21,5 % steigern konnte und dies – wie gesagt – bei einer Verdreifachung der Gesamtproduktion. Auch das Realienwissen (Landwirtschaft, Gewerbe, Erziehung, Naturwissenschaften usw.) zählte zu Gewinnern des Strukturwandels. Der Bedeutungsverlust einer traditionellen Gelehrsamkeit ist auch daran zu erkennen, dass im Bereich der schönen Literatur der Roman zur vorherrschenden Gattung aufstieg;

59 Vgl. Thomas Biskup, Turnier und Kulturtransfer. Das Caroussel Friedrichs II. von Preußen und die Neudefinition königlicher „Größe“ im Zeitalter der Aufklärung, in: Die Inszenierung der heroischen Monarchie. Frühneuzeitliches Königtum zwischen ritterlichem Erbe und militärischer Herausforderung. Hrsg. von Martin Wrede, München und Wien 2014, S. 287–316; Günter Lottes, Die Leserevolution der Aufklärung als Herausforderung der friderizianischen Selbststilisierung, in: Friedrich der Große als Leser. Hrsg. von Brunhilde Wehinger und Günter Lottes, Berlin 2012, S. 25–41.

60 Manfred Schlenke, England und das friderizianische Preußen 1740–1763. Ein Beitrag zum Verhältnis von Politik und öffentlicher Meinung im England des 18. Jahrhunderts, Freiburg und München 1963.

61 Die einen standen für Freiheit und Protestantismus wandten sich gegen Absolutismus und Katholizismus, der in England mit den Jakobiten verbunden wurde. Die anderen reklamierten die Zivilisation für sich, um sie gegen das wilde und barbarische (ungeregelte) Verhalten auszuspielen. Es sei nur kurz angemerkt, dass mit Freiheit und Zivilisation immer auch universale Werte in Anspruch genommen wurden. – Vgl. David A. Bell, *Jumonville's Death. War Propaganda and National Identity in Eighteenth-Century France*, in: *The Age of Cultural Revo-*

lutions. Britain and France, 1750–1820. Ed. by Colin Jones and Dror Wahrman, Berkeley, Los Angeles, London 2002, S. 33–61; David Bindman, *How the French became Frogs. English caricature and stereotypes of nations*, in: *Interkulturelle Kommunikation in der europäischen Druckgraphik im 18. und 19. Jahrhundert*. Hrsg. von Philipp Kaenel und Rolf Reichardt, Hildesheim, Zürich, New York 2007, S. 423–435.

62 A. Gestrich, *Kriegsberichterstattung als Propaganda* (Anm. 1), S. 24.

63 Vgl. R. Wittmann, *Die Geschichte des deutschen Buchhandels* (Anm. 41); Helmuth Kiesel / Paul Münch, *Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert. Voraussetzungen und Entstehung des literarischen Marktes in Deutschland*, München 1977.

Der preußische König verfügte über hohe Popularitätswerte. Man hatte einen prominenten Akteur, der sich in einem existentiellen Konflikt befand, als Feldherr handelte und gegen schier übermächtige Gegner kämpfte. Zugleich behauptete er sich auch intellektuell im Streitgespräch mit seinen Kontrahenten.

mehr als die Hälfte der Titel in diesem Segment entfiel um 1800 auf ein Genre, das in den zeitgenössischen Poetik-Lehrbüchern oft nicht einmal erwähnt wurde.

Die populären Formate fungierten als treibende Kraft bei dem Strukturwandel des Buchhandels und damit der Öffentlichkeit.⁶⁴ Bei den Produzenten dieser marktgängigen Ware handelte es sich – wie zuvor – zumeist um akademisch gebildete Männer. Anders als zuvor aber ahmten sie jetzt nicht mehr nach, was die normativen Gattungspoetiken vorgaben, sondern was auf dem Markt

erfolgreich war. Das waren mit den Moralischen Wochenschriften,⁶⁵ den Totengesprächen,⁶⁶ den Robinsonaden,⁶⁷ den Briefromanen,⁶⁸ den empfindsamen Liebesgeschichten⁶⁹ und Dramen fast durchgängig Formate, für die England und Frankreich die Vorbilder geliefert hatten. Will man auf einem etwas abstrakteren Niveau die Erfolgsmerkmale benennen, so wären dies: erstens die Erfindung von generalisierbaren Charakteren, die zur Identifikation einladen. Das konnten Individuen sein, aber auch Kollektive, z. B. imagined communities wie die Nationen, das Bürgertum oder die Menschheit. Die fiktiven Akteure traten zweitens in Form von Konflikten oder Dialogen zueinander in Beziehung, um die unterschiedlichen Positionen über Kontrastrelationen zu verdeutlichen. Drittens wurde so eine mehr oder minder dramatische Handlung in Gang gesetzt, die sich in

Geschichten narrativ entfalten ließ. Die Auseinandersetzungen gingen viertens zu Herzen, sie erregten Emotionen. Über Sympathie und Antipathie, über Tugend und Laster suchte man fünftens vor allem die Wirkung zu steuern.

Auf dieser Grundlage wäre es gar nicht so schwer zu zeigen, warum der preußische König über so hohe Popularitätswerte verfügte.⁷⁰ Man hatte einen prominenten Akteur (genauer: das medial verbreitete Bild eines Akteurs), der sich in einem existentiellen Konflikt befand, als Feldherr handelte und gegen schier übermächtige Gegner kämpfte. Zugleich behauptete er sich auch intellektuell im Streitgespräch mit seinen Kontrahenten. Schon während des Krieges, vor allem aber danach wurde dieser König in zahlreichen Anekdoten und Kupferstichen familiarisiert. All das zog öffentliche Aufmerksamkeit auf sich, stimulierte die weitere Produktion, erregte beim Publikum Gefühle und provozierte Bewertungen. Hier Neutralität zu wahren, fiel schwer. – Man könnte an dieser Stelle einmal überlegen, wie unter diesen Bedingungen und mit dem vorgegebenen Rohmaterial eine Imagestrategie für Maria Theresia auszusehen hätte. Man würde dann feststellen, dass entsprechende Überlegungen schon im 18. Jahrhundert umgesetzt wurden.⁷¹

Nicht nur die Modellierung der Herrscherbilder folgte populären Mustern, sie beeinflussten auch die Staatschriften. Grob geschätzt operieren ca. 10–15 % aller in der *Teutschen Kriegs-Canzley*⁷² gelisteten Titel mit fiktiven Sprecherrollen. Sie präsentieren sich als Schreiben eines Vaters, eines Freundes, eines Reisenden, eines Kaufmanns, eines Offiziers, eines Wienerisch-Gesinnten usw. und sie wenden sich an Adressaten, die ebenso allgemein und unbestimmt bleiben.

Es handelt sich um Charaktere, die durch wenige, aber bezeichnende Merkmale bestimmt sind. Es sind Privatleute, die das Kriegsgeschehen und sein publizistisches Echo beobachten und kommentieren. Als Vater oder Freund erscheinen sie vertrauenswürdig und welterfahren als Reisender oder Kaufmann. Stets bleiben sie anonym. Dagegen benennen die allermeisten Staatschriften im engeren Sinn historisch verifizierbare Autoren, deren politische, juristische oder militärische Positionen ihre Äußerungen autorisierten. Deshalb ist es in diesen Texten unerlässlich, den Namen und den Rang zu nennen. Bei den literarisierten Publikationen verhält es sich anders. Das sei hier an einem eher ungewöhnlichen Beispiel erläutert.

In der *Erinnerung des Preßbengels an seinen Buchdrucker-Gesellen wegen seines Schreibens über die Schriften der Preußischen Publicisten*⁷³ spricht ein Gegenstand: ein Hebel, der beim Buchdruck verwendet wird. Wer mit der Kunst und den Fabeln Äsops vertraut ist, wer sich also in der Literatur auskennt, den kann es nicht überraschen, wenn Tiere oder Gegenstände das Wort ergreifen. „Selbst das Publicum wird es so wenig bewundern, daß ein Preßbengel redet, als ihm befremdlich vorgekommen ist, von einem Buchdruckergesellen solch gelehrtes Schreiben zu sehen“.⁷⁴

64 Vgl. Holger Dainat, „meine Göttin Popularität“. Programme printmedialer Inklusion in Deutschland 1750–1850, in: Popularisierung und Popularität. Hrsg. von Gereon Blaseio, Hedwig Pompe und Jens Ruchatz, Köln 2005, S. 43–62.

65 Wolfgang Martens, Die Botschaft der Tugend, Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften, Stuttgart 1968; Friedrich Vollhardt, Das gelehrte Wissen und der literarische Markt. Vermittlungsstrategien im Medium der ‚Moralischen Wochenschriften‘, in: Wissenspeicher der Frühen Neuzeit. Formen und Funktionen. Hrsg. von Frank Grunert und Annette Syndikus, Berlin und Boston 2015, S. 377–389; St. Martus, Aufklärung (Anm. 23), S. 222ff.

66 Vgl. Stephanie Dreyfürst, Stimmen aus dem Jenseits. David Fassmann historisch-politisches Journal „Gespräche in dem Reiche derer Todten“ (1718–1740), Berlin und Boston 2014; Holger Dainat, Gespräche im Reiche der Toten unter den Spitzbuben. Literarische Bilder krimineller Karrieren im frühen 18. Jahrhundert, in: Repräsentationen von Kriminalität und öffentlicher Sicherheit. Bilder, Vorstellung und Diskurse vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Hrsg. von Karl Härter, Gerhard Sälter und Eva Wiebel, Frankfurt/Main 2010, S. 309–340.

67 Jürgen Fohrmann, Abenteuer und Bürgertum. Zur Geschichte der deutschen Robinsonaden im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1981.

68 Poetik des Briefromans. Wissens- und mediengeschichtliche Studien. Hrsg. Gideon Steining und Robert Vellusig, Berlin und Boston 2012.

69 Antje Arnold, Rhetorik der Empfindsamkeit. Unterhaltungskunst im 17. und 18. Jahrhundert, Berlin und Boston 2012; Georg Jäger, Empfindsamkeit und Roman. Wortgeschichte, Theorie und Kritik im 18. Und frühen 19. Jahrhundert, Stuttgart 1969.

70 U. Frevert, Gefühlspolitik (Anm. 1).

71 Die Repräsentation Maria Theresias (Anm. 32).

72 Vgl. Anm. 5.

73 Erinnerung des Preßbengels (Anm. 20).

74 Erinnerung des Preßbengels (Anm. 20), S. 443.

Im Unterschied zu einer authentischen Autorschaft, bei der eine Person mit Namen, Rang und Reputation für seine Aussagen einsteht, legitimieren sich fingierte Sprecherrollen allein durch ihren Text. „Die Welt ist gewohnt, aus der Denkungsart und dem Vortrage auf den Stand des Verfassers zu schliessen.“⁷⁵

Deshalb komme es auch nicht darauf an, wer man tatsächlich sei, ob Buchdruckergeselle oder Pressbengel, sondern wie und was man sagt, ob man also die in der literarischen Welt geltenden Normen befolgt: „Es ist also höchstnötig, daß man jederzeit erhaben, daß man edel denke, und nie einen niederträchtigen Begriff entwischen lasse. Erinnern sie sich dessen, so oft sie schreiben wollen. Nennen sie sich immerhin einen Buchdrucker- oder Schneidergesellen. Seyn sie es wohl gar wirklich. Geben sie ihren Gedanken einen edlen Schwung, so wird jedermann doch einen grossen Gelehrten hinter der Larve suchen.“⁷⁶

Damit konstituiert sich ein Kommunikationsraum, an dem alle teilhaben können, ungeachtet ihrer tatsächlichen sozialen Stellung, sofern sie sich den Diskursregeln unterwerfen. Es sind die Regeln der sich sozial öffnenden gelehrten Welt. Ihre Mitglieder dieser *respublica litteraria* zeichnen sich durch ihre Unabhängigkeit und Freiheit aus. „Ein Dienstbothe darf nicht so freymüthig denken, wie ein Herr. Aus allen seinen Handlungen muß eine Art der Unterwürfigkeit hervor leuchten. Er muß sich dazu gewöhnen, wenn er nicht für liederlich gehalten seyn, und sein Glück verscherzen will. Diese Gewohnheit hängt ihm immer an. Allenthalben verräth er seinen Stand.“⁷⁷ Daher tritt der Pressbengel „wie ein Herr“ auf, wie ein Gelehrter, der sich einem größeren Publikum präsentiert; Kant würde sagen: der ‚Welt‘.

Seine Rede-Kompetenz beweist der Pressbengel durch die Kritik anderer Texte, zunächst den des „Buchdrucker-Gesellen“,⁷⁸ anschließend aber auch mehr als zehn weiteren Publikationen, die sich ebenfalls fiktionalisierter Sprecher bedienen.⁷⁹ Dabei geht es um die Stichhaltigkeit der Argumentation ebenso wie um Fragen des Ausdrucks (Grobheiten, grammatische Korrektheit, stilistische Eleganz). Über eine solche – für diese Texte charakteristische – kritische Auseinandersetzung verdichten sich die Beziehungen zwischen den genannten Texten zu einem Diskussionszusammenhang, der seine Eigenständigkeit gegenüber den po-

litisch autorisierten Staatsschriften behauptet. Man könnte hier von einer rasonierenden Öffentlichkeit sprechen, die das politische und militärische Geschehen beobachtet und kommentiert, ohne an der Macht partizipieren zu wollen.

Die Fiktionalisierung dient dem lesenden Publikum dazu, sich besser in der wirklichen Welt zu orientieren, indem die Vielzahl zugänglicher Informationen in geordnete Zusammenhänge gebracht wird. In den Texten leisten das die Sprecherfiguren, die nicht über den Dingen stehen, sondern Teil des Geschehens sind, die durchaus Partei ergreifen, die jedoch ihre Position angesichts anderer Auffassungen gegenüber dem Publikum überzeugend vertreten müssen. Bei dieser Einübung in eine perspektivische Wahrnehmung bieten die typisierten Figuren den sehr viel stärker individualisierten Rezipienten eine breite Identifikationsfläche an.

Das kritische Rasonnement, dessen sich selbst die Propagandisten bedienen müssen, stellt die eine große Leistung dieser Art Kriegspublizistik dar, die andere besteht in einer populären und pragmatischen Zeitgeschichtsschreibung. Hier reagieren die Verfasser ebenfalls auf die Menge der Meldungen in Zeitungen und Flugschriften und auf die fehlende Zeit des Publikums, diese Nachrichten zu verarbeiten. Also übernimmt ein ‚Freund‘ dieses Geschäft für einen ‚Freund‘ und ist damit ausgesprochen erfolgreich.

Die Flugschrift *Schreiben eines Freundes aus Sachsen an seinen Freund in W. über den gegenwärtigen Zustand des Krieges in Teutschland*⁸⁰ erfährt innerhalb von zwei Jahren allein 24 Fortsetzungen, bevor dann eine zweite Staffel einsetzt, die es auf 25 Folgen bringt.⁸¹ Aus einer Gelegenheitschrift wird ein Periodikum, genauer gesagt: ein Werk in Fortsetzungen, das mit dem Abschluss 1761 in zwei Bänden erscheint. In der Vorrede begründet der Verfasser diese Publikationsweise zum einen mit der Aktualität seiner Berichte, zum anderen damit, dass „nicht ein jeder große historische Werke kauffen kan und doch diese Kriegserzählung würdig genug ist, auch von dem armen Mann auf Kinder und Kindes-Kinder gebracht zu werden, damit selbige noch den großen Finger GOTTes in diesen gefährlichen Zeitläuften erkennen und nicht verzagen, wo sie auch dergleichen trübseelige Tage und Jahre erleben sollten. Letzlich ist es in Schreiben verfasst worden, daß es dem begierigen Liebhaber solcher Kriegsgeschichte nicht zu hart ankommt, wann er nicht gerne vieles auf einmahl daran verwenden

Aus einer Gelegenheitschrift wird ein Periodikum, genauer gesagt: ein Werk in Fortsetzungen, das mit dem Abschluss 1761 in zwei Bänden erscheint. In der Vorrede begründet der Verfasser diese Publikationsweise in erster Linie mit der Aktualität seiner Berichte.

75 Erinnerung des Preßbengels (Anm. 20), S. 444.

76 Erinnerung des Preßbengels (Anm. 20), S. 444.

77 Erinnerung des Preßbengels (Anm. 20), S. 445.

78 Schreiben eines Buchdrucker-Gesellens aus H. an seinen guten Freund in L. über einige bißher in Druck erschienene Schriften der Preußischen Publizisten (TK 1757.2, Nr. 207). – Eine solche Polemik gehört zu Charakteristika der Flugschriften-Kommunikation, vgl. Daniel Bellingrath, Flugschlitzistik und Öffentlichkeit um 1700. Dynamiken, Akteure und Strukturen im urbanen Raum des Alten Reiches, Stuttgart 2011.

79 Vgl. z. B. Zwey Schreiben eines Vaters an seinen Sohn, d. h. 13. Nov. 1756. von der Heiligkeit der Archive (TK 1756, Nr. 102); Schreiben eines Vaters an seinen Sohn, den gegenwärtigen Zustand in Sachsen betreffend. 1756 (TK 1756, Nr. 107); Schreiben eines Freundes aus L. an einen Freund in Cölln am Rhein über das Kaiserl. Hof-Decret vom 14. Sept. und die darinnen befindlichen Advocatorien. 1756 (TK 1756, Nr. 109); Schreiben eines Reisenden aus Danzig. an einen Freund in Stralsund über den in Teutschland entstandenen Krieg. 1756 (TK 1756, Nr. 116).

80 Schreiben eines Freundes aus Sachsen an seinen Freund in W. über den gegenwärtigen Zustand des Krieges in Teutschland, Freyburg 1757 (TK, Nr. 512); Fünf und Zwanzigstes Schreiben [...], Freyburg 1759 (TK 1760.1, Nr. 1113).

81 Schreiben eines Freundes aus Sachsen an seinen Fr. in W*. über den gegenwärtigen Zustand des Krieges in Deutschland. No I. Zweyter Theil, Freyburg 1760 (TK 1760.1, Nr. 1180); Fünf und zwanzigstes und letztes Schreiben [...], Freyburg 1763 (TK 1763, Nr. 1693).

mag oder kan. Er hat also Gelegenheit gehabt mit sehr wenigen Kosten innerhalb 6. Jahren sich eine Historie anzuschaffen, die alle Vorfällenheiten auf das getreueste lieferte.“⁸²

Die Lieferung eines Werks in einzelnen Heften zu einem geringen Preis, damit jedermann es erwerben kann, verweist auf das Geschäftsmodell der Kolportage voraus, mit der Konversationslexika und Romane im 19. Jahrhundert ein Massenpublikum erreichten.

Einer konstanten Nachfrage konnte sich auch Christoph Gottlieb Richter sicher sein, dessen anonym erschienene *Gespräche im Reiche der Todten*⁸³ es zwischen 1757 und 1763 auf fünfzig Hefte im Umfang von jeweils 50–60 Seiten brachten. Jede dieser Broschüren war mit einer handkolorierten Karte von einer Schlacht, einem Treffen oder einer Belagerung ausgestattet. Es handelte sich also um ein eher hochwertiges Produkt; darin unterschied es sich von Nachdrucken. Auch hier fügten sich die einzelnen Hefte zu Büchern zusammen, die, mit Registern versehen, sich als Nachschlagewerk eigneten. Richter knüpfte an eine literarische Tradition (Lukian, Fontenelle, Faßmann) an, wenn er berühmte Akteure nach ihrem Tod unter den besonderen Bedingungen des Jenseits über aktuelles Geschehen sprechen ließ.⁸⁴

Im Totenreich muss man sich nicht mehr verstellen und eigene Interessen verfolgen; man könnte von einer herrschaftsfreien Kommunikationssituation sprechen.

Der Dialog besitzt den darstellungstechnischen Vorteil, dass er die Figuren selber reden lässt. Das erweckt nicht nur den Anschein von Objektivität, sondern lässt die unterschiedlichen Auffassungen der Kriegsparteien selber zu Wort kommen, ohne dass ein vermittelnder Erzähler dazwischentritt. Wie auf einer Bühne setzen sich die Figuren der Beobachtung aus, und die Zuschauer können sich selbst ein Urteil bilden.

Die „republikanische Freiheit des lesenden Publikums“ (Schiller) bleibt gewahrt: „Es ist nicht möglich, wenn zween

über einerley Sache reden, daß nicht die Gründe des einen die des andern überwiegen. Das Urtheil, auf welcher Seite sie am stärksten seyen, gehört dem Leser, und dieses Urtheil kann ihn keine Macht auf Erden benehmen, woferne er nur über diese Gabe des Himmels hält, daß er nicht seiner nähern Pflichten dabey vergesse.“⁸⁵

Die Entscheidung, berühmte und hochstehende Gesprächspartner zu wählen, wird damit begründet, dass es sich um bekannte Charaktere handele, von denen man weiß, dass sie ihren Souveränen treu gedient haben und deshalb deren Position überzeugend vertreten können. Das fingierte Gespräch hat Richter, wie er beteuert, auf der Grundlage von Staatsschriften und Zeitungsmeldungen verfasst.⁸⁶

An die Stelle der adligen Oberschicht können auch einfache Leute treten. Das geschieht z. B. in der Wochenschrift *Der mit dem Sächsischen Bauern von jetzigem Kriege redende Französische Soldat*, die vom August 1757 bis zum September 1758 in Merseburg erschien.⁸⁷ Aufschlussreich ist die hier gewählte Figurenkonstellation. Ein sächsischer Bauer unterhält sich mit einem französischen Soldaten, der sich als Frankfurter entpuppt. Frankreich und Sachsen waren Verbündete. Für die preußische

Armee bestand keinerlei Sympathie, deren König begegnete man gleichwohl mit Respekt. Der Städter spricht hochdeutsch, der Dorfbewohner Dialekt. Das dürfte die Reichweite der Zeitschrift auf den regionalen Markt beschränkt haben. Über die fiktiven Akteure signalisierte die Wochenschrift, dass sie nicht nur auf ein ungelehrtes Publikum zielte, sondern dessen Blick auf das Geschehen berücksichtigte. Es geht um Inklusion. Alle sollen einbezogen werden in die Wahrnehmung, in die Texte, in den literarischen Markt, in eine größere Öffentlichkeit, die sich pluralisiert.

Unter diesem Gesichtspunkt muss man auch den berühmtesten literarischen Kriegsteilnehmer sehen: Gleims *Preußischen Grenadier*.⁸⁸ Bei diesem teilnehmenden Beobachter oder beobachtenden Teilnehmer handelt es sich um den radikalsten Entwurf einer fiktiven Gestalt, und diese Radikalisierung erfolgte im Bereich der Poesie.⁸⁹ Auch hier

Aufschlussreich ist die gewählte Figurenkonstellation in einer fiktiven Erzählung mit Protagonisten aus der Unterschicht. Ein sächsischer Bauer unterhält sich mit einem französischen Soldaten, der sich als Frankfurter entpuppt. Frankreich und Sachsen waren Verbündete.

82 Unparteyische und vollständige Kriegsgeschichte derer merkwürdigen Kriege von 1756. Bis 1763. Samt denen darauf erfolgten Friedens-Schlüssen zwischen Ihro Majestät Friederich dem Grossen, König in Preußen, und seinen Allirten und Ihro Apostolischen Majestät Maria Theresia, Kaiserin Königin von Ungarn und Böhmen und ihren Allirten. Verfass in Schreiben eines Freundes aus Sachsen an seinen Freund in W** samt etlichen Schreiben an die Liebhaber des Freundes aus Sachsen, als den Anfang des Krieges. Zwey Theile, Freyburg 1763, Vorrede, unpag. (auch in: *TK* 1763, S. 390f.). – Der „Finger Gottes“ zeigt sich vor allem darin, dass sich der preußische König in diesem Krieg behaupten konnte.

83 [Christoph Gottlieb Richter], *Gespräche im Reiche der Todten*: als wahre unparteyische Beschreibung von den Ursachen, dem Anfange und d merkwürdigsten Begebenheiten des Krieges, Frankfurt und Leipzig 1 (1756 [recte: 1757]) bis 5 (1763). – Die Totengespräche erschienen in der Raspischen Buchhandlung in Nürnberg.

84 „Daß die Todten miteinander reden ist eine Erdichtung zu einer Einrichtung einer guten Methode. Sie hat doch mehrern Grund in der Mythologie und dem Wahrscheinlichen, als die Art der Gespräche zwischen leblosen Geschöpfen.“ ([Chr. G. Richter], *Gespräche im Reiche der Todten* [Anm. 83], Vorrede zum 1. Band, § 7, unpag.).

85 [Chr. G. Richter], *Gespräche im Reichen der Todten* (Anm. 83), Vorrede zum 1. Bd., § 11 unpag.

86 Eine solche „kommerzielle Ausbeutung des höfischen Materials“ durch Zweitverwertung („Sekundärliteratur“) ist nicht neu: Volker Bauer, *Polyzentralität und Intermedialität der höfischen Gesellschaft im Alten Reich. Die Entstehung, Funktion und Konsequenzen der Hofpublizistik am Beispiel der Genealogie*, in: *Wolfenbütteler Barock-Nachrichten* 43.1 (2016), S. 5–30, S. 25.

87 Krieg für den „gemeinen Mann“. „Der mit einem Sächsischen Bauern von jetzigem Kriege redende Französische Soldat“; eine neue Form der Berichterstattung in einer Wochenschrift des 18. Jahrhundert. Zugleich eine kleine Geschichte des Siebenjährigen Krieges zwischen Kolin und Zorndorf. Pressegeschichtliche Einleitung, Abdruck der Texte und Kommentar von Lutz Voigtländer, Bremen 2006.

88 Vgl. dazu die hervorragend kommentierte Textdokumentation von Reimar F. Lacher, *„Friedrich unser Held“ – Gleim und sein König*, Göttingen 2017.

89 Zu den poetischen Voraussetzungen der „Grenadierlieder“ grundle-

handelt es sich um einen ‚gemeinen Mann‘, dessen Lieder allerdings dem gehobenen literarischen Segment zuzuordnen sind. Bei aller Popularität, die dieser Figur damals schnell zuflog, darf man davon ausgehen, dass die preußischen Soldaten nicht zu seinen primären Adressaten gehörten, eher schon die vielen Federkrieger. Mit seiner poetischen Kunstfigur reagierte Gleim auch auf ein Darstellungsproblem: Wie lassen sich die Taten des preußischen Königs in Poesie verwandeln, um den Nachruhm auf Dauer sicherzustellen? Als Vorbild dafür diente die antike Konstellation von Kaiser Augustus und Horaz. Auch Archenholz folgte diesem Schema, wenn er als Resultat des Bürgerkriegs eine kulturelle Blütezeit prophezeite.⁹⁰ Unter diesem Blickwinkel ging es dann auch darum, als Autor einer literarischen Glanzperiode Ruhm zu erwerben und zugleich das gesellschaftliche Renommee der Literatur aufzuwerten. Bevor Gleim selber tätig wurde, drängte er Gotthold Ephraim Lessing, Ewald von Kleist und den befreundeten Horaz-Übersetzer Karl Wilhelm Ramler dazu, eine Ode auf Friedrich II. zu schreiben.

Als moderner Tyrtäus, erneut ein literarisches Rollenspiel, griff Gleim jedoch nicht auf ein antikes Muster zurück, sondern benutzte mit der Chevy-Chase-Strophe eine aus England importierte Form des Volkslieds.⁹¹ Die künstliche Simplizität senkte die Rezeptionsanforderungen und steigerte das Inklusionspotential. Die Chevy-Chase-Strophe wirkte weit überzeugender als z. B. die in Alexandriner-Versen verfassten (mehr als berechtigten) Klagen über *Das bedrängte Sachsen*.⁹² Diese Formentscheidung implizierte, die Sprecherrolle mit einem Mann des einfachen Volkes zu besetzen. Mit der Erfindung des preußischen Grenadiers nahm Gleim den Trick vorweg, den Jahrzehnte später Walter Scott in seinen historischen Roman benutzen wird, nämlich die große Geschichte, die Geschichte der Großen, für ein ‚bürgerliches‘ Publikum aus der Perspektive eines mittleren Helden darzustellen.

Für Gleim ergab sich damit die Möglichkeit, seinen König zu glorifizieren. Sein Grenadier muss als freier Mann

gend: A. Hildebrandt, *Die Mobilisierung der Poesie* (Anm. 1)

90 J.W. von Archenholz, *Geschichte des siebenjährigen Krieges* (Anm. 6), S. 497f.: „Nun fing die große Kultur-Epoche der Deutschen an; ein National-Glück, das durch den Willen des Schicksal von jeher bei den berühmtesten Völkern unter den schrecklichsten erzeugt wurde. Die goldenen der spätesten Nachwelt heiligen Zeitalter der Wissenschaften und Künste, unter Alexander, unter August, unter den Medicis und unter Ludwig dem vierzehnten waren es, wo auch der Ruhm der kriegerischen Taten der Griechen, der Römer, der republikanischen Italiäner, und der Franzosen, den höchsten Gipfel erreichte. Bei allen diesen Völkern sangen die Musen, und forschten die Weisen unter dem fürchterlichsten Getöse der Waffen. Dies war auch in Friedrichs Zeitalter das erhabene Los der mit ihrer schweren Sprache ringenden, und gegen zahllose Vorurteile anderer Nationen kämpfenden Deutschen. Während daß Europa ihre Taten auf den Schlachtfeldern anstaunte, pflanzten sie vergängliche Tropheem im Reiche des Wissens, nahmen als ein hoch ausgebildetes Volk in Minervens Tempel die Ehrenstelle ein, die seit Jahrtausenden nur sehr wenige Nationen zu Teil geworden.“

91 Klopstock kann hier als Vorbild fungieren, vgl. Heinrich Bosse, *Klopstocks Kriegslied* (1749). *Militärische Poesiepolitik im 18. Jahrhundert*, in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* 200), S. 50–84, und 2001, S. 41–99. Vgl. A. Hildebrandt, *Die Mobilisierung der Poesie* (Anm. 1), S. 322ff.

92 Vgl. Anm. 23.

sprechen. Als Untertan Friedrichs II. verliert seine Lobrede an Glaubwürdigkeit. Genau diese Unabhängigkeit kann dem preußischen König nicht gefallen, mag sein Soldat ihn noch so sehr besingen. Diese Konstellation schuf ein patriotisches Identifikationspotential für ein breites, pro-preußisches Publikum, das die Gegenseite zu entsprechenden Reaktionen nötigte.⁹³

Gleim schien von seiner eigenen Erfindung derart fasziniert gewesen zu sein, dass er diese Rolle ausbuchstabierte, bis sie an ihre Grenzen geriet und diese überschritt. Er ließ nämlich den Grenadier in den diversen Schlachten kämpfen, sich emotional dabei erregen, bis er in eine Mordlust geriet, die ihn zum Unmenschen machte. Im *Sieges-Lied der Preußen nach der Schlacht bei Lißa, den 5ten December 1757* merkte Gleim (bzw. sein Grenadier) das offensichtlich selber, als er nach den Versen: „Wir, Menschen, riefen im Gefecht, / Sterbt Hunde! Menschen zu“ die Kriegesmuse zum Schweigen aufforderte:

„Doch Kriegesmuse! Singe nicht
Die ganze Menschenschlacht;
Brich ab das schreckliche Gedicht,
und sag: Es wurde Nacht.“⁹⁴

Nach der Schlacht bei Zorndorf musste Gleim von Lessing ernstlich ermahnt werden, weil der Grenadier, auf Leichenbergen stehend, sein Wüten damit legitimierte, dass die „Callmucken und Cosacken“ Wilde wären, „die noch zu Menschen nicht geworden sind.“⁹⁵ Die Humanität gerät an ihre Grenzen. Mit der Durchsetzung von Menschheit als universaler Inklusionsformel wird der Gegner zum Unmenschen, der jetzt mit Vorliebe an den Grenzen der aufgeklärt-zivilisierten Welt verortet wird, der aber ebenso im Gebildeten steckt. Die Literatur macht es sichtbar. Als Akteur, auch dafür steht der preußische Grenadier, will man teilnehmen am Krieg. Mit ihrer Bereitschaft, für das Vaterland zu sterben – und zu töten, beansprucht die Literatur eine aktive Rolle in der Gesellschaft. Insofern gehört die Berliner Aufklärung zu den Gewinnern des Siebenjährigen Krieges. Nach dem Krieg avancierte die preußische Metropole zum kulturellen Zentrum im deutschsprachigen Raum. Für diesen Siegeszug brachte der preußische König kein Verständnis auf.⁹⁶ ■

93 Vgl. Gerhard Sauder, *Weißes Amazonen-Lieder* im Siebenjährigen Krieg, in: „Krieg ist mein Lied“ (Anm. 1), S. 193–214; Johannes Birgfeld, *Kriegspoesie für Zeitungsleser oder Der Siebenjährige Krieg aus österreichischer Sicht*. Michael Denis' *Poetische Bilder der meisten kriegerischen Vorgänger in Europa seit dem Jahre 1756* im Kontext des zeitgenössischen literarischen Kriegsdiskurses, in: ebd., S. 215–239.

94 Johann Wilhelm Ludwig Gleim, *Siegeslied nach der Schlacht bei Lißa den 5ten December 1757*, in: ders., *Preussische Kriegslieder von einem Grenadier*. Hrsg. von August Sauer, Heilbronn 1882, S. 32.

95 Johann Wilhelm Ludwig Gleim, *Der Grenadier an die Kriegesmuse nach dem Siege bey Zorndorf den 25 August 1758*, in: R.F. Lacher, „Friedrich unser Held“ (Anm. 88), S. 61–67, S. 66; vgl. dazu die Briefe Lessings an Gleim vom 16.12.1758 und von Gleim an Ramler vom 6.1.1759, ebd., S. 69–73..

96 Ursula Goldenbaum, *Friedrich II. und die Berliner Aufklärung*, in: *Hofkultur und aufgeklärte Öffentlichkeit*. Potsdam im 18. Jahrhundert im europäischen Kontext. Hrsg. von Günther Lottes und Iwan M. d'Aprile, Berlin 2014, S. 123–141.

„Ihr traget die Ketten der gesittetsten Völker Europas!“

Kriegsgefangenschaft zwischen
Vergangenheit und Gegenwart im globalen Siebenjährigen Krieg
von Leonard Dorn

Vertiefung des Themas von Seite 28–44

Der Siebenjährige Krieg (1756–1763)

Kriegsgefangenschaft war eine zentrale Erfahrung des Siebenjährigen Krieges. Viele tausend Menschen durchliefen sie. Als wichtiger Mobilitätsfaktor trug sie den Krieg auch in nicht direkt von den Kampfhandlungen betroffene Regionen. Kennzeichnend für den Umgang mit Gefangenen war das Kartellsystem zur Auslösung oder zum Austausch von Gefangenen auf Grundlage bilateraler Verträge. Europäer, die den verlustreichen Krieg durchlebten, hoben als Besonderheit ihrer Zeit den humanen Umgang mit Kriegsgefangenen hervor. Dazu zählte der württembergische Militärjurist Rudolf Friedrich Stockmayer (1738–1793). Überhaupt sei das Schicksal „der Kriegsgefangenen zu neuern Zeiten unendlich besser, als vormals“. Man habe Beispiele, dass „sich kriegende Teile um die Wette beeifert haben“ sich in der Höflichkeit gegen Kriegsgefangene zu übertreffen.

Solche Handlungen seien „ächte Kennzeichen“ wahrhaftig großer Helden.¹ Stockmayer erklärte sein Urteil primär anhand des historischen Vergleichs mit dem Altertum. Es wird implizit deutlich, dass mit den Kriegsparteien ausschließlich die europäischen Fürstentümer gemeint sein können. Ein Geistlicher äußerte sich 1761 in einem Trostwort an Kriegsgefangene deutlicher: „Bei dem allen, gefangene Mit-Brüder, ist euch bekannt, daß euch das Schicksal in keine barbarische Hände liefert, die euch völlig berauben und in Stücken zerhauen, wie von Barbaren in West-Indien zu geschehen pflegt. Ihr traget die Ketten eines der gesitteten Völker von Europa und wie lange?“²

- 1 Rudolf Friedrich Stockmayer: R. F. Stokmeiers Herzoglich-Württembergischen Kriegs-Raths und Auditors bei dem Herzoglichen Leib-Grenadier Regiment Abhandlung von der Loslassung eines Gefangenen auf sein Ehrenwort, Frankfurt am Main/Leipzig: ohne Verlag 1761, S. 8.
- 2 Gerhard Philipp Scholvin: Hannover in den Krieges-Flammen oder Betrachtungen über die Kriegesbegebenheiten, welche seit 1756 dieses

Diese Worte stammen von Pastor Gerhard Philipp Scholvin (1723–1803) aus Hannover. Er wandte sich in einer Art seelsorgerischen ABC des Krieges auch an die in französische Gefangenschaft geratenen Soldaten. Scholvin beschreibt das Verhalten des zivilisierten Feindes wertschätzend und stellt es in Kontrast zu den „außereuropäischen Barbaren“. Zeitlich oder räumlich weit entfernte Völker konnten diesen Urteilen schwerlich widersprechen. Die innereuropäischen Praktiken wurden vom vielgelesenen Autor eines Schlüsselwerks zum Völkerrecht ähnlich positiv bewertet.

Dem Schweizer Emer de Vattel (1714–1767) zufolge gereichte es den europäischen Völkern zur Ehre, dass die Kriegsgefangenen selten von ihnen schlecht behandelt werden. Die Engländer und Franzosen, „diese großmütigen Nationen“, würden aufgrund der Berichte über ihre gute Behandlung der Kriegsgefangenen Lob verdienen.³ Sein 1758 im praktischen Westentaschenformat publizierter Publikumserfolg *Le Droit des Gens*, fand im Siebenjährigen Krieg besonders unter Offizieren weite Verbreitung. Trotz des salomonischen Urteils über Engländer und Franzosen weist Vattel subtil auf den direkten Wettbewerb der europäischen Fürstentümer und ihrer Generäle und Offiziere in Sachen Gefangene hin.

Dabei ging es zum einen um die Ehre, das Ansehen und den Ruhm der Herrscher:innen, ihrer Armeen und ihrer Nationen. Zum anderen ging es um Individuen, die Beispiele von Großmut, Höflichkeit und Menschenliebe geben konnten. Sie gewannen dadurch soziales Kapital und hatten die Möglichkeit, im Einklang mit ihren persönlichen Wertvorstellungen zu handeln (was im Krieg nicht immer leicht ist).

Die hier aufgeführten innereuropäischen Wertungen der Zeitgenossen zum Umgang mit Gefangenen sind in der Geschichtswissenschaft früher oft unkritisch rezipiert worden. Dies geschah aus der Erfahrung der Napoleonischen Kriege und der beiden Weltkriege heraus, deren Maßstäbe die Vergangenheit in ein milderes Licht tauchten. In jüngerer Zeit ist hingegen der Mythos der begrenzten Kriegsführung des 18. Jahrhunderts gründlich dekonstruiert worden, wodurch derartige Quellenaussagen als kriegsverharmlosende Fehlwahrnehmungen erscheinen. Dabei werden die Zeitgenossen unterschätzt. Es wäre naiv zu glauben, dass Stockmayer, Scholvin und Vat-

und andere deutschen Länder verwüsten [...], Frankfurt am Main/Leipzig: ohne Verlag 1761, S. 227 (§ 130 Trost für Gefangene).

- 3 Emer de Vattel: *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle* [...] / *Das Völkerrecht oder Grundsätze des Naturrechts* [...] (Die Klassiker des Völkerrechts in modernen deutschen Übersetzungen 3), dt. Übersetzung von Wilhelm Euler, Tübingen 1959, S. 440 (§ 150 Behandlung der Kriegsgefangenen).

tel nicht wussten, dass Kriegsgefangenen im Siebenjährigen Krieg auch viel Leid widerfuhr.

Daher muss der Versuch unternommen werden, die drei Aussagen vor dem Hintergrund ihrer Zeit zu verstehen. Es soll deshalb danach gefragt werden, welche Informationen die Zeitgenoss:innen zum Umgang mit Kriegsgefangenen im Altertum rezipierten und wie sie diese bewerteten. Ebenso soll dies mit Fokus auf außereuropäische Kriegskulturen auf den kolonialen Kriegsschauplätzen des Siebenjährigen Krieges geschehen. Abschließend werden Charakteristika europäischer Kriegsgefangenschaft herausgearbeitet und untersucht, welche Praktiken in ihrer Zeit als humanitäre Leistungen galten und ein Gefühl von Überlegenheit vermittelten.

Faszination und Schrecken: Der Blick auf das Altertum

Einer der wichtigsten geschichtlichen Vergleichspunkte für den Umgang mit Kriegsgefangenen zur Zeit des Siebenjährigen Krieges war das Altertum. Die enge Verbindung des Siebenjährigen Krieges mit Antike-Rekursen manifestiert sich wohl am schönsten in der illustrierten Widmung einer 1761 in Frankfurt gedruckten *Vollständigen Römischen Geschichte* an den französischen Marschall Victor-François de Broglie (1718–1804).⁴ Der Sieger der Schlacht bei Bergen (bei Frankfurt am Main) 1759 wird vom Kupferstecher Jean Conrad Back, gleich einem Reiterstandbild, auf einen Sockel mit antikisierender Inschrift vor eine topographisch-analytische Schlachtdarstellung gesetzt. Während sich auf dem Widmungsblatt Franzosen und Alliierte auf

dem Feld der Ehre begegnen, tummeln sich im Buchinneren Römer und Karthager.

Die im Werk erwähnten römischen Geschichtsschreiber waren für adlige und bürgerliche Zeitgenoss:innen des Siebenjährigen Krieges elementarer Bestandteil des Bildungskanons, dies galt besonders für Offiziere. Der zweite zentrale Bezugspunkt, auch für die breite Bevölkerung, waren biblische Texte. Mit den Kriegsbräuchen

des Altertums waren durch das Alte und Neue Testament selbst einfache Soldaten vertraut. Das Altertum bot zuerst einmal allgemeine Exempla: Die Zeitgenossen eigneten sich Sentenzen aus den biblischen und antiken Texten kreativ an und übertrugen sie auf ihre Situation. Aus dem Alten Testament entnahm etwa ein Braunschweiger Soldat angesichts der Gefangennahme, dass es besser sei, in die Hände des Herrn als in die Hände der Feinde zu fallen (2 Sam 24,14).⁵ Ein methodistischer Geistlicher in England berief sich gegenüber französischen Gefangenen ebenfalls auf das Alte Testament (Exodus 23:9): „Die Fremdlingen solt ihr nicht unterdrücken: denn ihr wisset um der Fremdlingen Herz, dieweilen ihr auch seyd Fremdlinge in Egyptenland gewesen“⁶

Darüber hinaus bezogen sich die Zeitgenoss:innen auf große Griechen und Römer, vor allem Feldherrn und Herrscher. Dazu zählte insbesondere Alexander der Große (356–323 v. Chr.), der im 17./18. Jahrhundert durch Bildmedien als großmütiger Sieger popularisiert wurde. Positive Versatzstücke zum Umgang mit Gefangenen in der Antike wurden durch den in den 1660er Jahren entstandenen, fünfteiligen Alexander-Zyklus des französischen Hofmalers Charles Le Brun (1619–1690) geprägt, der in Form von Tapissereien, Kupferstichen und sogar Fächern reproduziert wurde und so seinen Weg in viele deutsche Residenzen fand.⁷ Zwei dieser fünf geläufigen Darstellungen handeln von den Tugenden ‚Großmut‘, ‚Güte‘ und ‚Selbstüberwindung‘ im Umgang mit (hochrangigen) Gefangenen. Ursprünglich dienten sie primär der Herrscherpanegyrik und vermittelten ein politisches und künstlerisches Programm, aber konnten von Adligen ebenso als Vorbild für den Umgang mit gefangenen Standesgenossen gelesen werden.

Das Gemälde *Le tente de Darius* zeigt, wie Alexander 333 v. Chr. nach der Schlacht bei Issos gnädig mit der gefangenen Familie des Perserkönigs Dareios verfährt und

Der Aufsatz basiert auf dem laufenden Dissertationsprojekt von Leonhard Dorn mit dem Titel *Kriegsgefangenschaft im Konflikt zwischen Frankreich und Großbritannien-Kurhannover im Alten Reich 1757–1762. Räume – Praktiken – Akteur:innen* an der Universität Bonn, das von Professor Dr. Michael Rohrschneider betreut wird. ■



Leonard Dorn, Wiss. Mitarbeiter am Institut für Geschichtswissenschaft der Universität Bonn

4 Ludvig Holberg: *Vollständige Geschichte des römischen Reichs, von den ersten Zeiten der Bevölkerung von Europa bis auf die neueren [...]*, Bd. 1, Frankfurt am Main/Leipzig: van Düren 1761, [Widmung der Gebrüder van Düren, 31. März 1761]. Weiterführend: Ulrich Niggemann: *Neuere Forschungen zur Antikenrezeption. Beobachtungen und Perspektiven für die Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit*, in: *Mitteilungen des Instituts für Europäische Kulturgeschichte* 25 (2019), S. 37–58.

5 Johann Heinrich Ludwig Grotehenn: *Briefe aus dem Siebenjährigen Krieg, Lebensbeschreibung und Tagebuch* (Potsdamer Schriften zur Militärgeschichte 18), hg. v. Marian Füssel und Sven Petersen, Potsdam 2012, S. 101 (38. Brief, 1. April 1761).

6 John Wesley: *The Journal of John Wesley* (The Tyndale Series of Great Biographies), hg. von Percy Livingstone Parker, Chicago 1951, S. 100. Übersetzung nach: *Biblia, Das ist Die gantze Heilige Schrifft, deß Alten und Neuen Testaments [...]*, dt. Übersetzung von Martin Luther, Nürnberg: Endter 1736, S. 76.

7 Zur Bedeutung des Alexander-Zyklus für das Bild des Altertums im 18. Jahrhundert und der Rezeption durch Militärpersonen: *Essai historique et militaire sur l'art de la guerre. Depuis son origine jusqu'à nos jours*, Bd. 1, Paris: Bleuët 1789, S. 43. Zu Reproduktionen auf Fächern: Christl Kammerl-Baum: *Bildersprache auf Fächern. Überlegungen zu ikonografischen und formalen Aspekten anhand von Alexander- und Coriolanus-Darstellungen*, in: Miriam Volmert/Danijela Bucher (Hg.): *European Fans in the 17th and 18th Centuries. Images, Accessories, and Instruments of Gesture*, Berlin/Boston 2020, S. 61–75, hier S. 64–67.

wurde im Siebenjährigen Krieg besonders intensiv rezipiert.⁸ Ein Gemälde zur Kapitulation Montreals 1760 überträgt die Komposition in die Gegenwart und inszeniert den britischen General Jeffrey Amherst (1717–1797) im Kostüm seiner Zeit als zweiten Alexander. Es entstand im Auftrag des Eigentümers des Vergnügungsparks Vauxhall Gardens.⁹ Auch König Friedrich II. von Preußen (1712–1786) gab direkt nach Kriegsende 1763 eine Variante der Szene bei dem berühmten Maler Pompeo Battoni (1708–1787) in Rom in Auftrag.¹⁰ Diese Gefangenen-Episode bildete nicht die Fülle der antiken historischen Überlieferung zu Alexander ab, sondern war ein gezielt gewähltes Versatzstück, das für Großmut als Tugend stand.

Die zahlreichen antiken Vorbilder konnten aber auch an Tugend übertroffen werden, etwa indem deren Verhalten und Kriegsbräuche gegenüber Besiegten in Frage gestellt wurden. Über König Friedrich II. von Preußen nach der Schlacht bei Roßbach 1757 kursierte dazu eine Anekdote. In Merseburg habe ein schwer verwundeter französischer Marquis dem Preußenkönig bei einem Besuch der verwundeten, gefangenen Offiziere vier Tage nach der Schlacht gesagt: „O Sire! [...], wie weit übertreffen sie den Alexander! Jener marterte seine Gefangenen zu Tode, aber Sie gießen Öhl in ihre Wunden.“¹¹

Dieser wahrscheinlich apokryphe Ausruf zeigt, dass die Antike für die Zeitgenoss:innen des Siebenjährigen Krie-

ges vor allem auch viele negative, ja sogar irritierende Beispiele für den Umgang mit Gefangenen bereithielt. Der Württemberger Auditeur Stockmayer schrieb dazu, auch die „gesitteten Völker des Altertums“, sogar die „sonst so weisen und edelmütigen Römer“, hätten die Kriegsgefangenen in einem „harten und slavischen Zustand“ gehalten. Auch die „alten Deutsche[n]“, also die Germanen, seien mit ihren Kriegsgefangenen auf das grausamste Verfahren und hätten sie üblicherweise hingerichtet.

Die massenhafte Versklavung oder Tötung von Feinden deutlich nach der erfolgten Gefangennahme war gemäß dem Kriegsbrauch der Mitte des 18. Jahrhunderts höchst verwerflich. Verurteilenswert fand Auditeur Stockmayer daneben den römischen Brauch, Gefangene bei Triumphzügen zur Schau zu stellen und zu demütigen und sich somit als „hochmütige Überwinder“ zu zeigen. Das Christentum brachte

aus seiner Perspektive in den folgenden Jahrhunderten den großen Fortschritt, dass man Gefangene nicht mehr versklavte, sondern „die Welt in diesem Stück vernünftiger und großmütiger wurde“ und man sie nur noch verwahrte.¹²

Der Autor der *Vollständigen Geschichte des römischen Reiches* malt die „unerhörte[n] Grausamkeiten“ der Römer und Karthager gegeneinander noch plastischer aus. Die Karthager hätten römische Kriegsgefangene an Stelle von hölzernen Rollen für den Stapellauf von Schiffen eingesetzt und diese so zerquetscht. Die Römer hingegen hätten karthagische Kriegsgefangene als Repressalie in enge, mit nach innen gerichteten Nägeln beschlagene Kästen gesperrt und darin langsam zu Tode gemartert.¹³ Besonders erschreckend erschien vielen Zeitgenoss:innen des Siebenjährigen Krieges am Altertum die Missachtung von Standesunterschieden, denn in der Antike gab es auch für gefangene Anführer nur wenig Privilegien. Der Beleg für die Unterlegenheit Alexanders des Großen im Vergleich zu Friedrich II. von Preußen bestand dann auch darin, dass der Makedonenkönig nach der Gefangennahme einen persischen Kommandanten – also das Äquivalent eines Stabs-offiziers des 18. Jahrhunderts – an einen Wagen binden und zu Tode schleifen ließ.¹⁴ Um die einfachen Soldaten ging es in diesem Kontext gar nicht.

Die gewandelten Kriegsbräuche machten einige der antiken Texte sogar nahezu unverständlich: Ein gutes Beispiel dafür ist die Fabel *Der gefangene Trompeter* des griechischen Dichters Äsop (6. Jh. v. Chr.), die in zahlreichen Variationen nacherzählt wurde. Darin wird ein Trompeter nach verlorener Schlacht zuerst gefangengenommen und

Zahlreiche antike Vorbilder von humanen Siegern konnten aber auch an Tugend übertroffen werden, etwa indem deren Verhalten gegenüber Besiegten in Frage gestellt wurde. Dies geschah zum Beispiel in einer Anekdote über König Friedrich II. von Preußen nach der Schlacht bei Roßbach 1757.

8 Charles Le Brun: Die Familie des Darius vor Alexander, Öl auf Leinwand, 1661, 298x453 cm, Château de Versailles, Inv.-Nr. MV 6165. Vgl. Franziska Windt: Künstlerische Inszenierung von Größe. Friedrichs Selbstdarstellung im Neuen Palais, in: Michael Kaiser/Jürgen Luh (Hg.): Friedrich und die historische Größe. Beiträge des dritten Colloquiums in der Reihe „Friedrich300“ vom 25./26. September 2009, 2009, Abschnitt 11–33. URL: <https://www.perspectivia.net/publikationen/friedrich300-colloquien/friedrich-grosse/windt_inszenierung> (zuletzt abgerufen am 30.06.2022).

9 Die Ausführung ist nicht erhalten, aber ein detailliert ausgeführter Entwurf (*modello*): Francis Hayman: Surrender of Montreal to General Amherst, Öl auf Leinwand, 1761, 90,4x111,5 cm, Beaverbrook Art Gallery (New Brunswick). Das Gemälde wurde acht Monate nach der Kapitulation von Montréal im Pillared Saloon von Vauxhall Gardens ausgestellt) Ausstellungstext 1761: „POWER EXERTED, CONQUEST OBTAINED, MERCY SHOWN! MDCCLX“. Hierzu weiterführend: Laurent Turcot: The Surrender of Montreal to General Amherst de Francis Hayman et l'identité impériale britannique, in: Mens. Revue d'histoire intellectuelle et culturelle 12/1 (2011), S. 91–135.

10 Jürgen Luh: Der Große. Friedrich II. von Preußen, München 2014, S. 109.

11 Eberhard Jürgen Abelmann: Hannover im Siebenjährigen Krieg. Hannoversches Kriegesdenkmal. Das Kriegesgeschehen in Stadt und Kurfürstentum dokumentiert von einem Bäckermeister (Veröffentlichungen der Niedersächsischen Landesbibliothek 13), hg. v. Hans Hartmann, Hameln 1995, S. 158 (hier zitiert); Erweis, daß der preußische Monarch Friedrich der Gröste mit Alexander dem Großen nicht könne verglichen werden, Amsterdam: ohne Verlag 1758, S. 8 (basierend auf Curtius Rufus).

12 Stockmayer: Loslassung eines Gefangenen (wie Anm. 2), §4, S. 6 (Römer); §5, S. 7 (Germanen, Triumphzüge, Christentum).

13 Ludvig Holberg: Vollständige Geschichte des römischen Reichs, von den ersten Zeiten der Bevölkerung von Europa bis auf die neueren [...], Bd. 5, Frankfurt am Main/Leipzig: van Düren 1763, S. 28–30.

14 Erweis, daß der preußische Monarch Friedrich der Gröste (wie Anm. 12), S. 8.

soll dann getötet werden: „Gentlemen, says he, Why should you kill a Man that kills nobody?“¹⁵ Seine Überwinder schmettern dies barsch ab und schreiten zur Tat, denn er habe zwar nicht gekämpft, aber zum Kämpfen aufgerufen.

Im Siebenjährigen Krieg wurden Trompeter und Trommler jedoch kaum getötet, sondern spielten als Parlamentäre eine wichtige Rolle und durften in dieser Funktion die feindlichen Posten unbehelligt passieren. Sie waren zentral für die Kommunikation zwischen den Kriegsparteien, speziell auch für den Gefangenenaustausch. In einem Kommentar zur Fabel wird dieser Logikfehler aus der Perspektive einer europäischen Kriegskultur folgerichtig aufgelöst, indem die Fabel in einen Bürgerkriegskontext gestellt wird und die ausnahmsweise Tötung des Trompeters nach der Gefangennahme in diesem Zusammenhang legitim erschien.¹⁶

Eine andere Variante versetzt die Handlung in die Gegenwart und ändert die Personenkonstellation zum besseren Verständnis ab. Der zu einer ‚regulären‘ Einheit einiger französischer ‚Gens d’Armes‘ gehörende Trompeter fällt hier einer Schar leichter Truppen, nämlich Husaren, zum Opfer.¹⁷ Die Gewalttaten leichter Truppen wurden in den Scharmützeln des Kleinen Krieges typischerweise geduldet und beruhten auf einer eigenen, auf Beute und Autonomie ausgerichteten Gewaltkultur.¹⁸ Trompetermordende Husaren erschienen aufgrund des schlechten Rufes dieser Truppen als handelnde Figuren nachvollziehbar. Andere Kommentare umgingen den problematischen Inhalt, indem sie erst gar nicht versuchten, Bezüge zum Kriegsalltag herzustellen und die moralische Lehre gänzlich metaphorisch verstanden.¹⁹

Die Gewalt, die in den antiken Texten gegenüber Gefangenen ausgeübt wurde, stieß Europäer ab und faszinierte sie zugleich. War es nicht verlockend, Rachegeleüste an den Besiegten auszuleben – wie etwa die Parther am besiegten Feldherrn Crassus?²⁰ Der aus Braunschweig-Wolfenbüttel stammende Sekretär des Oberbefehlshabers der niederländischen Armee, Martin Albert Hänichen (1707–1786), grollte der französischen Armee, die zu Kriegsbeginn sein Vaterland besetzt hatte. Er fantasierte im Frühjahr 1758 davon, dass der König von Preußen und der Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel die französischen Kriegsgefangenen zur Zwangsarbeit zur Wiederherstellung der Kriegsschäden in Wolfenbüttel und Halberstadt zwingen sollten: „Die alte Geschichte liefert uns solche Beispiele. Und ich muss Ihnen gestehen, dass ich den Leuten, die un-

ser unschuldiges Vaterland so grausam behandelt haben, nichts als Schande und Verwirrung wünsche.“²¹

Der sonst als tugendhaft und human bekannte Feldherr Ferdinand von Braunschweig (1721–1792), gab angesichts eines vermuteten Gefangenenaufstands unter der Hand Befehle aus, seinen etwa 7.500 französischen Kriegsgefangenen eine Dezimierung nach römischem Vorbild anzudrohen.²² Beide Äußerungen wurden nicht publik, wohl da die erste einen Mangel an Selbstkontrolle offenbarte und die zweite eine skandalöse Grausamkeit in den Rahmen des Möglichen rückte.

Das, was die Zeitgenoss:innen in antiken Texten vorfanden, verglichen sie mit der außereuropäischen Welt und meinten es bei angeblich ‚rohen Nationen‘, etwa den ‚amerikanischen Wilden‘, wiederzuerkennen. Bezeichnend ist der Vergleich zwischen Altertum und Gegenwart in einer der wichtigsten Enzyklopädien des 18. Jahrhunderts. Eine „ähnliche Härte“ finde sich noch heutzutage bei „wilden Nationen“. So nähmen beispielsweise „die Negern kein Löse-Geld für einen Kriegs-Gefangenen an.“²³ Es stellt sich die Frage, welche Informationen Europäern zum Umgang mit Gefangenen in anderen Teilen der Welt vorlagen und wie sie diese verarbeiteten.

(Koloniale) Horrormeldungen: Kriegsgefangenschaft in europäischen Medien

Wie auch bei den Europäern unterlag der Umgang mit Gefangenen bei der indigenen Bevölkerung Amerikas Ordnungsvorstellungen. Europäische Kriegspraktiken zielten im Kampf nicht auf die Gefangennahme möglichst vieler Gegner, sondern auf strategische Erfolge und ähnlich abstrakte Ziele ab und waren daher tödlicher. Nach der Gefangennahme wurde das Leben der Besiegten jedoch stärker geschützt. Frauen, Kinder und Alte wurden meist von der Kriegsgefangenschaft ausgeschlossen. Der hohe Organisationsgrad erlaubte es außerdem, größere Gefangenenmengen zu transportieren und festzuhalten.

Für Native Americans war hingegen das Erbeuten von lebenden Gefangenen ein wichtiges Kriegsziel. Die Gefangenen wurden als individueller Besitz angesehen und konnten adoptiert oder gegen Lösegeld an Europäer verkauft werden. Ein wesentlich kleinerer Teil wurde durch rituelle Folter getötet. Erbeutete Skalps brachten zwar auch Prestige, galten aber nicht als gleichwertig zu lebenden Gefangenen. Die Unabhängigkeit und lockere Organisation von Kriegszügen der First Nations bedrohte hingegen das Leben von Gefangenen stärker.

Kriegergruppen töteten auf dem Rückweg Gefangene, wenn diese den weiten Strecken körperlich nicht gewachsen waren. Das wechselseitige Verständnis zwischen Europäern und First Nations für die jeweiligen Ordnungsvorstellungen

15 *Æsop's Fables With Instructive Morals and Reflections, Abstracted from all Party Considerations [...]*, London: Richardson 1753, S. 45.

16 Aphra Behn/Francis Barlow/Thomas Philipot/Robert Codrington/Thomas Dudley/*Æsop's Fables with His Life: In English, French and Latin. Newly Translated. Illustrated with One Hundred and Twelve Sculptures [...]*, London: Hills Jun. 1687, S. 176f.

17 William Somerville: *Occasional Poems, Translations, Fables, Tales, &c.*, London: Lintot 1728, S. 159f.

18 Marian Füssel: *Der Preis des Ruhms. Eine Weltgeschichte des Siebenjährigen Krieges*, München 2019, S. 64f.

19 Samuel Croxall: *Fables of Æsop, and Others [...]*, 4. Aufl. Whitehaven: Dunn 1763, S. 110f.

20 Plutarch: *The Third Volume of Plutarch's Lives. Translated from the Greek by Several Hands*, Bd. 3, London: Tonson 1700, S. 472–537 (Crassus), Illustration zwischen S. 472f.

21 Martin Albert Hänichen an Christian Heinrich Philipp Westphalen, [o.O., Den Haag], 20./21. März 1758, in: NLA WO, 246 N Nr. 23, Brief Nr. 21 [Übersetzung aus dem Französischen Leonard Dorn].

22 Ferdinand von Braunschweig an Georg Friedrich von Sommerfeld, Osterath, 27. Juni 1758, in: NLA HA, Hann. 38 A, Nr. 205, fol. 12.

23 Artikel „Kriegs-Gefangene“, in: Johann Georg Krünitz: *Oeconomisch-technologische Encyclopädie [...]*, Bd. 50, Berlin: Pauli 1790, S. 408–468, hier S. 413.

und Praktiken im Umgang mit Gefangenen war gering ausgeprägt.²⁴ Europäer neigten insgesamt dazu, aus einer überheblichen Position mit Abscheu auf andere Gewaltkulturen zu blicken und ihre inhärenten Logiken zu übersehen.

Dies spiegelt sich in Zeitungsnachrichten zum Umgang mit Gefangenen wider. Ein Kupferstich mit dem Titel *Hinrichtung eines Kriegsgefangene bey den Wilden* aus dem Jahr 1756 steht hier stellvertretend für unzählige imaginierte Grausamkeiten der Native Americans gegenüber Gefangenen.²⁵ Derartige Gräuelerichte erreichten besonders über britische Kommunikationskanäle das Medienzentrum Hamburg und fanden im Alten Reich unter anderem als Zeitungsnachrichten Verbreitung. Dies lässt sich anhand des *Hamburgischen Correspondenten* nachverfolgen, der zur Zeit des Siebenjährigen Krieges eine der bedeutendsten europäischen Zeitungen war und von der Witwe Wendelina Sophia Grund geleitet wurde.²⁶

Gemäß dem damaligen Verständnis neutraler Berichterstattung wurden Einsendungen aller (europäischen) Kriegsparteien eingepflegt, sehr explizite Kriegspropaganda nicht gedruckt und keine Deutungen zu den Berichten vorgegeben. Die Transgression europäischer Normen wurde in den Texten durch Verweise auf die Plünderung, Tötung oder Verstümmelung von Kriegsgefangenen, insbesondere von Frauen und Kinder, markiert. Zentrale Medienereignisse waren etwa die Schlacht am Monongahela oder das vielfach sogenannte Massaker von Fort William Henry.

Wichtig für europäische Imaginationen des indigenen Umgangs mit Gefangenen in Amerika waren jedoch auch kleine Meldungen zu heute nicht mehr geläufigen Ereignissen. So hieß es etwa in einer aus London eingegangenen Nachricht 1761 drastisch, dass die Cherokee „drohen, alle weiße Leute, die ihre Kriegsgefangene sind, zu ermorden.“²⁷ Die Rezipient:innen konnten sich anhand dieser Artikel ihre eigene Meinung bilden, allerdings fehlten im Fall der außereuropäischer Völker naturgemäß die Einsendungen der Gegenseite als Korrektiv zu britischen Nachrichten.

Das Bild des Umgangs mit Gefangenen auf dem indischen Kriegsschauplatz war graduell besser, aber die Zeitungsmeldungen waren trotzdem ebenfalls von Gräuelerichten geprägt. Die Rezipient:innen erreichten einseitige Nachrichten über Krieg und Gefangenschaft, die indische

Feldherren und Kämpfer als Sieger und Besiegte gemäß den Topoi orientalischer Tyrannei und Verschlagenheit stereotyp darstellte. Als Überwinder zeigte sich ihre Grausamkeit in der Episode um das Black Hole von Kalkutta, bei der britische Kriegsgefangene in einen zu kleinen Raum gepfercht und dadurch getötet wurden.

Das britische Narrativ fand im Alten Reich unter anderem durch eine illustrierte Buchreihe Verbreitung, die politisch der habsburgisch-bourbonischen Gegenseite nahestand. Dort sperrte der indische „Tyranne“ die britischen Gefangenen in den „scharze[n] Kerker“, „es kamen aber nur 23 Persohnen aus diesem Höllen-Schlunde heraus, ohngeachtet 146 Persohnen darinnen gewesen.“²⁸

Auch in der Niederlage wurde ‚der indische Gefangene‘ als verschlagen dargestellt. Der Hamburgische Correspondent berichtete über einen 1763 eingeweihten Kenotaph in Westminster Abbey für einen britischen Vizeadmiral, der in Indien verstorben war. Dazu heißt es in der Zeitung: „Der Admiral ist in Lebensgröße vorgestellt, [...]: sein Gesicht ist gegen ein schönes Frauenzimmer gekehret, die [...] den Admiral für die Errettung aus der Gefangenschaft danket, und darunter steht: Calcutta befreyet [...]. An der andern Seite ist das Bild eines gefangenen Indianers [=Inders], welcher mit einer Kette an einen Pfosten angefesselt ist, und einen traurigen, doch gehäßigen Blick, auf den Admiral wirft.“²⁹

Neben den Indianern und Indern als außereuropäischen Barbaren und Halbzivilisierten existierten für die Zeitgenoss:innen auch Barbaren an der europäischen Peripherie, etwa Kosaken, Kalmücken, Panduren, Kroaten und Schotten oder sogar portugiesische Bauern. Letztere schnitten angeblich den spanischen Soldaten Nasen und Ohren ab und wurden umgekehrt als Gefangene dafür massakriert.³⁰

Die Zeitungsartikel legitimierten, parallel zur Zuschreibung der Barbarei, europäische Gewalt gegenüber den als ‚anders‘ markierten: Eine Einsendung aus London berichtet über eine Expedition gegen die Cherokee, bei der vier indianische Dörfer vernichtet wurden: „200 Häusern ließ der Oberste in der Nacht umringen, und alle darinn befundene Mannspersonen mit dem Bajonet tödten.“³¹ Die indianischen Frauen und Kinder wurden von den britischen

24 Wayne E. Lee: Peace Chiefs and Blood Revenge: Patterns of Restraint in Native American Warfare, 1500–1800, in: *The Journal of Military History* 71/3 (2007), S. 701–741, hier S. 731f. Vgl. zur Wahrnehmung der indigenen Kriegskultur durch europäische Militärs: Sven Externbrink: Europäische gegen amerikanische Kriegskultur. Louis-Antoine de Bougainville und der *French and Indian War* (1756–1760), in: Christian Th. Müller/Matthias Rogg: *Das ist Militärgeschichte! Probleme – Projekte – Perspektiven*. Festschrift für Bernhard R. Kroener zum 65. Geburtstag, Paderborn [u. a.] 2013, S. 253–266, besonders S. 260 und 263.

25 John Huske: *Allgemeine Amerikanische Kriegsgeschichte*, an den Flüssen Ohio, St. Laurenz, St. Johann, etc. [...], Frankfurt am Main/Leipzig: ohne Verlag 1756 [zuerst 1755], Illustration zwischen S. 96f.

26 Holger Böning: Dem Bürger zur Information und Aufklärung: Die ‚Staats- und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten‘, in: *Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte* 14 (2012), S. 5–41, hier S. 14.

27 Staats- und gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten Nr. 71, Dienstag, 5. Mai 1761 (Fortsetzung der Londoner Nachrichten, vom 17, 21 und 24 April).

28 Andreas Lazarus Imhof: *Des Neu eröffneten Historischen Bilder-Saals Dreyzehnten Teils / Zweyter Abschnitt*, in welchem die Geschichte des fortwährenden Kriegs zur See, vom Jahr 1756 bis 1760 kurz, doch deutlich beschrieben werden, Nürnberg: Jacob Seitzische Buchhandlung [1762], S. 820–824 („Hartes Schicksal einniger Engländer in einem Gefängnis“).

29 Staats- und gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten Nr. 103, Mittwoch, 29. Juni 1763 (London, vom 17 und 21 Junii).

30 „Unsere Nachrichten aus Portugal sind voll von lauter Grausamkeiten, welche die Portugiesen und Spanier gegeneinander ausüben. Besonders ergeheth gegen die Portugiesischen Bauern eine scharfe Rache wegen der abgeschnittenen Spanischen Nasen und Ohren. Ihre Körper werden von den Spanischen Soldaten in Stücke zerhauen, ihre Weiber und Töchter mißgehandelt, die Dörfer geplündert, und hernach verbrannt.“ Staats- und gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten Nr. 126, Samstag, 7. August 1762 (London, den 27 und 30 Julii).

31 Staats- und gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten Nr. 128, Samstag, 9. August 1760 (London, vom 29 Julii und 1 August).

Truppen hingegen nach dem Bericht am Leben gelassen und zu Gefangenen gemacht, während sie die Siedlungen niederbrannten. Gemäß dem Bericht hätte der Kommandant der Truppen, Colonel Archibald Montgomery (1726–1796), das letzte Dorf Sugar Town und dessen „Einwohner“ sogar gerne geschont, „wenn er diese nicht eben zu der Zeit überfallen hätte, da sie einen von den weißen Leuten am Speiß brateten.“ Dieser Bericht war nicht frei erfunden, denn die Briten fanden in Sugar Town zumindest eine verstümmelte Leiche, aber er unterschlug, dass die Truppen in den Dörfern zuerst auch Frauen und Kinder niedergemacht hatten, bis die Offiziere einschritten.³²

Europäische Rezipient:innen erreichte somit eine verzerrte Nachricht, die ein transgressives Verhalten der Truppen, das auf dem europäischen Kriegsschauplatz nur schwer legitimierbar gewesen wäre, durch den Fokus auf den vermeintlichen Kannibalismus der Native Americans rechtfertigte. Auffällig ist ebenfalls, dass in den dreizehn Kolonien durch die Provinzregierung von Pennsylvania sogar Medaillen auf die Vernichtung eines indigenen Dorfes als Erinnerungsobjekte für beteiligten Offiziere geprägt wurden.³³

Ähnliche Legitimationsstrategien finden sich auch in der Berichterstattung über einen der größten Sklavenaufstände der Karibik auf der Zuckerinsel Jamaika, Tacky's Revolt im Jahr 1760. In den Zeitungsmeldungen erlaubt die angeblich grenzüberschreitende Gewalt der afrikanischen Sklaven die enorme Gewalt der europäisch-kolonialen Plantagenbesitzer: Gerieten die laut Zeitungsmeldung grausam kämpfenden „Aufführer“ in Gefangenschaft, dann „läßt [man] sie 6 bis 8 Tage lebendig am Galgen hängen, bis sie vor Hunger, Durst und Hitze crepiren.“³⁴ Das negative Bild von Gefangenschaft in der außereuropäischen Welt schlug sich im alltäglichen Kriegsgeschehen auch darin nieder, dass Nicht-

europäer aus dem System Kriegsgefangenschaft aktiv ausgegrenzt wurden. Auf der Zuckerinsel Martinique hatten die Franzosen gegen die Briten freie Schwarze aufgeboden und bewaffnet und sich bei den Kapitulationsverhandlungen den Kriegsgefangenenstatus für sie ausgebeten. Die Briten bevorzugten jedoch, alle „Neger, die man in Waffen ergriffen hat“ zu versklaven.³⁵ Dies verdeutlicht, dass der Kriegsgefangenenstatus vor allem Europäern zuteilwurde.

Für die Rezipient:innen der Berichterstattung zu Gefangenschaft im Siebenjährigen Krieg waren für den europäischen Kriegsschauplatz hingegen differenzierte Informationen leichter verfügbar. Einleitend wurde der Schweizer Gelehrte Emer de Vattel zitiert, der schrieb, dass von den Europäern „selten die Kriegsgefangenen [...] schlecht behandelt werden“. Die Einschränkung „selten“ verrät schon, dass es auch in Europa viele, in der medialen Öffentlichkeit umstrittene und umkämpfte Ereignisse rund um Gefangene gab. Dazu zählte die Eingliederung der bei Pirna kriegsgefangenen kursächsischen Armee in die Armee Friedrichs II. von Preußen 1756. In den Druckmedien wurde außerdem über die Verweigerung des Pardons im Kampf sowie die Nichteinhaltung von Kapitulationsverträgen und Übergriffe gegenüber Gefangenen gestritten.³⁶

Die britische Regierung und Öffentlichkeit wehrten sich während des Krieges immer wieder gegen den Vorwurf der schlechten Haftbedingungen der französischen Gefangenen und warfen der französischen Regierung umgekehrt fehlendes Verantwortungsbewusstsein für ihre Gefangenen vor, da sie nicht für deren Unterhalt aufkommen konnte.³⁷ Sehr viel schroffer war aber noch der Ton zwischen Preußen und Österreich in den letzten Kriegsjahren: In einer preußischen Flugschrift machte der preußische General, Markgraf Karl von Brandenburg (1705–1762), dem österreichischen General Laudon (1717–1790) 1762 harte Vorwürfe: Der Krieg werde von österreichischer Seite „mehrtheils, wie von barbarischen Völkern geföhret [...], so daß man gegenseitig die Kriegesgefangene in eine völlige Slavery setze“, da preußische Gefangene mit Gewalt zu österreichischen Kriegsdiensten gezwungen worden seien.³⁸

Gemäß dem damaligen Verständnis neutraler Berichterstattung wurden Einsendungen aller (europäischen) Kriegsparteien in die Nachrichten von Zeitungen eingepflegt, sehr explizite Kriegspropaganda nicht gedruckt und keine Deutungen zu den Berichten vorgegeben.

32 John Oliphant: *Peace and War on the Anglo-Cherokee Frontier, 1756–63*, Houndmills [u. a.] 2001, S. 123–125: „Almost all the men in and about the houses were killed with bayonets, and some women and children died too [...]. Grant, shocked by the slaughter, „could not help pitying them a litte“; Montgomery was dismayed that „Some [of the women and children] could Not be Saved. [...] The carnage and havoc had been considerable by any standards, and Grant and Montgomery – both tough warriors well seasoned to the brutalities of North American warfare – were awed by what they had done.“

33 Eine Expedition der kolonialen *Provincial Troops* unter Kommando von John Armstrong (1717–1795) zerstörte das Dorf Kittaning. David L. Preston: *The Texture of Contact. European and Indian Settler Communities on the Frontiers of Iroquoia, 1667–1783*, Lincoln 2009, S. 177: „In a colony that had mythologized its founder's friendly relations with the Delawares, leaders and peoples now celebrated the killing of Delaware men, women, and children. John Armstrong later wrote, „Those Barbarians don't in Action stand so close together as the Philistines of Old who fell by the hands of the Hebrew hero.“

34 Staats- und gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten Nr. 153, Dienstag, 23. September 1760 (Fortsetzung der Nachrichten von London, vom 5 und 9 September).

35 Le Vassor de la Touche/G. B. Rodney/Rob. Monkton: Generalkapitulation für Stadt und Insel Martinique, Fort Royal (Martinique), 13. Februar 1762, in: *Beiträge zur neuern Staats- und Kriegs-Geschichte*, Bd. 15, Danzig: Schuster 1762, S. 571–581, hier S. 574.

36 Manfred Schort: *Politik und Propaganda. Der Siebenjährige Krieg in den zeitgenössischen Flugschriften (Europäische Hochschulschriften. Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 1023)*, Frankfurt am Main 2006, S. 379–385.

37 Renaud Morieux: *The Society of Prisoners. Anglo-French Wars and Incarceration in the Eighteenth Century (The Past & Present Book Series)*, Oxford 2019, S. 129f.

38 Brief-Wechsel so zwischen des Prinzen und Marggrafen Carl von Preussen Königl. Hoheit/ und dem Kayserl. Königl. General-Feldzeugmeister von Laudohn/ wegen der Auswechselung und Verpflegung derer Krieges-Gefangenen/ geföhret worden, nebst Anmerkungen über das Schreiben des Generals Laudohn, Magdeburg: ohne Verlag 1762, S. 4f.

Es bleibt festzuhalten, dass der Völkerrechtler Vattel, der Auditeur Stockmayer und Pastor Scholvin mit ihren positiven Urteilen zum Umgang mit Kriegsgefangenen im Siebenjährigen Krieg vermutlich nicht ausdrücken wollten, dass dieser Umgang mit Gefangenen unter Europäern stets normkonform war. Sofern sie Kriegsnachrichten verfolgten, musste ihnen bewusst sein, dass sich die europäischen Kriegsparteien gegenseitig mit dem Vorwurf der Barbarei überzogen und dies wiederum Übergriffe gegen europäische Kriegsgefangene legitimierte. Im Vergleich mit dem, was sie in verschiedenen Medien zum Umgang mit Gefangenen in der Antike oder bei ‚ungesitteten Völkern‘ rezipierten, erschienen ihnen europäische Praktiken trotz aller Problemfelder als großmütig oder human, sodass sie ihre Zeit als „unendlich besser, als vormals“ beschrieben. Ihr Standard war aufgrund der Imagination eines grausamen Altertums und einer blutrünstigen außereuropäischen Welt, niedrig angesetzt.

Captur – Auswechslung – Gewehr auf die Schulter: Kriegsgefangenschaft unter Europäern

Abschließend sollen nun zentrale Charakteristika von Kriegsgefangenschaft auf dem europäischen Kriegsschauplatz herausgearbeitet werden.

Mit am häufigsten war die verhandelte Gefangennahme. Während des Siebenjährigen Krieges gerieten große Truppenkörper vor allem durch die zahlreichen Kapitulationen in Gefangenschaft, etwa bei Pirna 1756, Breslau 1757, Minden und Louisbourg 1758 oder Maxen 1759. Allein auf dem französisch-alliierten Kriegsschauplatz im Westen des Reiches endeten von etwa 54 Kapitulationsverträgen die Hälfte mit Kriegsgefangenschaft.³⁹ Der Weg in die Gefangenschaft wurde in der Regel als ein militärisches Übergangsritual gestaltet. Besiegte Armeen und Garnisonen zogen zu klingendem Spiel und mit wehenden Fahnen aus, marschierten an den spalierstehenden Truppen der Sieger vorbei und streckten die Waffen. Die Kapitulationsverträge regelten häufig auch, wer Kriegsgefangener wurde und wer nicht, und gestanden den Gefangenen bestimmte Privilegien zu, wie etwa den Schutz des persönlichen Besitzes. Eine klare Trennung zwischen Kombattanten und Nonkombattanten gab es dabei nicht. Gelegentlich kam es bei Kapitulationen zu Übergriffen sowie zum Bruch einzelner Kapitulationsartikel, aber in der Gesamtheit funktionierte der Kriegsbrauch ‚Kapitulation‘ relativ gut.

Ähnlich wichtig war die ‚freie Gefangennahme‘, etwa in den Scharmützeln des Kleinen Krieges und den großen Feldschlachten. Die ‚freie Gefangennahme‘ war der gefährlichste Weg in die Gefangenschaft. Dabei konkurrierten humanitäre Normen wie auch das christliche Tötungsverbot mit taktischen Normen und dem Überlebenswillen der Soldaten. Eine

Während des Siebenjährigen Krieges gerieten große Truppenkörper vor allem durch die zahlreichen Kapitulationen in Gefangenschaft. Allein auf dem französisch-alliierten Kriegsschauplatz endeten die Hälfte der Kapitulationsverträge mit Kriegsgefangenschaft.

Silbermedaille bildet dieses grundsätzlich im Krieg vorhandene Problem ab. Die Figur eines französischen Offiziers wiegt das Recht des Krieges gegen das Recht der Billigkeit ab – ius belli versus ius honesti.⁴⁰ Es war in Reglements der Zeit Allgemeingut, dass man mit dem Gefangennehmen erst anfangen sollte, wenn der Sieg sicher war. Entsprechend galt es nicht als guter Charakterzug, wehrlosen Feinden im Kampf die Gefangennahme zu verweigern und sie zu töten, aber es war auch kein sonderlich großer Normverstoß.

Auf See signalisierte man den Kampf ohne Gnade durch das Aufziehen der Blutfahne. Im Landkrieg wurden ‚kein Pardon-Befehle‘ ausgegeben und sogenannte Grausamkeitsgefechte ohne Gefangene geführt. Ebenso kam es im Kampf situativ immer wieder dazu, dass Soldaten in eine Art Bluttausch verfielen und Angst und Wut in Massakern an eigentlich schon besiegten Gegnern entluden. In der chaotischen Kampfsituation war es aber auch bei guten Absichten nicht immer leicht, Pardon zu gewähren.⁴¹ Hatten die Überwinder den Besiegten erst einmal Pardon gewährt und ihnen den Gefangenenstatus zuerkannt, wurde das Leben des nun ‚wirklich Kriegsgefangenen‘ meist geschützt.⁴² Dies war der dem Altertum überlegene Großmut des Siebenjährigen Krieges. Abseits der Kampfzone waren die Überlebenschancen für Gefangene häufig gut, wenn man die allgemeinen Probleme der Kriegsführung des 18. Jahrhunderts – Versorgungskrisen und Krankheiten – außer Acht lässt.

Bei ‚wirklichen Gefangenen‘, denen die Überwinder nach dem Kampf den europäischen Kriegsgefangenenstatus zugesprochen hatten, war das Spektrum der Gefangenschaftserlebnisse im Folgenden sehr breit.

Wenn Vattel schreibt, dass die Gefangenen von den „Europäern selten schlecht behandelt werden“ fällt es a priori schwer, diese Aussage allgemein auf die Haftbedingungen zu übertragen. Kriegsgefangenschaft bewegte sich in den

40 Zur Medaille für General Vaubecourt: Hans-Heinrich Hillegeist: Die Königshütte, der Südharz und die Zerstörung der Burg Scharzfels 1761, in: Harz-Zeitschrift 67 (2015), S. 71–93, hier S. 91f.

41 Friedrich Menneking: Victoria by Vellinghausen 1761. Spaziergänge in die Geschichte des Siebenjährigen Krieges in Westdeutschland (Quellen und Schriften zur Militärgeschichte 4), Paderborn 1989, S. 115f. (Corporal Todd). Ein britischer Unteroffizier berichtet in seinem Tagebuch, wie sich aus der britischen Formation noch Schüsse lösten, obwohl die britischen Offiziere den demoralisierten Feinden Gnade gewähren wollten.

42 Maria Theresia/Joseph Graf von Harrach/Wilhelm Graf von Neipperg: Militär-Feld-Regulament, Wien, 12. März 1759, keine Seitenzählung: „36to: Mit Machung der Gefangenen solle sich in dieser Gelegenheit, und überhaupt, bis die Bataille nicht meistens decidiret ist, nicht viel aufgehoben werden; Dahingegen solle denen wirklich Gefangenen auch kein Leid, vielweniger denen Blesirten ein Unfug angethan, bey schärfester Straffe auch keiner ausgezogen, sondern vielmehr denenselben mit aller Leutseligkeit, und möglichster Hilfeleistung begegnet werden.“ Der Artikel stammt ursprünglich aus dem Reglement des Jahres 1749. Vgl. dazu Lutz Voigtländer: Die preußischen Kriegsgefangenen der Reichsarmee 1760/63 (Duisburger Studien 22), Duisburg 1995, S. 18.

39 26/54 Kapitulationsverträgen nach einer Auswertung des Autors.

Extremen zwischen kaum spürbarer virtueller Gefangenschaft auf Ehrenwort und enger Haft unter schärfsten Bedingungen. Die Unterbringungssituation der Gefangenen gestaltete sich meist günstig, wenn die Fürstentümer ein sicheres Hinterland hatten. Das galt für das Habsburgerreich, Großbritannien und Frankreich und in geringerem Maße auch für Kurhannover.

In Großbritannien, dem Habsburgerreich und Kurhannover befanden sich zu bestimmten Zeitpunkten gleichzeitig 44.512 Kriegsgefangene verteilt auf 62 Städte und Kleinstädte.⁴³ Im Durchschnitt waren an einem Ort knapp 720 Kriegsgefangene untergebracht. Das stand in einem akzeptablen Verhältnis zur Bevölkerung vieler Städte im 18. Jahrhundert, die häufig 1.000 bis 3.000 Einwohner besaßen. Lange Aufenthaltsdauer und beengte Behältnisse – so der Quellenbegriff für die Unterkünfte – konnten jedoch unter den Gefangenen zu einer hohen Mortalität durch Seuchen wie der roten Ruhr oder dem Lagerfieber führen.

Großbritannien wechselte etwa gegnerische Landsoldaten regelmäßig aus, aber hielt gezielt Seeleute zur Schwächung des fragilen Mannschaftsreservoirs der französischen Marine in überdurchschnittlich großer Zahl und über einen überdurchschnittlich langen Zeitraum, nämlich bis Kriegsende, gefangen. In Preußen war die Situation der Gefangenen sogar noch prekärer, obwohl zumindest bis zum Winter 1759/60 durchaus Gefangenaustausch zustande kamen. Das Königreich wurde von allen Seiten bedroht und griff daher auf eine kleine Zahl von sicheren Festungsstädten zurück, die dadurch teils massiv überbelegt waren. Dazu zählten Spandau, Küstrin, Stettin und Magdeburg sowie Merseburg und Leipzig.⁴⁴ Gerade für die habsburgischen irregulären Truppen, Kroaten und Panduren, waren die Lebensbedingungen hier katastrophal.

Dass Kriegsgefangenschaft einerseits viele Todesopfer fordern konnte, aber dies nicht ausschließlich auf eine grausame Behandlung durch die Überwinder zurückzuführen war, erklärt vermutlich das positive Urteil Vattels. Das Leben der Soldaten war in den Feldlagern und Garnisonen auf ähnliche Art durch Infektionskrankheiten bedroht.

Die Quartiere der Gefangenen in den Städten hatten den gemeinsamen Nenner, dass es keine durchgeplanten Gefangenenlager als Zweckbauten gab. Die Inhaftierungsorte waren sämtlich improvisiert. Häufig wurden Gebäude, die den jeweiligen Landesherrn gehörten, genutzt, etwa Burgen, Schlösser und Kasernen. Das hatte den großen Vorteil, dass sich dagegen selten Widerstand bei der lokalen Bevölkerung regte. Das Spektrum reichte darüber hinaus von kommunalen Gebäuden, wie etwa Schulen und Kirchen, bis hin zu den Wohnhäusern der Untertanen. Die Gefangenen wurden an

den Unterbringungsorten verwahrt und nur in seltenen Fällen, etwa in Kanada, für Zwangsarbeit ausgebeutet.⁴⁵

Die Gefangenen beschäftigten sich stattdessen selbst.⁴⁶ Es gab außerdem freiwillige Lohnarbeit im Land des Feindes, etwa als Arbeiter im Festungsbau oder auf Landgütern. Einzelne Gefangene integrierten sich manchmal durch Heirat oder Erwerb des Bürgerrechts vollständig in die Gastgesellschaft des Feindes. Insofern fiel im Siebenjährigen Krieg der Vergleich des eigenen Handelns mit der Versklavung von Kriegsgefangenen in der Antike recht positiv aus.

Hatten die Gefangenen ein Dach über dem Kopf, musste zugleich ihre Versorgung sichergestellt werden. Zu den Grundbedürfnissen der einfachen Soldaten in Gefangenschaft gehörten neben dem Sold Nahrung, Kleidung, Lagerstroh zum Schlafen, Kerzen für Helligkeit und Feuerholz zum Heizen sowie medizinische Versorgung durch Militärhospitäler. Entsprechend war das Aufbringen von Pfund, Reichstaler und Ecu zentral für das Überleben der Gefangenen. Die Lebenssituation der Gefangenen wurde positiv dadurch beeinflusst, dass die Gewahrsamsmächte häufig Verantwortung an die Gefangenen selbst und deren Herkunftsstaaten auslagerten. Für die Aufbringung der für die Grundbedürfnisse der Gefangenen benötigten Summen waren nämlich die Herkunftsstaaten der Gefangenen verantwortlich. Französische Kriegsgefangene in Preußen und Kurhannover erhielten ihren Unterhalt aus Paris beispielsweise mittels Kreditbriefen von Kölner Bankiers. Die Auszahlung des Soldes erfolgte durch gefangene Offiziere.⁴⁷

Aus organisatorischen Gründen wurde auch Personal der Herkunftsstaaten der Gefangenen in neutraler Funktion von den Siegern aufgenommen. Um das übrige transferierte Geld neben dem Sold in Naturalien umzuwandeln, erlaubten die Gewahrsamsmächte die Anwesenheit von Kriegskommissaren der Gegenseite als Neutrale. Die Kriegskommissare schlossen im Feindesland Verträge mit Lieferanten. Die Anwesenheit von für neutral erklärten Feinden ist sehr interessant, weil dadurch der Umgang des Siegers mit Gefangenen einer Beobachtung unterlag, wie es in späteren Konflikten in anderer Form durch das Internationale Rote Kreuz geschah.

Darüber hinaus lagerten die Gewahrsamsmächte auch die Verantwortung für die ‚Policey‘, also die gute Ordnung, unter den Gefangenen gerne an die Offiziere und Unteroffiziere der Gegenseite aus. Bei Gefangenentransporten waren

43 Christopher Duffy: Sieben Jahre Krieg 1756–1763. Die Armee Maria Theresias. Aus dem Englischen übersetzt und für die deutsche Ausgabe neu bearbeitet von Claudia Reichl-Ham, Wien 2003, S. 233; *Etat des François detenus en Angleterre le 31. Mars 1758*, in: SHD GR A 1 3492, Nr. 112; Liste der Frantzösischen Krieges-Gefangenen, wie solche sich gegenwärtig in folgenden Garnison befinden, Hannover, 9. Mai 1758, in: NLA HA, Hann. 47 I, Nr. 281/03, fol. 160r.

44 Staats- und gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten Nr. 68, Samstag, 28. April 1759 (Berlin, den 24 April).

45 Leonard Dorn: Stadt, Land und Kriegsgefangene im Siebenjährigen Krieg (1756–1763). Kategorisieren, Zählen, Einquartieren und Aus handeln der Lastenverteilung in den kurhannoverschen Herzogtümern Bremen-Verden und im Land Hadeln, in: Dorothee Goetze/Nils Jörn (Hg.): Stadt – Land – Militär. Militärorganisation – Festungen – Einquartierung – Wahrnehmung. Schweden und seine deutschen Provinzen im 17. und 18. Jahrhundert (Schriftenreihe der David-Mevius-Gesellschaft 15), Hamburg 2022, S. 259–291.

46 Staats- und gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten Nr. 99, Mittwoch, 22. Juni 1763 (London, den 14 Junii); Burghart Schmidt: Die Kämpfe um die Festung Harburg im Siebenjährigen Krieg [...], in: Harburger Jahrbuch 21 (2000), S. 47–77, hier S. 70; Capitaine Hewel: Liste Deren in dießseitiger Kriegesgefangenschaft Befindlichen, sowohl Praesente als Absente Officier, UnterOfficiers und Gemeine, Uelzen, 28. August 1762, in: NLA HA, Hann. 38 A, Nr. 261, fol. 31–36.

47 François-Marie Gayot an Charles-Louis-Auguste Fouquet de Belle-Isle, Hamm, 27. Oktober 1758, in: SHD GR A 1 3506, Nr. 171.

in Extremfällen kaum Wachmannschaften anwesend, weil die gefangenen Offiziere vorher die Zahl der Gefangenen abgezeichnet hatten und für Flüchtige zur Verantwortung gezogen werden konnten.⁴⁸ Dies alles sparte dem Sieger organisatorische und finanzielle Ressourcen sowie Manpower, während die Gefangenen von den gemilderten Haftbedingungen und der Anwesenheit von Neutralen profitierten. Es lässt sich außerdem noch der Schluss ziehen, dass nicht unbedingt die Gewahrsamsmächte ihre Gefangenen schlecht behandelten, sondern häufig die Herkunftsstaaten nicht bereit oder in der Lage waren, ihre gefangenen Soldaten im Feindesland ausreichend mit Sold, Nahrung und Kleidung zu versorgen.

Als weitere zivilisatorische Errungenschaft gegenüber der Antike wurden im 18. Jahrhundert die nach Stand gestaffelten Haftbedingungen angesehen. Der eingangs zitierte Militärjurist Rudolf Friedrich Stockmayer behauptete ja sogar, dass sich die Kriegsgegner bei den Höflichkeiten für Gefangenen manchmal einen regelrechten Wettstreit lieferten. Diese Höflichkeiten galten primär den Offizieren, wobei

auch den Gemeinen manchmal Gnadenerweise und Almosen zuteilwurden. Es war ein Allgemeinsatz, dass man vornehme Gefangene von Stand mit Distinktion zu traktieren habe. Je höher der Rang im Militär und vor allem auch in der Adelsgesellschaft, desto größer waren die Ehrenbezeugungen.⁴⁹

Zwischen Offizieren und Gemeinen in Gefangenschaft gab es, wie Marian Füssel es konzise benennt, „eine strenge zwei Welten-Teilung“, wobei Unteroffiziere zumindest kleinere Privilegien erhielten.⁵⁰ Diese klare Trennung ist deutlich an der Tatsache erkennbar, dass physische

Gefangenschaft hauptsächlich Gemeine und Unteroffiziere betraf, während der Parcours durch die Gefangenschaft bei Offizieren teils ganz anders verlief.

Nach der ‚Captur‘ wurden gefangene Offiziere gelegentlich an die Tafel der gegnerischen Offiziere eingeladen. Stellvertretend für viele zeitgenössische Textquellen steht hier ein Kupferstich des frühen 19. Jahrhunderts.⁵¹ Die Offiziere wurden bewirtet und zum Teil wurden ihnen geplünderte Degen und Taschenuhren von den Siegern zurückgeschenkt. Beim Transport in das Hinterland mussten sie nicht zu Fuß gehen, sondern reisten auf Pferdekarren oder Reitpferden.

48 Route de la Marche des prisonniers de Guerre pour leur échange, Hannover, 15. April 1760, in: NLA HA, Hann. 9e, Nr. 796, fol. 50–51.

49 Friedrich Andreas Gottlieb Gnüge: Gründliche Anleitung zum Kriegsrecht [...], Jena/Leipzig: Gollner 1750, S. 164.

50 Füssel: Preis des Ruhms (wie Anm. 19), S. 380.

51 Wilhelm Jury (1764–1829) nach Ludwig Wolf (1772–1832): Sie werden diesen Mittag bei mir speisen!, in: Historisch-genealogischer Kalender auf das Gemein-Jahr 1826, 3. Illustration zu *Zur Geschichte von Berlin und Potsdam unter der Regierung des Königs Friedrich des Zweiten* von Friedrich Buchholz.

Sie erhielten meist eine Stadt zugewiesen, in der sie sich auf Abgabe ihres Ehrenworts frei bewegen konnten. Vor Ort mieteten sie sich Zimmer oder erhielten Einzelquartiere.⁵² Offiziere wurden außerdem häufig auf ihr Ehrenwort in ihre Heimat oder zu Kur- und Badeorten entlassen, wobei sie sich nur auf Aufforderung wieder zügig einfinden mussten.

Diese virtuelle Form der Gefangenschaft galt europäischen Zeitgenoss:innen als wichtiger zivilisatorischer Fortschritt.⁵³ Trotzdem konnte die Gefangenschaft auch für Offiziere ein negativer biographischer Einschnitt sein. Je niedriger der Offiziersrang und Adel, desto weniger privilegiert war die Stellung. Dies galt besonders für Subalternoffiziere. In Gefangenschaft verschuldeten sie sich häufig stark und wurden außerdem in ihren primär nach Dienstal verlaufenden Karrieren gebremst und im schlimmsten Fall durch andere ersetzt.⁵⁴ Die ständischen Hierarchien waren außerdem in der Gefangenschaft in einem fremden Land durchaus fragil und konnten herausgefordert werden. Des Weiteren standen aus Perspektive der Überwinder Normen zum Umgang mit adligen Gefangenen in Konkurrenz zu Normen im Umgang mit dem in der Kriegspropaganda geschmähten Feind, der vielleicht gerade ihr Vaterland verwüstet oder ihre Kameraden getötet hatte. Es war den Untertanen außerdem nicht in jedem Fall zu vermitteln, warum sie dem besiegten Feind nicht mit Häme und Spott begegnen sollten.⁵⁵

Neben dem Völkerrechtler Vattel wurde eingangs Pastor Gerhard Philipp Scholvin zu den gesittetsten Völkern Europas zitiert. Scholvin verweist mit der rhetorischen Frage nach dem ‚und für wie lange?‘ auf die häufig begrenzte Dauer der Gefangenschaft. Diese baldige Auslösung und Auswechslung von Gefangenen war in anderen Kriegskulturen in diesem Maße unüblich. Mit der Gefangennahme gerieten Soldaten in ein etwas störanfälliges, aber häufig funktionierendes Kreislaufsystem. Die Freiheit konnten die Gefangenen durch Kartelle und Konventionen zum Gefangenen austausch wiedergewinnen. Diese *Ranzionierungskartelle* waren Gegenstand umfangreicher Verhandlungen.

Die Verträge enthielten Wechselkurstabellen für die Offiziere und Mannschaften der Armeen in Geld und Köpfen, enthielten Vorgaben zum Auswechslungs-Rhythmus (häufig alle 12–13 Tage) und teils auch zur Versorgung der Gefangenen. Der Gefangenen austausch kam nur dann zustande, wenn beide Seiten glaubten, dass es ein Nullsummenspiel war. Da Kriegsgefangene einen hohen organisatorischen Aufwand verursachten, eine Gefahr für das Hinterland darstellen konnten und es keine Garantie gab, dass ihr Kriegsherr die Vorschüsse für ihren Unterhalt wirklich bezahlte, war dieses Nullsummenspiel häufig eine attraktive Option.

Gerne ging auch eine Seite darauf ein, wenn sie glaubte, daraus einen Vorteil zu ziehen. Das Austauschgeschäft brach nach Vertragsschluss in vielen Fällen schnell zusammen, weil

52 Amtmann Johann Benjamin Reinhard an die Geheimen Räte zu Hannover, Scharzfeld, 16. Juli 1758, in: NLA HA, Hann. 9e, Nr. 787, fol. 12.

53 Stockmayer: Loslassung eines Gefangenen (wie Anm. 2), S. 4.

54 Voigtländer: Die preußischen Kriegsgefangenen (wie Anm. 43), S. 142, 225–236, 242–250.

55 Renaud Morieux: French Prisoners of War, Conflicts of Honour, and Social Inversions In England, 1744–1783, in: *The Historical Journal*, 56 (2013), S. 55–88.

Die Gefangenschaft konnte für Offiziere ein negativer biographischer Einschnitt sein. Je niedriger der Offiziersrang und Adel, desto weniger privilegiert war die Stellung. In Gefangenschaft verschuldeten sie sich häufig stark und wurden in ihren Karrieren gebremst.

sich die strategische Lage teils rapide änderte. Besonders schlecht funktionierte der Gefangenen austausch der Österreicher, Reichsarmee, Russen und Schweden mit Preußen. Der Ursache dafür lag zum einen im berechnenden, teils zynischen Umgang Friedrichs II. mit seinen Gefangenen, der sie in Verhandlungen als Druckmittel einspannte und eine erhebliche Eskalationsbereitschaft zeigte. Zum anderen war österreichischerseits erkannt worden, dass die preußische Armee die Verluste durch Gefangenschaft schlechter ersetzen konnte.

Relativ kontinuierlich funktionierten hingegen die französisch-britischen und französisch-alliierten Verträge.

Nach dem im Jahr 1760 zu Dorsten geschlossenen Kartell-Vertrag wechselten Franzosen und Alliierte sogar bis Kriegsende ihre Gefangenen aus. Eine Besonderheit war dabei, dass alle Gefangenen, unabhängig vom Rang, direkt nach der Captur in ihre Heimat, in virtuelle Gefangenschaft geschickt wurden.

Zentral für das Zustandekommen und die Ausführung der Kartelle waren Verhandlungsführer und Organisatoren. Vom administratorischen Geschick spezialisierter Militärbeamter sowie den Instruktionen der Herrscher und Minister hing das Schicksal tausender Kriegsgefangener ab. Ein Beispiel dafür ist der Lothringer Kriegskommissar Pierre-Nicolas de La Salle († nach 1792). La Salle pendelte mit seiner Kutsche während des Krieges permanent zwischen der Garnisonsstadt Metz, der Reichsstadt Aachen, verschiedenen französischen Garnisonen im Rheinland sowie Emmerich, Dorsten, Frankfurt am Main und dann bis hin zu den Hauptquartieren der Gegenseite – etwa bis nach Magdeburg. Er berechnete den Unterhalt der Gefangenen, pflegte Gefangenenlisten und nahm das Austauschgeschäft vor.

1760 lösten seine Gefangenen-Verhandlungen versehentlich sogar ein falsches Gerücht über einen bevorstehenden Waffenstillstand aus. Das Austausch-Geschäft mit seinen ständigen Reisen verlangte eine gesunde Konstitution und barg Gefahren: La Salle erkrankte einmal schwer und zweimal wurde seine Kutsche von feindlichen Truppen erbeutet.⁵⁶ Seine emsige Tätigkeit ist in deutschen und französischen Archiven durch hunderte Briefe dokumentiert. Zeitgenössisch kaum beachtete Militärbeamte, wie Kriegskommissar de La Salle, ermöglichten das Funktionieren des Kartellsystems überhaupt erst.

Wie positiv oder negativ nahmen nun die Betroffenen selbst das Durchlaufen der Gefangenschaft war? Das Ergebnis fällt ambivalent aus. In manchen Selbstzeugnissen von Gefangenen wird die Gefangenschaft sehr negativ dargestellt. Bei anderen Quellen entsteht hingegen der Eindruck, dass es sich um einen normalen Reisebericht der Zeit oder das Tagebuch einer mit dem Alltag relativ zufriedenen Wohngemeinschaft handelt.⁵⁷ Für manche Zeitgenos-

Zentral für das Wohlergehen tausender Kriegsgefangener waren geschickte Verhandlungsführer wie Pierre-Nicolas de La Salle. Er pendelte permanent zwischen französischen Garnisonsstädten und den Hauptquartieren der Gegenseite, um Gefangene auszutauschen.

sen war die Gefangenschaft sogar eine Art positives Schlüsselerlebnis für ihr späteres Leben. Das galt z.B. für den kroatischen Leutnant und Schriftsteller Matija Antun Relković (1732–1798) und den französischen Militärapotheker und Agronomen Antoine Parmentier (1737–1813). Relković vermittelte nach der Rückkehr in seine Heimat die Kultur der französischen Aufklärung, während Parmentier die Kartoffel als Nahrungsmittel in Frankreich popularisierte.⁵⁸

Demgegenüber stehen unzählige namenlose preußische Gefangene, die im Habsburgerreich an der Roten Ruhr starben.⁵⁹ Trotz teils milder Haftbedingungen war das Durchlaufen der Kriegsgefangenschaft keine harmlose Erfahrung. Die Gefangenen waren in einer Art Zwischenzustand gefangen, während um sie herum das Leben voranschritt.⁶⁰ Urlaubsgesuche von Gefangenen geben einen Einblick in die mangels Anwesenheit verpassten Familienangelegenheiten: Die Ehefrauen und Eltern verstarben teils während der Gefangenschaft der Männer, es ergaben sich Erbstreitigkeiten mit Verwandten, Kinder wurden zurückgelassen.⁶¹ Briefe boten eine fragile Möglichkeit, an den Beziehungsnetzwerken teilzuhaben, was etwa die gefühlvollen Liebesbriefe eines in Bayonne inhaftierten Iren an sein „Sweetheart“ in Dublin belegen.⁶²

Die drei eingangs aufgeführten Quellenzitate zum humanitären Fortschritt im Bereich der Kriegsgefangenschaft sind vor dem Hintergrund ihrer Zeit und den in Europa kursierenden Informationen durchaus folgerichtig. Großmut und Humanität gegenüber Kriegsgefangenen waren im Siebenjährigen Krieg für Europäer wichtige Tugenden. In früheren Jahrhunderten war der Umgang mit ihnen noch nicht so stark moralisiert worden. Wenig überraschend scheiterten die europäischen Kriegsparteien immer wieder an ihren eigenen Ansprüchen. Wie auch in unserer Zeit gab es eine – teils erhebliche – Disparität zwischen Anspruch und Wirklichkeit.

Janusköpfige Fortschritte: Der geschichtliche Wandel von Kriegsgefangenschaft

Die drei eingangs aufgeführten Quellenzitate zum humanitären Fortschritt im Bereich der Kriegsgefangenschaft sind vor dem Hintergrund ihrer Zeit und den in Europa kursierenden Informationen durchaus folgerichtig. Großmut und Humanität gegenüber Kriegsgefangenen waren im Siebenjährigen Krieg für Europäer wichtige Tugenden. In früheren Jahrhunderten war der Umgang mit ihnen noch nicht so stark moralisiert worden. Wenig überraschend scheiterten die europäischen Kriegsparteien immer wieder an ihren eigenen Ansprüchen. Wie auch in unserer Zeit gab es eine – teils erhebliche – Disparität zwischen Anspruch und Wirklichkeit.

nationale de France, N.A.F.-4156. Vgl. zu Giuseppe Gorani, Füssel: Preis des Ruhms (wie Anm. 19), S. 381.

58 Marie-Janine Calic: *The Great Cauldron: A History of Southeastern Europe*, Cambridge/London 2019, S. 159. Philippe Mutel: *Vie d'Antoine-Augustin Parmentier*, Paris 1819, S. 8–10.

59 Christopher Duffy: *Sieben Jahre Krieg 1756–1763. Die Armee Maria Theresias*. Aus dem Englischen übersetzt und für die deutsche Ausgabe neu bearbeitet von Claudia Reichl-Ham, Wien 2003, S. 233.

60 Christian Ayne Crouch: *Between Lines. Language, Intimacy, and Voyeurism during Global War*, in: Thomas Truxes (Hg.): *Ireland, France, and the Atlantic in a Time of War. Reflections on the Bordeaux-Dublin Letters, 1757*, London/New York 2017, S. 164–179, hier S. 176.

61 Obrist Christoph Franz Dencker: [Schein über Tod eines Kriegsgefangenen auf Urlaub in Osnabrück], Uelzen, 29. Oktober 1762, in: NLA HA, Hann. 38 A, Nr. 261, fol. 13.

62 Crouch: *Between Lines* (wie Anm. 61), S. 176.

56 *Etat des Services du S. La Salle*, [1793], in: SHD GR Ya 45 La Salle.

57 [Joseph-Charles Bonin]: *Voyage au Canada dans le nord de l'Amérique septentrionale fait depuis l'an 1751 à 1761*, o.O., S. 207, in: Bibliothèque

Zahlreiche Normverstöße sowie der Bezug auf konkurrierende Normen sollten jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich die Chance zu überleben sowie die Lebensbedingungen von Kriegsgefangenen im Vergleich zu früheren Kriegen insgesamt leicht verbesserten. Wenn Grausamkeitsgefechte ohne Pardon als Gegenbeispiel angeführt werden, ist dies zu kurz gegriffen. Der Schutz des Kriegsgefangenen begann primär nach der Schlacht bei den ‚wirklich Gefangenen‘: hier verorteten die Zeitgenoss:innen die humanitären Fortschritte. Bei den sogenannten ‚zivilisierten europäischen Völkern‘ war das in-Ketten-le-gen nur noch eine Metapher.

Die Kriegsgefangenen hatten, sobald sie vom Kriegstheater weggeschafft worden waren, eine gesicherte Grundversorgung und wurden selten zu Zwangsarbeit eingesetzt. Schon lange bevor das Internationale Rote Kreuz Kriegsgefangenenlager inspizierte, beaufsichtigten für neutral erklärte Militärbeamte und Lieferanten der eigenen Seite die Haftbedingungen der Gefangenen. Verstieß ein Überwinder zu deutlich gegen verschiedene existierende Normen, konnte dies zu einem diplomatischen Vorfall oder einem Medienskandal führen. Es war außerdem sehr wahrscheinlich, dass die Gefangenen, wenn nicht sofort, so doch nach Monaten oder ein paar Jahren durch einen Gefangenenaustausch freikommen würden.

Hinzu kommt der Aspekt, der aus der Respektive nicht auf den ersten Blick als humanitäre Leistung erkannt wird, der aber den Zeitgenoss:innen ungemein wichtig war: Die für die Ständegesellschaft so wichtige Distinktion wurde meist erfolgreich aufrechterhalten. In Ketten geschlagene Könige gab es nicht. Das sollte Europa erst wieder mit der Gefangenschaft Napoleons erleben.

Humanitäre Fortschritte konnten Zeitgenoss:innen besonders grell anhand des Abgleichs mit den anders ausgeprägten Kriegskulturen des Altertums und verschiedener außereuropäischer Völker aufzeigen, deren innere Logiken dabei ausgeklammert wurden. Wichtig, vielleicht sogar entscheidend, war außerdem, dass in Sachen Gefangenschaft die dunklen Seiten der europäischen Kriegspraktiken schnell in Vergessenheit gerieten und exemplarische Wohltaten bereits zeitgenössisch sehr viel intensiver erinnert wurden.

Diese humanitären Fortschritte erweisen sich bei näherer Betrachtung jedoch gleich in dreierlei Hinsicht als janusköpfig:

1. Der funktionierende Kreislauf der Kriegsgefangenschaft mit dem häufigen Gefangenenaustausch half, den Krieg fortzusetzen. Tausende Soldaten durchliefen die Gefangenschaft, wurden als Rückkehrer neuformiert, wiederbewaffnet und dann direkt in den nächsten Kampfeinsatz geschickt. In Extremfällen, besonders zwischen Alliierten und Franzosen ab Mai 1760, standen die Gefangenen nach

10 Tagen wieder beim Gewehr.⁶³ Dieser Kreislauf machte den Krieg erträglicher und verlängerte ihn. Die Kriegsparteien mussten sich nicht dauerhaft mit hohen Kosten des Unterhalts und der Unterbringung, Gefangenenaufständen und überbevölkerten improvisierten Gefängnissen herumschlagen. Sie konnten sich auf die Schlachten, Belagerungen und Scharmützel – auf die prestigeträchtigen Seiten der Kriegsführung – fokussieren.

2. Viele Menschen, die im Siebenjährigen Krieg kämpften, erhielten den Kriegsgefangenenstatus gar nicht zugebilligt. Dazu zählten aufständische Sklaven oder zur Bewachung von Grenzen aufgebotene, bewaffnete Bauern. Die selbst zugeschriebene höhere Zivilisationsstufe der europäischen Kriegsbräuche konnte stattdessen sogar zur Legitimierung von Gewalt gegenüber

den Anderen – also ethnischen Gewaltakteuren wie etwa Kosaken und Kroaten in Europa sowie Afrikanern, Native Americans und Indern in den Kolonien – genutzt werden. Der Siebenjährige Krieg war sicherlich eine Zeit, in der es zu einer Verdichtung von Nachrichten über den grausamen Umgang von nichteuropäischen, barbarischen oder halbzivilisierten Völkern mit Kriegsgefangenen kam. Diese Menschen befanden sich aus europäischer Perspektive beim Umgang mit Kriegsgefangenen auf der Entwicklungsstufe des Altertums. Die diesem Gedanken im Hinblick auf die der weiteren kolonialen Ge-

schichte innewohnende Problematik ist evident.

3. Großmut, Gerechtigkeit, Politesse und Humanität gegenüber Kriegsgefangenen waren unter Europäern Waffen im Kampf um die Deutungshoheit im Krieg. Die Kriegsparteien beanspruchten aufgrund ihrer Freundlichkeiten und Höflichkeiten gegenüber Gefangenen den Anspruch auf einen moralischen Sieg. Dieser „humanitäre Patriotismus“ ging Hand in Hand mit einer Vielzahl von Vorwürfen gegenüber den verfeindeten Fürstentümern – vom Rechtsbruch über das Zivilisationsdefizit bis hin zur Barbarei. Der humanitäre Wettbewerb zwischen den Kriegsparteien konnte sich positiv auf die Haftbedingungen der Gefangenen auswirken, wenn er sich in einer Spirale des ‚sich in Höflichkeiten überbieten‘ manifestierte. Umgekehrt konnten auch Vorwürfe auf Vorwürfe prallen: Die Folge war ein Scheitern der Kommunikation und ein Abgleiten in eine Spirale der Repressalien. Das war besonders bei Österreich und Preußen der Fall. Hier wurde der Kampf um moralische Überlegenheit auf Kosten von Gefangenen ausgetragen. ■

Die Kriegsgefangenen hatten eine gesicherte Grundversorgung und wurden selten zu Zwangsarbeit eingesetzt. Schon lange bevor das Internationale Rote Kreuz Kriegsgefangenenlager inspizierte, beaufsichtigten für neutral erklärte Militärbeamte die Haftbedingungen der Gefangenen.

63 Staats- und gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten Nr. 53, Freitag, 3. April 1761 (Hannover, den 31 März): „Die Truppen, welche in der Affaire vom 21sten dieses bey Stangerode in die Französische Gefangenschaft gerathen, sind bereits wieder ausgewechselt, und mit Gewehr von neuem versehen worden.“

„was folgt denn natürlicher, als daß Krieg, Hunger und Pestilenz [...] gewöhnliche unzertrennliche Gefährten sind?“

Militärmedizin, öffentliche Gesundheit und die Angst vor ansteckenden Krankheiten zur Zeit des Siebenjährigen Krieges
von Sebastian Pranghofer

Im Januar 1763 stellte Johann Christoph Stockhausen (1725–1784), Direktor des Lüneburger Johanneums, anlässlich des Endes des Siebenjährigen Krieges fest: „Der Krieg, man mag ihn betrachten von welcher Seite man will, ist immer ein Zerstörer der Menschen. Er ist es nicht nur unmittelbar, sondern auch mittelbar.“ Was als allgemein gültige Mahnung, nicht zuletzt angesichts der aktuellen Lage in der Ukraine, gelten mag, stammt aus der Einladung zu einer Friedensfeier anlässlich des Endes des Siebenjährigen Krieges. Für das Thema Medizin, Krankheit und Krieg waren Stockhausens weitere Ausführungen in seiner Friedensrede zu den mittelbaren Folgen des Krieges besonders relevant. Unter anderem berichtete er von den hohen Verlusten durch ansteckende Krankheiten und Seuchen, die vor allem von den Militärlazaretten ausgingen. In Lüneburg hatten besonders im Jahr 1758 Fleckfieber und andere ansteckende Krankheiten gewütet, zahlreichen Menschen das Leben gekostet und die Stadt traumatisiert hinterlassen.

Stockhausens Ausführungen zeigen, wie sehr die Zeitgenossen die Gefahr des kriegsbedingten Ausbruchs ansteckender Krankheiten als existentielle Bedrohung wahrnahmen. Dieses Beispiel verdeutlicht zentrale Merkmale der Wahrnehmung von und des Umgangs mit ansteckenden Krankheiten im Krieg während der Frühen Neuzeit: So sahen die Menschen in der Frühen Neuzeit einen selbstverständlichen

Zusammenhang zwischen dem Auftreten ansteckender Krankheiten und Krieg. Sie betrachteten den Krieg mithin als unmittelbare Bedrohung für die öffentliche Gesundheit. Es gab Infrastruktur zur medizinischen Versorgung, zum Beispiel Lazarette, und vor allem die städtische Obrigkeit bemühte sich durch Hygienemaßnahmen die Ausbreitung ansteckender Krankheiten zu verhindern. Es konnte also der Bedrohung durch an-



Dr. Sebastian Pranghofer, Wiss. Mitarbeiter an der Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek Hannover

Vertiefung des Themas von Seite 28–44

Der Siebenjährige Krieg (1756–1763)

steckende Krankheiten im Krieg gezielt therapeutisch wie präventiv begegnet werden.

Allerdings gilt es, diese Maßnahmen im Kontext der zeitgenössischen Medizin und des gesellschaftlichen Umgangs mit ansteckenden Krankheiten zu betrachten. Dabei stellte der Krieg frühneuzeitliche Gesellschaften vor besondere Herausforderungen, trug aber auch dazu bei, langfristig Vorstellungen von Ausbreitung und Verlauf ansteckender Krankheiten zu verändern. Der Fokus liegt daher im Folgenden auf zwei Fragen: Erstens, welche spezifischen Vorstellungen von Morbidität und Mortalität im Krieg bildeten sich unter dem Eindruck einer sich immer stärker quantifizierenden Militärmedizin heraus? – Und zweitens, welche Möglichkeiten gab es vor allem im städtischen Kontext für verschiedene Akteure wie Militär, landesherrliche und lokale Obrigkeit sowie die Bevölkerung, mit der Gefahr durch ansteckende Krankheiten in Kriegszeiten umzugehen?

Dabei bleiben mit Sicherheit andere Aspekte außen vor. Auf die Erfahrung von Krankheit und Verwundung durch unmittelbar davon betroffene Soldaten etwa wird nur am Rande eingegangen. Zunächst aber soll ein kurzer Überblick über die Grundlagen des Militärmedizinwesens und die globale Dimension von Krankheit und Krieg zur Zeit des Siebenjährigen Krieges gegeben werden. Anschließend werde ich mich dem medizinischen Blick auf Morbidität und Mortalität befassen, bevor ich den konkreten Umgang mit der Seuchengefahr während des Siebenjährigen Krieges in den Blick nehme.

Strukturen und Institutionen

Seit den 1990er Jahren erhielt der Zusammenhang von Militär, Medizin, Krankheit und Krieg in der historischen

Forschung größere Aufmerksamkeit. Vor allem die angelsächsische Sozial- und Kulturgeschichte der Medizin legte in erster Linie zum britischen und französischen Militär Arbeiten vor, die es erlauben, eine vergleichende Perspektive einzunehmen. Folgende Ergebnisse lassen sich zur Genese und Institutionalisierung des Militärmedizinwesens in der Frühen Neuzeit knapp zusammenfassen. Erste Hinweise auf eine geregelte Versorgung kranker und verwundeter Soldaten

lassen sich im späten Mittelalter in Form von Medizinkassen finden. Daraus wurde die Versorgung kranker und verwundeter Soldaten durch Chirurgen und auch in städtischen Hospitälern finanziert.

Zweitens sind feste Einrichtungen des Sanitätswesens seit dem späten 16. Jahrhundert in Flandern nachweisbar. Seither verfügten europäische Armeen über eigene Feldlazarette. Drittens wurde das Militärmedizinwesen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts integraler Bestandteil dauerhafter militärischer Infrastrukturen. Beispiele dafür sind die großen Invalidenhospitäler, die zuerst in Paris und Greenwich entstanden.

Jeder Krieg stellte frühneuzeitliche Gesellschaften vor besondere Herausforderungen, trug aber auch dazu bei, langfristig Vorstellungen von Ausbreitung und Verlauf ansteckender Krankheiten zu verändern.

Viertens bestand eine enge Verflechtung zwischen ziviler und militärischer Gesundheitsversorgung. Ärzte und Chirurgen in landesherrlichen Diensten waren im Krieg für die Organisation des Sanitätswesens verantwortlich. Für viele Chirurgen war der Dienst in Feldlazaretten und als Feldscherer fester Bestandteil ihres Karriereweges, bevor sie sich niederlassen konnten. Fünftens wurde schließlich vor allem in Großbritannien die Frage nach dem Umgang mit kranken und verwundeten Soldaten

im Verlauf des 18. Jahrhunderts immer mehr zum Gegenstand der öffentlichen politischen Auseinandersetzung. Der kranke oder verwundete soldatische Körper wurde außerdem zu einer statistischen Größe, die bei Verlustrechnungen eingepreist wurde.

Die Zeit des Siebenjährigen Krieges stellte in diesem Zusammenhang einen Wendepunkt dar. In der Medizin wurden klarere und evidenzbasierte Vorstellungen vom Zusammenhang von Krankheit und Krieg formuliert, während das Militär, vor allem seine Verwaltung, immer ausgefeiltere administrative Werkzeuge entwickelte und Daten über die Militärbevölkerung sammelte. Dies hatte

Weiterführende Literatur

Krankheit und Krieg, Militär und Medizin in der Frühen Neuzeit sind mittlerweile ein etabliertes Forschungsfeld der Sozial- und Kulturgeschichte. Einen allgemeinen Überblick zur Forschungsliteratur zu Medizin, Militär und Staat in der Frühen Neuzeit gibt Sebastian Pranghofer in: *The Early Modern Military Medical Complex. The Wider Context of the Relationship Between Military, Medicine and the State* im *Canadian Journal of History* (Band 51, 2016, S. 451–472).

Für den Siebenjährigen Krieg – mit einem Fokus auf Großbritannien, jedoch in globaler Perspektive – ist Erica Charters Buch *Disease, War and the Imperial State. The Welfare of the British Armed Forces during the Seven Years' War* (Chicago und London, 2014) einschlägig.

Mit Krankheit und Krieg im Siebenjährigen Krieg in Nordwestdeutschland befasst sich detailliert ein Aufsatz von Sebastian Pranghofer, der teilweise Grundlage des vorliegenden Beitrages ist: *Der Umgang mit Krankheit und*

Seuchengefahr im Kriegsalltag in Nordwestdeutschland, 1757–1763. Er ist in einem von Nikolas Funke, Gundula Gahlen und Ulrike Ludwig herausgegebenen Sammelband erschienen: *Krank vom Krieg. Umgangsweisen und kulturelle Deutungsmuster von der Antike bis in die Moderne* (Frankfurt und New York, 2022, dort S. 105–133). Dieser Sammelband widmet sich in epochenübergreifender Perspektive dem Zusammenhang von Krankheit und Krieg.

Die Zahlen zu Verlusten in Kriegen durch Kampfhandlungen und Seuchen sind höchst problematisch. Das zeigt sich auch im derzeitigen Krieg Russlands gegen die Ukraine und den Angaben zu Verlusten der Kriegsparteien. Solche Angaben haben immer eine propagandistisch-politische Funktion. Für das 18. Jahrhundert kommt hinzu, dass Aufzeichnungen und Überlieferung äußerst lückenhaft sind. Wichtig für die Frage nach Kriegsverlusten durch Seuchen ist neben der oben erwähnten Studie von Boris Ulanis eine Arbeit von Matthew R. Smallman-Ray-

nor und Andrew David Cliff: *War Epidemics. An Historical Geography of Infectious Diseases in Military Conflict and Civil Strife, 1850–2000* (Oxford 2004).

Mit Methoden und Funktion der statistischen Erfassung von Kriegsverlusten im 18. Jahrhundert befasst sich Sebastian Pranghofer in *States of Healing in Early Modern Germany. Military Health Care and the Management of Manpower*. Der Aufsatz erschien in *Accounting for Health. Calculation, Paperwork and Medicine, 1500–2000*, herausgegeben von Axel C. Hüntelmann und Oliver Falk (Manchester 2021, dort S. 283–304).

Spezifisch zum Siebenjährigen Krieg und mit Blick auf Großbritannien und Frankreich widmet sich ähnlichen Fragen Erica Charters in *Empires and Manpower. „Soldaten zählen“ im Siebenjährigen Krieg*. Ihr Aufsatz erschien in: *Der Siebenjährige Krieg 1756–763. Mikro- und Makroperspektiven*, herausgegeben von Marian Füssel (Berlin und Boston 2021, darin S. 59–73).

aber zunächst kaum unmittelbare Auswirkungen auf die Einrichtungen zur Versorgung von kranken und verwundeten Soldaten.

In den meisten Armeen der Frühen Neuzeit wurden die Soldaten seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts durch Kompaniefeldscherer und Regimentschirurgen sowie Stadt- und Garnisonsärzte medizinisch versorgt. Kranke und Verwundete wurden in der Regel in ihren Quartieren behandelt und Soldaten, die nicht vor Ort waren, bekamen ihre Behandlungskosten aus der Medizinalkasse ihres Regiments erstattet. Ähnliche Arrangements bestanden auf den Schiffen der Kriegsmarine, deren Flotten unter Umständen durch eigene Lazarettschiffe begleitet wurden.

Auf Feldzügen wurde dieses System routinemäßig um temporäre Feldhospitäler erweitert. Das Personal für diese Hospitäler rekrutierte sich aus Leib- und Hofärzten und -chirurgen, den Amtsärzten und -chirurgen sowie den Feldscherern sowie angeworbenen Chirurgengesellen. Als Pflegepersonal dienten neben Soldatenfrauen und -witwen lokal angeworbene Tagelöhner und manchmal auch invalide Soldaten. Die Hospitäler konnten als Hauptlazarette an festen Orten eingerichtet werden – oft zusammen mit Magazinen und der Feldbäckerei – oder als fliegende Lazarette der Armee folgen. Spezielle Lazarettgebäude gab es in der Regel nicht. Schlösser und Kirchen wurden genauso genutzt wie Privathäuser oder Scheunen. So gesehen manifestierten sich Militärlazarette nicht in einer spezifischen Architektur, sondern in erster Linie in den in den Akten überlieferten administrativen Praktiken.

Globale Herausforderungen

Betrachtet man den Siebenjährigen Krieg militärisch und politisch als Konflikt mit globaler Dimension, so trifft das auch auf Kriegskrankheiten, Morbidität und Mortalität zu. An dieser Stelle nur ein paar kurze Hinweise. Auf dem europäischen Kriegsschauplatz galten den Ärzten und Chirurgen die altbekannten Kriegskrankheiten, vor allem unterschiedliche Arten von Fiebern wie Fleckfieber oder Wechselfieber – also Malaria –, als große Gefahr für die Gesundheit der Armeen. Außerdem fürchtete man die Ruhr als besondere Herausforderung für das Militärmedizinwesen mit ihrer hohen Ansteckungsgefahr und besonderen Anforderungen an die Hygiene in Lagern und Lazaretten.

Auf den Kriegsschauplätzen in Übersee kamen zu den aus Europa bekannten Krankheiten fremde Erreger wie das Gelbfieber hinzu, gegen das die europäischen Soldaten kaum über Abwehrkräfte verfügten, was mitunter große Verluste zur Folge hatte. In der Karibik begann die Royal Navy seit dem Österreichischen Erbfolgekrieg auch aus diesem Grund, ihre Lazarett-Infrastruktur systematisch auszubauen. Zunächst auf Jamaika, später auf Antigua und anderen Karibikinseln unter britischer Kontrolle entstanden Hospitäler nach dem Vorbild der Hospitäler in Greenwich und Portsmouth.

Diese Zweckbauten dienten der dauerhaften Versorgung der kranken und verwundeten britischen Seeleute und halfen, die Verluste der britischen Marine in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts signifikant zu senken. In

Nordamerika wiederum hatten die regulären britischen und französischen Truppen während des Siebenjährigen Krieges häufig auch unter Mangelerscheinungen zu leiden. So verloren zum Beispiel zwar 58 britische Soldaten ihr Leben in der Schlacht um Quebec im September 1759, allerdings starben fast zehnmal so viele im folgenden Winter, viele an Skorbut.

Umgekehrt hatte der Krieg in den Kolonien auch massive Auswirkungen auf die Gesundheit vor allem indigener Populationen. So hatten die aus Europa eingeschleppten Pocken großen Einfluss auf Morbidität, Mortalität und Moral im Krieg in Nordamerika. Während ein Großteil der Soldaten aus England über einen hohen Grad an Immunität gegen Pocken besessen haben dürfte, waren die nordamerikanischen Rekruten deutlich schlechter gegen eine Infektion geschützt. Entsprechend groß war die Angst unter ihnen vor einer Epidemie. Viel stärker noch aber war die indigene Bevölkerung betroffen. Weitgehend ohne Immunschutz war sie der Krankheit ausgeliefert. Die Annahme aber, dass das britische Militär Pocken im Siebenjährigen Krieg systematisch als biologische Waffe einsetzte, ist umstritten. In jedem Fall aber hatte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Verbreitung der Pocken im Zuge der kolonialen Expansion in Nordamerika katastrophale Folgen für die indigene Bevölkerung. Von den Europäern wurde die von der Ausbreitung der Pocken beförderte Zersetzung indigener Kultur und politischer-militärischer Handlungsfähigkeit systematisch im Sinne ihrer kolonialen Interessen ausgenutzt.

Morbidität und Mortalität im Siebenjährigen Krieg

Während sich das Leid, das Krankheit und Krieg mit sich brachte, kaum beziffern und nicht in Zahlen ausdrücken lässt, wurden die Soldaten und ihr körperlicher Zustand in der Frühen Neuzeit zum unmittelbaren Gegenstand administrativer Praktiken. Um dieses Humankapital zu managen, wurde auf Werkzeuge aus der Buchführung sowie der Regiments- und Lazarettökonomie zurückgegriffen. Listen, Tabellen und Rechnungen wurden ursprünglich angelegt um die Zahl der Soldaten zu erfassen und die Kosten für ihre Bezahlung, Verpflegung, Transport und Ersatz zu berechnen.

Es ist nun naheliegend zu erwarten, dass auf Grundlage der erhobenen Daten halbwegs belastbare Aussagen über die Verluste der Armeen zu treffen wären. Dies ist aber mitnichten der Fall. Zum einen ist die Überlieferung lückenhaft, das heißt, komplette Zahlenreihen über einen längeren Zeitraum zu Verlusten und Krankenstand sind selten. Zudem sind die überlieferten Daten nicht sauber,

In Nordamerika hatten die Truppen während des Siebenjährigen Krieges häufig unter Mangelerscheinungen zu leiden. So verloren nur 58 britische Soldaten ihr Leben in der Schlacht um Quebec im September 1759, allerdings starben fast zehnmal so viele im folgenden Winter, viele an Skorbut.

das heißt, es gibt Lücken und die Daten sind fehlerhaft. Es gibt aber auch Ausnahmen. Aus dem Österreichischen Erbfolgekrieg etwa sind Zusammenstellungen von Monatslisten erhalten, die über den Stand und die Verluste der hannoverschen Regimenter in den Niederlanden Auskunft geben. In ihnen wurden der Ist-Stand, Krankenstand und Verluste angegeben und nach Regimentern erfasst. Aber auch hier handelt es sich um aggregierte Daten, deren Erhebungsgrundlage unklar ist. Außerdem sind die Daten fehlerhaft: Addiert man zum Beispiel die Verluste durch Kranke, Gestorbene, Deserteure und Abgänge, entspricht die Summe abzüglich der neu Angeworbenen nicht der Zahl des fehlenden Personals. Ebenso ist nicht deutlich, worauf sich die Kategorien genau beziehen. So liegt es zwar nahe, dass mit „Gestorbene“ jene in den Lazaretten gemeint sind, was sich aber genau hinter den „Abgängen“ verbarg, bleibt unklar.

Dennoch lassen sich auf Grundlage der Daten einige allgemeinere Beobachtungen machen. So lag die Morbidität von Juli 1744 bis April 1748 im Schnitt bei 6,3 %, mit 9,7 % aber deutlich höher im Kriegsjahr 1745, in dem die hannoverschen Regimenter verstärkt in Kampfhandlungen verwickelt waren und unter anderem in der Schlacht bei Fontenoy im Mai 1745 zum Teil schwere Verluste hinnehmen mussten. Was sich an den vorliegenden Daten ebenso ablesen lässt, sind Trends bei der Morbidität und Mortalität und vor allem die Auswirkungen einzelner Kriegsereignisse.

Bemerkenswert ist an den eben vorgestellten Zahlen, dass sie kaum mit den Zahlen vergleichbar sind, die für den Siebenjährigen Krieg bekannt sind. Die folgenden Zahlen stammen aus der immer noch viel zitierten Arbeit von Boris Ulanis zur *Bilanz der Kriege* (Berlin, 1965) in Europa seit dem 17. Jahrhundert. Darin wertete er in den 1960er Jahren in einer Metastudie die ältere demographische und vor allem militärgeschichtliche Forschung zu Menschenverlusten aus. Für den Siebenjährigen Krieg gab er als Gesamtverluste der Armeen auf dem europäischen Kriegsschauplatz 550.000 Soldaten und Offiziere an.

Für die österreichische Armee schlüsselte er die Zahlen weiter auf und gab die Verteilung auf Gefallene mit 26 % an, weitere 15 % seien an Verwundungen gestorben und die Mehrheit von 59 % an Krankheiten verstorben. Allerdings stehen diese Zahlen im Widerspruch zu anderen Zahlen, die Ulanis nannte, wenn er an anderer Stelle die Mortalität in Bezug auf Krankheiten

bei den österreichischen und preußischen Armeen mit 80 % angab. Was aber unstrittig sein dürfte – und das galt zumindest bis zum amerikanischen Bürgerkrieg – ist, dass in den Kriegen der Frühen Neuzeit weit weniger Soldaten

im Kampf getötet wurden oder an ihren Verwundungen starben als an Krankheiten.

Der ärztliche Blick

Dies wurde besonders in den Feldlazaretten deutlich. Dort wurden auch auf unterschiedlichste Weise Daten über die Patienten gesammelt. Allerdings ist diese Überlieferung noch dürftiger und bruchstückhafter als die der Kriegskanzleien. Für die preußische Armee aber sind Daten überliefert, nach denen die Mortalität in den schlesischen Lazaretten im Siebenjährigen Krieg bei 19,4 % lag. In den Feldlazaretten konnte die Datenerhebung auf traditionellen ärztlichen Aufzeichnungspraktiken beruhen, wie Patientenjournalen und Fallgeschichten, die in Publikationen wie den Sammlungen von Fallgeschichten führender preußischer Feldärzte und -chirurgen nach dem Siebenjährigen Krieg einfließen oder in medizinischen Zeitschriften veröffentlicht wurden.

Eine andere Form der Datenerhebung stellen die Krankenjournale dar, die in den Krankensälen der Feldlazarette geführt wurden. Sie dienten dazu, die von unterschiedlichem Personal vorgenommenen Diagnosen, Therapien und Krankheitsverläufe kontinuierlich zu dokumentieren. Derartige Journale wurden in der Berliner Charité, die zugleich Ausbildungsklinik für preußische Feldchirurgen war, bereits im frühen 18. Jahrhundert eingeführt.

Bereits im Österreichischen Erbfolgekrieg wurden solche Daten und die der Militärverwaltung von Ärzten genutzt, um grundlegende Überlegungen zum Zusammenhang von Krankheit und Krieg anzustellen. In seinen sehr einflussreichen *Beobachtungen zu den Krankheiten einer Armee* (deutsch Ausgabe von 1754) aus dem Österreichischen Erbfolgekrieg erhob der britische Generalfeldmedicus John Pringle den Anspruch, auf Grundlage empirischer Beobachtungen berechnen zu können, „[...] auf wieviel Leute man sich zu verschiedenen Zeiten des Jahres zum Dienst verlassen könne.“ Pringle führte den allgemeinen Gesundheitszustand der Soldaten auf äußere Umwelteinflüsse und die *sex res non naturales* zurück, also Licht und Luft, Nahrung, Bewegung und Ruhe, Schlaf und Wachsein, Ausscheidungen und die, wie es hieß, „Anregungen des Gemüts“.

Pringles Ätiologie war somit tief in den humoralpathologischen Vorstellungen der in den antiken Traditionen stehenden europäischen Medizin verwurzelt. Pringle machte in diesem Zusammenhang nicht nur Angaben zum relativen Krankenstand einer Armee auf Grundlage der monatlichen Rapporte, sondern setzte sie auch in eine

In Preußen wurden im Siebenjährigen Krieg routinemäßig Rapporte aus den Feldlazaretten eingereicht. In tabellarischer Form gaben diese Berichte einen Überblick über die Zahl der Patienten, unterschieden nach Offizieren und Gemeinen.

So lag die Morbidität, die Sterblichkeitsrate, der Soldaten aus dem Kurfürstentum Hannover von Juli 1744 bis April 1748 im Schnitt bei 6,3 %, mit 9,7 % aber deutlich höher im Kriegsjahr 1745, in dem die hannoverschen Regimenter verstärkt in Kampfhandlungen verwickelt waren.

statistische Beziehung zu spezifischen Umweltfaktoren – hier jahreszeitlich bedingte klimatische Verhältnisse – und machte Angaben zu den typischen Konjunkturen der Morbidität während eines bestimmten Feldzuges.

Für Preußen lässt sich ebenfalls zeigen, wie ursprünglich ökonomisch motivierte Praktiken den Blick von Ärzten auf die Morbidität in der Armee veränderten. So wurden in Preußen im Siebenjährigen Krieg routinemäßig Rapporte aus den Feldlazaretten eingereicht. In tabellarischer Form gaben diese Berichte einen Überblick über die Zahl der Patienten, unterschieden nach Offizieren und Gemeinen, zu Beginn und am Ende des Berichtszeitraums und dazwischen die Anzahl der Rekonvaleszenten, Invaliden und Verstorbenen. Solchen Rapporten waren in der Regel Berichte beigefügt, in denen der Generalfeldmedicus oder der Hospitaldirektor über außergewöhnliche Vorfälle im Lazarett informierten, Personalfragen diskutierten und die Entwicklung der Morbidität und Mortalität kommentierten.

Im Begleitschreiben zu einem Rapport aus dem Torgau vom November 1760 zum Beispiel informierte der preußische Generalfeldmedicus Christian Andreas Cothenius (1708–1789) nicht nur über die auf Grund der verbesserten Verhältnisse im Lazarett gestiegenen Rekonvaleszentenrate. Er prognostizierte außerdem vor dem Hintergrund seiner Beobachtungen, dass er im kommenden Monat in der Lage sein werde, weitere 2500 Verwundete und innerhalb der darauffolgenden drei Monate noch einmal 1500 Verwundete als Rekonvaleszenten zurück zur Armee zu schicken. Darüber hinaus gab er an, 650 Kranke in den kommenden zwei Monaten als Rekonvaleszenten entlassen zu können.

Cothenius stellte zwar keine Korrelation zwischen dem Gesundheitszustand der Patienten und ihrer Behandlung mit Morbiditäts- und Mortalitätsraten her. Allerdings benutzte er die Daten und seine Beobachtungen im Feldlazarett sehr wohl, um auf ihrer Grundlage Vorhersagen über die zukünftig zu erwartenden Rekonvaleszenzzahlen zu treffen.

Pringle und Cothenius richteten einen quantifizierenden Blick auf den Körper und lenkten den Fokus weg vom individuellen Körper hin zu größeren Patientengruppen. Hier zeichnet sich eine wesentliche Verschiebung ab, wenn sich Mitte des 18. Jahrhunderts die Medizin quantifizierende Praktiken aus der Körperökonomie von Militär und Militärverwaltung aneignete. Und diese Verschiebung bestätigt die Befunde, die die „Geburt der Statistik“ ins 18. Jahrhundert datieren.

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts entwickelten die Ärzte und Chirurgen in den Feldlazaretten einen Blick auf die Lazarettbevölkerung, der diese zu einer statistischen und damit dynamischen Größe machte, deren Veränderung potentiell Rückschlüsse auf den körperlichen Zustand der Armee genauso zuließ wie die mögliche Einflussnahme

darauf durch gezielte Anwendung von Behandlungsmethoden und Präventivmaßnahmen. Dass eine derartige Sichtweise allerdings Mitte des 18. Jahrhunderts noch keineswegs handlungsleitend im Sinn einer evidenzbasierten Medizin war, wird am folgenden Beispiel des Umgangs mit der Gefahr der Ausbreitung ansteckender Krankheiten im Siebenjährigen Krieg in Nordwestdeutschland deutlich.

Die „Kriegsseuchen“ und das staatliche Gesundheitswesen

Angesichts des Kriegsverlaufs in den Jahren 1757/58 ist es nicht überraschend, dass Nordwestdeutschland vor allem 1758 von kriegsbedingten Epidemien betroffen war. Seit dem Spätsommer 1757 bis zum Herbst 1758 fanden im Kurfürstentum Hannover Truppenbewegungen in großem Umfang statt. In deren Verlauf berichten die Quellen vom Ausbruch sogenannter „Fleckfieber“ und „hitziger Fieber“. Die am stärksten betroffenen Gebiete lagen entlang der Weser, der wichtigsten Versorgungslinie und in der Lüneburger Heide, unter anderem auch in den von mehrfachen Durchzügen und Einquartierungen betroffenen Städten Lüneburg, Uelzen und Celle. Dies zeigte sich deutlich im natürlichen Überschuss der Bevölkerung, der in Lüneburg, Uelzen und Celle im Seuchenzahl 1758 deutlich stärker negativ ausgeprägt war als in anderen Krisenjahren.

Allerdings muss hier einschränkend hinzugefügt werden, dass die Auswirkungen des Krieges punktuell und eher durch die spezifischen Bedingungen vor Ort wohl zu erklären sind. So unterschied sich der natürliche Überschuss im Wendland 1758 nicht von anderen, durch Missernten und Konjunkturkrisen verursachten, Krisenjahren in den späten 1760er und in den 1770er Jahren. Hier zeigte sich die generelle Vulnerabilität vorindustrieller Populationen am natürlichen Plafond.

In jedem Fall waren den Zeitgenossen die akuten epidemiologischen Auswirkungen des Krieges klar. So hatten die in Hannover erscheinenden *Nützlichen Nachrichten* bereits im März 1758 unter dem Eindruck der Auswirkungen des Krieges auf das Kurfürstentum Hannover ihren Lesern die Frage gestellt, wie das Einhergehen von Krankheit und Krieg zu erklären sei und welche Gegenmaßnahmen getroffen werden könnten. In einer Antwort vom 28. April 1758 erläuterte ein anonymes Autor, vermutlich ein Arzt, worin die Ursachen für das Einhergehen von Krankheit und Krieg lägen und was die geeignetsten Maßnahmen wären, den Ausbruch dieser „Kriegsseuchen“ zu verhindern oder zumindest einzudämmen.

Mit Blick auf mögliche Präventivmaßnahmen zur Verhinderung der Ausbreitung ansteckender Krankheiten schlug er vor, besonders auf Reinlichkeit auf den Straßen, in den Quartieren und Lazaretten zu achten, in den Lazaretten Kranke und Verwundete strikt zu trennen, die Krankensäle regelmäßig zu Lüften und zu räuchern sowie

Bereits im Österreichischen Erbfolgekrieg in den frühen 40er-Jahren wurden Daten aus Feldlazaretten und solche der Militärverwaltung von Ärzten genutzt, um grundlegende Überlegungen zum Zusammenhang von Krankheit und Krieg anzustellen.

auf die persönliche Hygiene und gesunde Ernährung der Soldaten zu achten.

Als sich Daniel Philipp Rosenbach (1691–1760), Stadtarzt von Hannoversch Münden, mit seinem Entwurf für eine Hospitalordnung 1759 an die Kriegskanzlei in Hannover wandte, schlug er ähnliche Maßnahmen vor. Außerdem teilte er die Patienten in drei Klassen ein: jene, die an ansteckenden Krankheiten litten, jene die von sogenannten „gemeinen Fiebern“ befallen waren und Verwundete. Da er eine Ansteckung durch „[...]“ ausdünstung der bösen Luft und giftigen miasmatum [...]“ befürchtete, empfahl er die getrennte Unterbringung der Patienten in frei stehenden Gebäuden am Stadtrand, damit „[...]“ die aus jenem dringenden vapores gravolentes und die foetores der Nachbarn nicht einen Schaden und eckel, noch morbos epidemicos veruhrsachen und nach sich zieen mögen.“

Diese Sicht auf den Zusammenhang von Krieg und Epidemien wurde über Ärztekreise hinaus weit geteilt und war in der hippokratisch geprägten westlichen medizinischen Tradition verwurzelt. Humoralpathologie und Miasmenlehre machten Präventionsmaßnahmen plausibel, die auf persönlicher und öffentlicher Hygiene, Diätetik und im Zweifel Quarantänemaßnahmen basierten. In einem ähnlichen Rahmen bewegte sich das staatliche Gesundheitswesen.

Sowohl für den Landesherrn als auch die Obrigkeiten vor Ort stellte die epidemiologische Dimension des Krieges ein Problem dar. So erließ die Regierung in Hannover bereits am 6. Oktober 1757 eine Verordnung zur Reinigung der Häuser, Gassen und Hospitäler, die am 30. März 1758 erneuert wurde, unmittelbar nachdem die französische Armee das Kurfürstentum verlassen hatte. Bei der Umsetzung hatte die Obrigkeit vor Ort einen gewissen Spielraum, und in Nienburg etwa führte der Rat im April 1758 eine regelmäßige Müllabfuhr ein und beauftragte den Stadtsyndikus dafür zu sorgen, dass Straßen und Häuser regelmäßig geräuchert wurden. Außerdem sollte er auf die Hygiene in den Quartieren achten, vor allem dort, wo Kranke untergebracht waren. Bestattungen in Massengräbern wurden untersagt, da diese „[...]“ abscheulichen Gestanck veruhrsachten und die Luft inficiren konnten.“

Militärlazarette im städtischen Raum

Besonderes Augenmerk galt mit Blick auf die öffentliche Gesundheit den Lazaretten. Sie waren die wichtigsten Einrichtungen zur Versorgung von Kranken und Verwundeten im Krieg. Hauptlazarette wurden im Siebenjährigen Krieg an zentralen Versorgungsorten eingerichtet. Dazu gehörten in Nordwestdeutschland Münster, Osnabrück und Nienburg. Fliegende Lazarette folgten der Armee im Feld. Wie die Präsenz solcher Lazarette sich vor Ort auswirkte und welche Folgen sie für die Wahrnehmung von und den Umgang mit der Gefahr der Ausbreitung ansteckender Krankheiten hatte, möchte ich abschließend kurz am Bei-

spiel Hamelns in den Jahren 1757 bis 1759 verdeutlichen.

Hamelns war neben Nienburg, Harburg und Göttingen eine der wichtigen kurhannoverschen Landesfestungen. Seit dem späten 17. Jahrhundert war dort eine Garnison stationiert und zu ihrer Unterbringung Kasernengebäude errichtet worden. Im Siebenjährigen Krieg wurden die öffentlichen Gebäude am Markt (Nikolaikirche, Rathaus, Neues Gebäude, Kommandantenhaus), das Gasthaus zur Sonne und die Baracken beim Münster im Südwesten und am Zehnthof im Nordwesten der Stadt mit Lazaretten belegt.

Ein erstes französisches Lazarett wurde Ende Juli 1757 nach der Schlacht bei Hastenbeck eingerichtet. Wie der Pastor der Münsterkirche Johann Daniel Gottlieb Herr berichtete, herrschten dort schlimme Zustände: „Das Sterben darin war außerordentlich und nur die allerwenigsten geneseten, sonderlich die in der Marktkirche lagen, daher sie zuletzt heraus und auf das Rahthaus geleet wurden.“

Glaubt man der älteren Stadtgeschichte Hamelns, dann starben dort bis Ende 1757 über 4000 Patienten, die auf dem Münsterkirchhof und vor dem Mühltor in Massengräbern bestattet wurden.

Die Größe des zum Teil zeitgleich bestehenden hannoverschen Lazaretts variierte im Laufe der Zeit und wuchs während des Jahres 1758 erheblich an. Geleitet wurde es durch den Stadtarzt von Hameln, Johannes Noréen und einen aus Hannover hinzu beordneten Stadtchirurgen, Ludwig Christian Lammersdorf.

Der Stadt gaben die Lazarette beständig Anlass zur Sorge, und so klagte der Rat der Stadt Hameln Ende Oktober 1758 einmal mehr sein Leid

der Regierung in Hannover: „So dann fürchten wir unß für ansteckende Kranckheiten, und haben dahero gesucht, daß die Krancke in die Casernen gebracht werden mögen, allwo die freye luft ihre genesung befordern, und das vorbey fließende Wasser die zur [...] forschleppung eines Contagii geneigte Unreinigkeiten abführen kann. Von blesirten ist hier nicht die Rede; Für diese ist genugsamer Raum in der Stadt [...]“

Anlass für die Bitte um eine Verlegung der an ansteckenden Krankheiten leidenden Patienten war aber nicht die unmittelbare Gefahr des Ausbruchs einer Seuche, sondern ein länger schwelender Streit mit dem Garnisonskommandanten, Generalleutnant Georg Friedrich Freudemann. Während das Militär die Lazarette in den zentralen Gebäuden um den Markt belassen wollte, bemühte sich die Stadt um eine Verlegung der Patienten in die Baracken am Zehnthof an den Stadtrand.

In diesem Streit um die Unterbringung des Lazaretts mutmaßte der Rat zu den Motiven des Militärs, dass die in den Baracken untergebrachten Offiziere nicht auf die komfortablen Quartiere und das ihnen dort kostenfrei zur Verfügung gestellte Feuerholz verzichten wollten. Die Stadt verwies darauf, dass die Unterbringung des Lazaretts aber eben nicht im Rahmen der Einquartierung zu Lasten der

Hameln war neben Nienburg, Harburg und Göttingen eine der wichtigsten kurhannoverschen Landesfestungen. Seit dem späten 17. Jahrhundert war dort eine Garnison stationiert und zu ihrer Unterbringung Kasernengebäude errichtet worden.

Stadt geschehen dürfe, sondern zu Lasten der Kriegskasse durch das Kommissariat organisiert werden müsste. Zugleich zeigte man sich kompromissbereit, indem die Stadt einwilligte, leicht verwundete Soldaten in das reguläre Quartier zu nehmen.

Dabei war die Sachlage eigentlich längst klar. Bereits am 18. Oktober 1758 hatte die Kriegskanzlei in Hannover nämlich im Sinne der Stadt entschieden, kranke und verwundete Soldaten zu trennen und die Kranken in die Kasernen zu verlegen. Auf die abermalige Beschwerde des Hamelner Rates hin sah sich die Kriegskanzlei gezwungen zu intervenieren und wies den Garnisonskommandanten an, zumindest die kranken und verwundeten Soldaten voneinander zu trennen und erstere in die Baracken am Stadtrand zu verlegen, um eine weitere Ausbreitung ansteckender Krankheiten zu verhindern.

An diesem Beispiel wird deutlich, wie stark die Argumentation seitens des Hamelner Rates und der Kriegskanzlei auf zeitgenössische epidemiologische und militärmedizinische Gemeinplätze rekurrierte. Die Angst vor dem Ausbruch einer Epidemie war aber nur ein Motiv für die Verlegung des Lazarettes und zugleich rhetorisches Mittel. Andere Motive wurden vom medizinisch-epidemiologischen Diskurs überlagert: der Standeskonflikt zwischen Militär und städtischer Obrigkeit um Privilegien bei der Einquartierung, genauso wie Ressourcenkonflikte zwischen Kriegskanzlei, Stadt und Militär.

Fazit

Betrachtet man abschließend die frühneuzeitliche Deutung von „Kriegsseuchen“, dann ähnelte diese zunächst der Interpretation von anderen Epidemien und Naturkatastrophen. Sie erschienen den Zeitgenossen im Anschluss an das 2. Buch Mose (Exodus) als Strafe Gottes oder wurden im Rahmen eschatologischer Deutungen mit den Reitern der Apokalypse

(Krieg, Hunger und Tod) assoziiert. Solche Narrative hatten zur Zeit des Siebenjährigen Krieges aber in der Regel nur noch topische Funktion. Mit anderen Worten: Die Annahme eines selbstverständlichen Einhergehens von Krankheit und Krieg wurde nicht mehr metaphysisch ausgedeutet oder anderweitig hinterfragt. Vielmehr wurde dieser Zusammenhang im

Rahmen der zeitgenössischen Medizin rationalisiert. Deren Annahmen bewegten sich im Wesentlichen im Rahmen von auf antike Wurzeln zurückgehenden Konzepten wie der *Humoralpathologie*, *Miasmentheorie* und *Contagion* als Krankheitsursache sowie den *sex res non naturales* als therapeutische Grundlage. Erst ab der Mitte des

18. Jahrhunderts sind Ansätze zu einer medizinisch-statistischen Betrachtung von kriegsbedingten Epidemien zu beobachten, die aber nicht in Konkurrenz zu hergebrachten Deutungsangeboten standen und noch nicht als Grundlage evidenzbasierter Seuchenbekämpfung herangezogen wurden. Erste Ansätze dazu sind in der Tat erst im 19. Jahrhundert zu beobachten.

Ob die Kriegsseuchen mit den durchziehenden Soldaten kamen oder endemisch waren, war in der Frühen Neuzeit sekundär. Wichtiger waren die spezifischen Bedingungen, die eine Ausbreitung ansteckender Krankheiten beförderten und das praktische Wissen, das Seuchenprävention und -eindämmung erforderten. Beim Umgang mit ansteckenden Krankheiten während des Siebenjährigen Krieges standen praktische Fragen im Vordergrund: Durch welche Maßnahmen ließen sich Epidemien verhindern oder eindämmen? Wer hatte dafür die Verantwortung zu übernehmen? Wie ließen sich Seuchenschutz, militärische und ökonomische Interessen vereinbaren?

Dementsprechend waren Maßnahmen des öffentlichen Gesundheitswesens der Hauptansatzpunkt für die städtische und landesherrliche Obrigkeit. Zugleich führten sie mitunter zu Konflikten, wenn einerseits das Militär sich in seinen Handlungsmöglichkeiten und Privilegien eingeschränkt sah. Andererseits sahen die Untertanen mitunter ihre eigene Gesundheit bedroht, wenn die Obrigkeit ihrer Pflicht nicht ausreichend nachzukommen schien, die Ausbreitung von Seuchen in Kriegszeiten zu verhindern.

Einige der vorangegangenen Beobachtungen lenkten den Blick auf Vorstellungen, die uns heute fremd sind. Andere hingegen kommen uns auch in der aktuellen Pandemie bekannt vor: althergebrachte Maßnahmen zur Seucheneindämmung wie Abschottung, Quarantäne und Hygienemaßnahmen, bedingt aussagekräftige statistische Modelle, Infrastruktur, die angesichts der Katastrophe an ihre Grenzen stößt, oder die Unterwerfung der Deutungen des Seuchengeschehens unter partikuläre, politische und ökonomische Interessen. Eines aber – und das soll nicht unerwähnt bleiben – war dem 18. Jahrhundert weitgehend fremd: Nämlich die Ursache für den Ausbruch von Kriegsseuchen in den dunklen Machenschaften einer wie auch immer gearteten Verschwörung zu suchen. ■

Ob die Kriegsseuchen mit den durchziehenden Soldaten kamen oder endemisch waren, war in der Frühen Neuzeit sekundär. Wichtiger waren die spezifischen Bedingungen, die eine Ausbreitung ansteckender Krankheiten beförderten.

Die Annahme eines selbstverständlichen Einhergehens von Krankheit und Krieg wurde nicht mehr metaphysisch gedeutet oder anderweitig hinterfragt. Vielmehr wurde dieser Zusammenhang im Rahmen der zeitgenössischen Medizin rationalisiert.

Die internationalen Beziehungen im 18. Jahrhundert

Der Blick des Intellektuellen Voltaire auf den Siebenjährigen Krieg
von Sven Externbrink

Vertiefung des Themas von Seite 28–44

Der Siebenjährige Krieg (1756–1763)

Beginnen wir mit einem Zitat von Voltaire: „Ces deux nations sont en guerre pour quelques arpens de neige vers le Canada.“

Einleitung

Mit diesen Worten erklärt Candides Reisebegleiter Martin, allem Anschein nach ein Sozinianer, die Verrücktheit der Engländer und Franzosen. Und er ergänzt, „quelles dépendent pour cette guerre beaucoup plus que tout le Canada ne vaut“. Dies

ist nicht die einzige Allusion zum Siebenjährigen Krieg, die sich in Voltaires Meisterwerk *Candide oder der Optimismus* aus dem Jahre 1759 findet.¹ Sie ist einer von vielen Belegen, die zeigen, wie aufmerksam Voltaire, zu diesem Zeitpunkt der wohl bekannteste Vertreter der französischen Aufklärung, die Welt-

läufe verfolgte und kommentierte. Voltaire verkörpert als einer der ersten den für das 20. und 21. Jahrhundert so charakteristischen Typus des engagierten Intellektuellen, der kritisch das Zeitgeschehen beobachtet, kommentiert und leidenschaftlich für seine Anliegen eintritt. Und wie

1 Voltaire, *Candide ou l'optimisme*, édition critique, hg. v. René Pomeau, Paris 1989, 191 (Kap. 23).

viele Intellektuelle des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart, so suchte auch er die Nähe der Mächtigen und die Mächtigen seine Nähe.

Den Siebenjährigen Krieg hat Voltaire von Anfang an mit kritischen Bemerkungen begleitet und er nimmt in seinem Spätwerk als Referenz breiten Raum ein. In meinen Beitrag untersuche ich Voltaires Blick auf den Siebenjährigen Krieg – d. h. Kommentare, Erklärungen, Urteile – in seinen verschiedenen Ausdrucksformen: erstens als Kommentar in seiner täglichen Korrespondenz, zweitens in der literarischen, drittens in der philosophischen und viertens in der historischen Analyse: im *Candide*, im *Dictionnaire Philosophique* und in *Précis du Siècle de Louis XIV.* Wie beurteilte er die epochalen Veränderungen in der europäischen Bündnispolitik, die dem Krieg vorausgingen? Erkannte er die globale Dimension des Konfliktes? Wie reagierte er auf Nachrichten vom Kriegsschauplatz, welchen Ton schlug er gegenüber seinen Korrespondenzpartnern an? Dies ist nur eine Auswahl der Fragen, die sich stellen.

Voltaire als Beobachter der Weltläufe

Der heraufziehende Weltkonflikt wurde von Voltaire schon früh zur Sprache gebracht. Bereits im berühmten Brief vom 30. August 1755 an Rousseau anlässlich der Publikation des *Discours sur les fondements de l'inégalité parmi les hommes* verwies Voltaire auf die Scharmützel in Nordamerika: „Je ne peux non plus m'embarquer pour aller trouver les sauvages du Canada, [...] parce que la guerre est portée dans ce pays-là, et que les exemples de nos nations ont rendu les sauvages presque aussi méchants que nous“.²

Über der scharfen Ironie der Bemerkung, die sich gegen die Idee des *bon sauvage* richtet und auch Berichte über die grausamen Kriegsrituale der Indianer spiegelt, sollte man nicht übersehen, dass Voltaire schon hier wesentliche Aspekte des Konfliktes in Amerika erfasst hatte: Zum einen

2 D 6451: *Ich kann mich leider nicht nach Kanada einschiffen, um dort mich den Wilden anzuschließen, [...] weil der Krieg in diese Länder dort getragen wurde, und die Beispiele unserer Nationen die Wilden fast genauso böseartig wie uns gemacht haben.* Die Briefe Voltaires werden nach der Nummerierung in der Ausgabe von Theodor Besterman zitiert: Voltaire, *Correspondance and related documents*, hg. v. Theodor Bestermann, 50 Bde., Genf 1968–1977 [Bd. 99 (1754)–112 (1764–65)]. Eine gekürzte Ausgabe (ohne die Korrespondenz an Voltaire): Voltaire, *Correspondance*, hg. v. Theodor Bestermann (Edition de la Pleiade), 13 Bde., Paris 1978–1993. Das Bild der friedliebenden Naturvölker wird ganz nebenbei auch im *Dictionnaire Philosophique*, Art. *Guerre* kontextualisiert: „*vers le canada homme et guerrier sont synonymes*“. Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, 2 Bde., hg. v. Christiane Mervaud, Oxford 1994, Bd. 2, 185–194, 185.

die Tatsache, dass die Indianer Akteure im Ringen Frankreichs und Englands um die Weiten Amerikas waren, und zum anderen, dass es ein Konflikt zwischen zwei europäischen, „zivilisierten“ Mächten ist, der außerhalb Europas ausgetragen wird. Voltaire schrieb dies zwei Monate vor der ersten „richtigen“ Schlacht in Nordamerika, Braddocks Niederlage am Monongahela am 9. Juli 1755.

Von nun an stellte der Konflikt ein immer wiederkehrendes Thema in Voltaires Briefen dar. Das Kräfteverhältnis in den ersten Kriegsjahren in Amerika wusste Voltaire gut einzuschätzen. Der Herzogin von Sachsen-Gotha schrieb er Anfang Februar 1756, die Engländer seien in Amerika in Bedrängnis, und die Franzosen zur See.³

Seit dem Februar 1756 verband Voltaire seine Kommentare zur „Tagespolitik“ mit der Kritik am philosophischen Optimismus der „besten aller möglichen Welten“, die seit dem Erdbeben von Lissabon seine Schriften prägte und im *Candide* noch einmal zugespitzt werden sollte. Seine Korrespondenz liest sich dabei wie Vorübungen zu seinem berühmtesten Werk. So bemerkt Voltaire gegenüber dem Freund Argental, „Le tout est bien me paraît ridicule, quand le mal est sur terre et sur mer“⁴, gegenüber Elie Bertrand, „Le mal est sur la terre, et c’est se moquer de moi que de dire que mille infortunés composent le bonheur“⁵. Der Krieg um Kanada ist mit dem *tout est bien* nicht vereinbar, geschweige denn mit der Vorstellung, die Menschen und

Völker würden die Vernunft zur Grundlage ihrer Handlungen machen. An Thieriot schreibt Voltaire Ende Februar 1756: „Le tableau de sottises du genre humain depuis Charlemagne jusqu’à nos jours est ce qui m’occupe [...]. Je ne sais s’il y a dans ce tableau beaucoup traits plus honteux pour l’humanité que de voir deux nations éclairées se couper la gorge pour quelques arpents de glace et de neige dans l’Amérique“⁶.



Prof. Dr. Sven Externbrink, Vertretung des Lehrstuhls für Geschichte der Frühen Neuzeit an der Universität Heidelberg

- 3 D 6726, An die Herzogin von Sachsen-Gotha, 10. Februar 1756: „On dit que tout est mal chez les Anglais en Amérique, et chez les Français sur mer.“
- 4 D 6734, An Argental, 15. Februar 1756: Das « alles ist gut » erscheint mir recht lächerlich, wenn das Böse zu Lande und zu Wasser herrscht.
- 5 D 6738, An Elie Bertrand, 18. Februar 1756: Das Böse ist auf der Erde, und es bedeutet sich über mich lustig zu machen, zu behaupten, dass 1000 Unglücke das Glück ergeben.
- 6 D 6755, an Thieriot, 29. Februar 1756: Das Gemälde der Dummheiten der menschlichen Rasse von Karl dem Großen bis heute beschäftigt mich [...] Ich weiß nicht, ob es in diesem Gemälde viel noch beschämendere Teile gibt als zwei aufgeklärte Nationen, die sich die Kehle abschnei-

Es verwundert daher nicht, dass auch der Kriegsausbruch im September 1756 zu scharfen Kommentaren herausfordert, die das Gute der Welt in Frage stellen: „Tout est bien, tout est mieux que jamais. Voilà deux ou trois cent mille animaux à deux pieds qui vont s’égorger pour cinq sous par jour. [...] Le meilleur des mondes est horriblement ridicule. Il faudrait voir tout avec des yeux stoïques“, heißt es in einem Brief vom 17. September an F. L. Allamand.⁷

Auch sein Kommentar zum Einmarsch Friedrichs II. in Sachsen zeigt, dass Voltaire sehr genau die damit verbundenen machtpolitischen Dimensionen erkannte: „Vous devez savoir à present vous autres Parisiens que le Salomon du Nord s’est emparé de Leipsik. Je ne sais si c’est là un chapitre de Machiavel ou de l’Antimachiavel, si c’est d’accord avec la cour de Dresde ou malgré elle. [...] Je me promène dans des allées de fleurs de mon invention, et je prends peu d’intérêt aux affaires des Vandales et des Misniens“⁸.

Dass sich Voltaire nicht um die Angelegenheiten der „Vandalen“ und „Meissner“ (die Sachsen) kümmerte, trifft jedoch so nicht zu: Seit 1755 kam er in seiner Korrespondenz immer wieder auf die aktuellen politischen Ereignisse zu sprechen, sei es auf die Westminster-Konvention, sei es auf den noch unerklärten Krieg zwischen England und Frankreich, oder sei es auf die französisch-österreichische Allianz.⁹ Auch im weiteren Verlauf des Krieges sollte Voltaire nicht der von den Ereignissen unberührte Einsiedler bzw. das „Murmeltier“¹⁰ in der Schweiz sein. Darüber hinaus

den wegen einiger Morgen Schnee in Amerika. Ähnlich auch an J. R. Tronchin, D 6752, *Le commerce souffrira beaucoup, les deux nations s’épuiseront en Europe pour quelques arpents de neige en Amérique*; D 6757, *des guerres pour quelques arpents des neiges chez les Algonquins*. Voltaire griff die Formulierung im *Candide* erneut auf: *Vous savez que ce deux nations [Engländer und Franzosen] sont en guerre pour quelques arpents de neige vers le Canada* (Kap. XXIII), 237.

- 7 D 7001, an J. F. Allamand, 17. September 1756: *Alles ist gut, alles ist besser als jemals. Voilà zwei oder drei hunderttausend Tiere auf zwei Beinen, die losziehen und sich für fünf sous am Tage die Kehlen durchschneiden [...] Die beste aller Welten ist furchtbar lächerlich. Man muss all dies mit den Augen des Stoikers sehen.*
- 8 D 6992, an Thieriot, 10. September 1756: *Ihr Pariser müsst doch wissen, dass der Salomon des Nordens sich Leipzigs bemächtigt hat. Ich weiß nicht, ob dies ein Kapitel aus Machiavelli oder aus dem Antimachiavelli ist, ob es im Einverständnis mit dem Dresdner Hof oder gegen seinen Willen geschieht. [...] Ich spaziere durch Alleen mit selbst erfundenen Blumen und nehme wenig Anteil an den Angelegenheiten der Vandalen und Meissner.* Über Nicolas Claude Thieriot (1697–1772): Raymond Trousson/Jerome Vercautere (Hg.), *Dictionnaire général de Voltaire*, Paris 2003, 1168–1172.
- 9 Über den Vertrag von Westminster: D 6711; über die Konflikte in Übersee: D 4363, D 4379, D 4381, 693; zum *renversement des alliances*: D 4506, D 4527, D 4526.
- 10 „Marmotte“, z.B. D 8387, Choiseul an Voltaire, 6. Juli 1759.

Seit dem Februar 1756 verband Voltaire seine Kommentare zur Tagespolitik mit der Kritik am philosophischen Optimismus der „besten aller möglichen Welten“, die seit dem Erdbeben von Lissabon seine Schriften prägte und im *Candide* noch einmal zugespitzt werden sollte.

versuchte sich Voltaire mehrfach als Diplomat, indem er sich sowohl der Regierung in Versailles als auch Friedrich dem Großen als Vermittler bzw. als „Briefkasten“ für Geheimverhandlungen anbot.

Wie viele seiner Zeitgenossen war Voltaire vom *Renversement des alliances* überrascht – es war auch für ihn nicht denkbar gewesen. An der Tragweite und den Konsequenzen dieser Neugestaltung des internationalen Systems bestand für ihn kein Zweifel: „Cette guerre n’a pas mine de finir si tôt. Aurait-on jamais pensé que l’Autriche, la France et la Russie marcheraient contré un prince de l’empire! Dieu seul sait ce qui arrivera; le comte d’Estrées et l’intendant de l’armée de France doivent déjà être à Vienne. [...] On dit M. de Broglie et M. de Valori retournés à Paris, et qu’on enverra à leur place quatre-vingt mille ambassadeurs. Et c’est une querelle du Canada qui ébranle tout l’Europe. Ah, que ce meilleur des mondes est aussi le plus fou!“¹¹, schrieb er im November 1756 an die Herzogin von Sachsen-Gotha.

Im September 1759, nach der Publikation des *Candide*, schreibt Voltaire an seinen Verleger Cramer: „Si Candide a été en Saxe, il doit douter plus que jamais du système du docteur Pangloss. Tout ce qu’on apprend de ce malheureux pays tire des larmes.“¹² Die Wirklichkeit – hier am Beispiel des von Preußen seit 1756 systematisch ausgeplünderten Kurfürstentum Sachsen – lieferte Voltaire unwiderlegbare Argumente gegen die Idee der „beste der Welten“ und das Prinzip des „alles ist gut“.

Diesen Blick für die Realität des Krieges verlor Voltaire während des gesamten Krieges nicht, immer wieder finden sich in seiner Korrespondenz Bemerkungen wie diese, in einem Brief an die Herzogin von Sachsen-Gotha, deren Territorium unmittelbar vom Krieg und seinen Begleiterscheinungen betroffen war: „Je vois les malheurs du genre humain augmenter sans qu’ils produisent le bien de personne“.¹³

Obwohl er selbst einmal eine Pangegyrik auf den Sieg Ludwigs XV. bei Fontenoy (1745) geschrieben hatte, wusste Voltaire nur zu gut, was sich hinter den Meldungen über Schlachtensiege verbarg. Sein Kommentar zur Schlacht von Lobositz, der ersten der vielen blutigen Schlachten des Siebenjährigen Krieges, verweist bereits auf das 3. Kapitel

des *Candide*, auf das ich noch zu sprechen komme: „Voilà déjà environ vingt mille hommes morts pour cette querelle, dans laquelle aucun d’eux n’avait la moindre part. C’est encore un des agréments du meilleur des mondes possibles. Quelles misères! et quelles horreurs!“ (an die Herzogin von Sachsen-Gotha).¹⁴

Dank Kontakten ins Reich wie zur Herzogin war Voltaire bestens mit Nachrichten zum Kriegsverlauf versorgt.¹⁵ Voltaire zeigte sich immer wieder besorgt darüber, dass das kleine Herzogtum auch zum Kriegsschauplatz werden könnte. Ein kleines Meisterwerk der Ironie und des Humors ist Voltaires Neujahrsgruß zum Jahr 1758 an die Herzogin, dem er eine Tirade gegen die „Kroaten, Panduren und Husaren“ voranstellt, die den Brief abfangen könnten, und worin er ihnen, die danach trachten, „die Welt zu greulichsten aller Welten zu machen“, die Herzogin als Muster des Geistes und der Höflichkeit entgegenstellt.¹⁶

Wie wir schon gesehen haben, war das epochemachende Ereignis, das dem Kriegsausbruch in Europa voranging, das *Renversement des alliances*. Bereits seit September 1755 liefen die geheimen Verhandlungen zwischen Versailles und Wien, die durch die Westminster-Koalition einen neuen Impuls erhielten und schließlich in den ersten Versailler Vertrag vom 1. Mai 1756 mündeten. Während man die Westminster-Konvention als einen für Friedrich II. typischen Alleingang deuten konnte, war der französisch-österreichische Vertrag die Sensation, die ganz Europa erschütterte.

Auf das britisch-preußische Bündnis reagierte Voltaire gelassen. Der Preußenkönig schreibe Verse und unter-

zeichne Verträge¹⁷, und er könne dem Vertrag durchaus Gutes abgewinnen, denn, so Voltaire in einem Brief an die Herzogin von Sachsen-Gotha, damit werde verhindert, dass sich der Kolonialkonflikt auf Deutschland ausweite (was ja durchaus eines der Ziele der Briten war).¹⁸

Umso größer war auch die Überraschung bei Voltaire, als er vom Versailler Vertrag erfuhr. „Il ne faut que vivre pour voire des choses nouvelles“ heißt es in einem Brief an die Gräfin Lützelburg, und gegenüber Jean-Robert Tronchin bemerkt er, Karl V. hätte dies sich nicht vorstel-

Wie viele seiner Zeitgenossen war Voltaire vom *Renversement des alliances* überrascht – es war auch für ihn nicht denkbar gewesen. An der Tragweite und den Konsequenzen dieser Neugestaltung des internationalen Systems bestand für ihn kein Zweifel.

11 D 7051, an die Herzogin von Sachsen-Gotha, 9. November 1756: *Dieser Krieg wird nicht so bald enden. Hätte man je gedacht, dass Österreich, Frankreich und Russland gegen einen Fürsten des Reiches marschieren würden? Gott allein weiß, was geschehen wird; der Graf d’Estrées und der Intendant der französischen Armee müssen bereits in Wien sein. [...] Man sagt, dass Herr de Broglie und Herr de Valori nach Paris zurückgekehrt sind und dass man an ihrer Stelle achtzigtausend Botschafter schicken wird. Und es ist ein Streit in Kanada, der ganz Europa erschüttert. Ach, diese beste aller Welten ist auch die verrückteste!*

12 D 8480, an G. Cramer, 15. September 1759: *Wenn Candide in Sachsen gewesen ist, muss er mehr denn je an Doktor Pangloss’ System zweifeln. Alles, was man über dieses unglückliche Land erfährt, rührt zu Tränen.*

13 D 8552, an die Herzogin von Sachsen-Gotha, 22. Oktober 1759.

14 D 4586, D 7023, an die Herzogin von Sachsen-Gotha, 11. Oktober 1756: *„Und schon sind etwa zwanzigtausend Männer für diesen Streit gestorben, an dem keiner von ihnen auch nur den geringsten Anteil hatte. Das ist eine weitere der Annehmlichkeiten der besten aller möglichen Welten. Was für ein Elend! Und was für ein Schrecken!“*

15 Z. B. D 7753; D 7897, D 8596. Voltaire hatte die Herzogin nach seiner Abreise von Berlin 1753 während eines Aufenthaltes in Gotha kennengelernt. René Pomeau u. a., *Voltaire en son temps*, 2 Bde., Oxford, Paris 1995, 717–719. H. A. Stavan, *Voltaire et la duchesse de Saxe-Gotha*, in: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 185 (1980), 27–56.

16 D 7554, an die Herzogin von Sachsen-Gotha, 4. Januar 1758.

17 D 6728, an Pierre Pictet, 12. Februar 1756: *„Le roi de Prusse fait des traités et des vers. Il peut faire tout ce qu’il voudra.“*

18 D 6726, An die Herzogin von Sachsen-Gotha, 10. Februar 1756: *„Le roi de Prusse les empêche au moins de se battre en Allemagne, et je crois que son dernier traité n’a pas déplu à votre nation.“*

len können.¹⁹ Dass die neue Allianz ein besonderes Ereignis ist, steht für den Historiker Voltaire außer Frage.

An seinen ehemaligen Protektor und jetzigen Geschäftspartner, den dem Hofe und insbesondere der Marquise de Pompadour nahestehenden Finanzier Joseph Pâris-Duverney, schreibt er über die möglichen Konsequenzen: „Les événements présents fourniront probablement une ample matière aux historiens. L'union des maisons de France et d'Autriche après deux cent cinquante ans d'inimitiés, l'Angleterre qui croyait tenir la balance de l'Europe abaissé en six mois de temps, une marine formidable créée avec rapidité, la plus grande fermeté déployée avec la plus grande modération: Tout cela forme un bien magnifique tableau. Les étrangers voient avec admiration une vigueur et un esprit de suite dans le ministère que leurs préjugés ne voulaient pas croire“.²⁰

Es ist nicht sicher, ob Voltaire mit seinen lobenden Äußerungen über die Wirkung der französisch-österreichischen Allianz nicht auch über Pâris-Duverney auf Madame de Pompadour und Ludwig XV. als Adressaten seines Kommentars zielte, in der Hoffnung, deren Gunst wieder zu erlangen und ggf. nach Paris zurückkehren zu können. Die der Allianz seitens Frankreichs zugrundeliegenden Ideen erfasste er präzise, nimmt man einen Brief hinzu, den er im Oktober an seinen „Freund“, den Herzog von Richelieu richtete. England sollte seinen wichtigsten Partner auf dem Kontinent verlieren, was mit der Neutralisierung der Österreichischen Niederlande einherging, dem klassischen Schlachtfeld zwischen den drei Mächten. Dadurch fehle den Engländern der klassische Brückenkopf nach Europa. Sie mussten während des Krieges auf die ostfriesischen Häfen zurückgreifen und stellten mit ihren Truppen keine Gefahr für das französische Territorium dar.

Auch den Nebeneffekt der Allianz zwischen Versailles und Wien, die Kontrolle des umtriebigen Savoyen-Sardinien, entging Voltaire nicht. Im Frühjahr und Sommer 1756 konnte man daher in Frankreich optimistisch in die Zukunft sehen, hatte man doch im Mittelmeer mit der Eroberung Menorcas einen Sieg über die scheinbar übermächtige Royal Navy errungen.²¹

19 D 6919, an Lützelburg, 2. Juli 1756; D 6945, an J. R. Tronchin: „on est transporté de joie à Vienne de cette alliance avec la France don Charles-Quint ne s'était jamais douté“.

20 D 6947, an J. Pâris-Duverney, 26. Juli 1756. Über Voltaire und Pâris-Duverney: Pomeau, *Voltaire en son temps*, Bd. 1, 151, 610f., 837: Die Ereignisse der Gegenwart werden den Historikern wahrscheinlich reichlich Stoff liefern. Die Vereinigung der Häuser Frankreich und Österreich nach zweihundertfünfzig Jahren Feindschaft, England, das glaubte, die Waage Europas in sechs Monaten zu halten, eine gewaltige Marine, die mit Schnelligkeit geschaffen wurde, die größte Entschlossenheit, die mit der größten Mäßigung entfaltet wurde: All das bildet ein prächtiges Bild. Die Ausländer sehen mit Bewunderung eine Kraft und einen Geist der Konsequenz im Ministerium, an die sie ihre Vorurteile nicht glauben lassen wollten.

21 D 7021, an Richelieu: „Souvenez-vous, mon héros, que dans votre ambas-

Mit seinen lobenden Äußerungen über die Wirkung der französisch-österreichischen Allianz zielte er womöglich auf Madame de Pompadour und Ludwig XV. als Adressaten, in der Hoffnung, deren Gunst wieder zu erlangen und gegebenenfalls nach Paris zurückkehren zu können.

Voltaires anfängliche Zustimmung zum neuen Bündnis wich mit der Zeit einer immer größeren Skepsis. Sprach er im Frühjahr 1757 noch davon, dass es Frankreich großen Ruhm einbringe, jetzt Österreichs einzige Stütze zu sein, so sah er im Oktober die Gefahr, dass durch die Vernichtung und Aufteilung Preußens Frankreich Österreich eine größere Macht verschaffen würde als es je unter Ferdinand II. besessen hatte.²² Preußen müsse zweifellos Schlesien herausgeben, doch warum es – wie es der 2. Versailler Vertrag vorsah – völlig vernichten?

Dies zu verhindern sei Aufgabe Ludwig XV., der damit ein wahrhaftiger „*arbitre des puissances*“ sein würde.²³ Seine Überlegungen zeigen Voltaire in Übereinstimmung mit der Mehrheit der politisch denkenden Öffentlichkeit, die große Probleme hatte, sich daran zu gewöhnen, dass Versailles und Wien nun Verbündete waren.

Wie die Mehrheit der Franzosen empfand Voltaire die Niederlage von Rossbach als eine Demütigung und sah darin völlig zu Recht einen Wendepunkt des Krieges, denn von einem schnellen Sieg über Friedrich den Großen konnte nun nicht mehr die Rede sein.²⁴ Was sich in Rossbach andeutete, wurde durch den preußischen Sieg bei Leuthen schließlich bestätigt. Hoffnung auf einen schnellen Frieden gab es nicht mehr, zudem nun auch England die Konvention von Kloster Zeven aufkündigte, was Voltaire zu der Bemerkung veranlasste, das Völkerrecht sei nur noch eine Chimäre und von nun an gelte das Recht des Stärkeren. Das „*système de l'Europe*“, so Voltaire, stehe vor einem fundamentalen Wandel.²⁵ Verzweiflung über das zu erwartende Blutvergießen machte sich bei ihm schon im Januar 1757 breit: „Le sang va couler à plus grands flots dans l'Allemagne, et il y a grande apparence que toute l'Europe sera en guerre avant la fin de l'année. Cinq ou six cents personnes y gagneront. Le reste en souffrira“.²⁶

sade à Vienne vous fûtes le premier qui assurâtes que l'union des maisons de France et d'Autriche était nécessaire, et que c'était un moyen infaillible de renfermer les Anglais dans leur île, les Hollandais dans leur canaux, le duc de Savoie dans ses montagnes, et de tenir enfin la balance d'Europe. L'événement doit enfin vous justifier. C'est une belle époque pour un historien que cette union si belle est durable“.

22 D 7494, an Argental, 2. Dezember 1757, „Qu'en reviendra-t-il à la France? De rendre l'Autriche plus puissante que du temps de Ferdinand second et de se ruiner pour l'agrandir? Le cas est embarrassant“.

23 D 7426, an J. R. Tronchin, 20. Oktober 1757: „Je n'ai jamais pu me persuader qu'on voulût donner à la Maison d'Autriche plus de puissance qu'elle n'en a jamais eu en Allemagne sous Ferdinand II, et la mettre en état de s'unir à la première occasion avec l'Angleterre plus puissamment que jamais [...] Il faut sans doute que le roi de Prusse perde beaucoup, mais pour quoi le dépouiller de tout?“

24 D 7442, an Thieriot, 20. November 1757: „Le Roi de Prusse se croyait perdu, anéanti sans ressource quinze jours auparavant, le voilà triomphant aujourd'hui. C'est un de ces événements qui doivent confondre la politique“.

25 D 7472, an M.E. De Dompierre de Fontaine: „le droit des gens est devenu une chimère; mais le droit du plus fort n'en est point une. Voilà probablement le système de l'Europe qui va entièrement changer“.

26 D 7130, an Gräfin Lützelburg, 20. Januar 1757: *In Deutschland wird das*

Als einzigen Ausweg aus der verfahrenen Situation sah Voltaire den Abschluss eines neuen Westfälischen Friedens.²⁷

Gegenstand von Voltaires Briefen war natürlich immer wieder Friedrich der Große, mit dem er selbst bis 1760 in unregelmäßigen Kontakt stand.²⁸ Obwohl Voltaire noch dem Preußenkönig wegen der in Frankfurt 1753 erlittenen Demütigung grollte, wie er immer wieder gegenüber Dritten betonte, ist davon in der Korrespondenz der ersten Kriegsjahre nicht viel zu spüren. Beide tauschten Freundlichkeiten aus, philosophierten über den Selbstmord, den Friedrich erzog und dem ihn Voltaire untersagte und kommentierten die Zeitläufe in Versen. Der Tod von Friedrichs Schwester Wilhelmine, die als „Briefkasten“ bzw. als „Briefträgerin“ fungierte, war eine Zäsur für beide. Die Kommunikation wurde nun unregelmäßiger und schwieriger, zahlreiche Briefe sind verloren gegangen.

Der zwischen 1759 und 1760 von Voltaire unternommene Versuch, als Vermittler zwischen Friedrich und Choiseul zu fun-

gieren, waren von vornherein zum Scheitern verurteilt.²⁹ Keine Seite war zu diesem Zeitpunkt (insbesondere nach Friedrichs Niederlage am 12. August 1759 in Kunersdorf) zu Kompromissen bereit. Choiseul betrachtete diesen Dialog über Umwege nicht als offizielle Verhandlungen, sondern als Gespräch unter Freunden. Darüber hinaus war er weder bereit noch von Ludwig XV. autorisiert, die österreichische Allianz zu riskieren.³⁰ Auch Friedrich lehnte jeden Frieden, der ihm keinen Ruhm bringen würde, ab.³¹

War ihre Korrespondenz bis zum Verstummen von einem Ton gegenseitigen Respekts geprägt, so hielt Voltaire gegenüber anderen nicht mit harten Urteilen über das Verhalten des Preußenkönigs zurück, in die sich aber immer

Blut in noch größeren Strömen fließen, und es sieht ganz danach aus, als würde sich ganz Europa noch vor Ende des Jahres im Krieg befinden. Fünf- oder sechshundert Menschen werden davon profitieren. Der Rest wird leiden.

27 D 7185, an die Herzogin von Sachsen-Gotha, 5. März 1757, *Puisse cet armée contribuer à établir un nouveau traité de Westphalie qui assure paix et liberté, le plus précieux de tous les biens*. D 7426, an J. R. Tronchin, 20. Oktober 1757: *Quel beau rôle peut jouer Louis XV en se rendant l'arbitre des puissances, en faisant les partages, en renouvelant la célèbre époque de la paix de Westphalie?*

28 Zum Inhalt der Korrespondenz und zum folgenden ausführlich: Christiane Mervaud, *Voltaire et Frédéric II: une dramaturgie des Lumières 1736–1778*, Oxford 1985, 265–364.

29 Siehe hierzu *ibid.* 327–349. Pomeau, *Voltaire en son temps*, Bd. 2, 13–16.

30 Siehe z. B. D 8805, Choiseul an Voltaire, 13. März 1760: *„Je converse avec vous comme mon ami; je hasarde même [...] des idées mal digérées qui se présentent à mon esprit, mais je déclare bien formellement que je ne suis nullement autorisé à parler ministériellement sur les objets de nos lettres, que mon maître ne les connaît pas parce que j'écris à mon ami sans montrer mes lettres à mon maître.“*

31 Siehe z. B.: D 8839, Friedrich II. an Voltaire, 3. April 1760, D 9001, Friedrich II. an Voltaire, 21. Juni 1760.

auch wieder Bewunderung und Erstaunen über seine Überlebenskünste mischte. Die konsequente Ausplünderung Sachsens durch Preußen veranlasste Voltaire zur Gleichsetzung Friedrichs mit dem Banditenhauptmann Mandrin, der wenige Jahre zuvor Savoyen und die Dauphiné mit einer ganzen Räuberarmee verheert hatte. Im selben Brief berichtet Voltaire, dass der Agnostiker Friedrich nicht davor zurückschreckte, sich der jubelnden Dresdner Bevölkerung mit zwei „fetten“ lutherischen Pastoren zu zeigen. Man hat den Eindruck, wenn man diese Stelle liest, dass Voltaire über diesen Zynismus des Preußenkönigs, der durchaus erfolgreich die latente konfessionelle Spannung im Reich zur Mobilisierung seiner Anhänger instrumentalisierte, widerwillig bewunderte.³²

Friedrich, der „Markgraf von Brandenburg“, gegen den sich ganz Europa zusammengeschlossen hat, werde in seinem aussichtslosen Abwehrkampf gegen die größten Mächte Europas nur zweifelhaften Ruhm erlangen, urteilt Voltaire im Sommer 1757, vor der Wende des Krieges durch Rossbach und Leuthen.³³ Nach Rossbach muss Voltaire zähneknirschend dem „Markgrafen von Brandenburg“ zu seinem Sieg gratulieren, sein Ruhm jedoch, schränkt Voltaire schon im Dezember 1757 ein, gründe auf Blut.³⁴

Das preußische Durchhaltevermögen löste bei Voltaire immer wieder Verwunderung aus. Er erklärt dies – nicht zu Unrecht – mit der Qualität der Armee und der Solidität der Finanzen.³⁵ Dennoch grenzte das preußische Überleben an ein Wunder, angesichts der drückenden Überlegenheit seiner Gegner und deren ebenbürtigen Kampfkraft. Metapher für diese militärischen Wunder wird Rossbach. An Tronchin schreibt er im Oktober 1759 über Friedrichs Konfrontation mit der russischen Armee: *„Quoyque Luc ait frotté quelques croates il ne peut se tirer d'affaire que par des miracles, par quelque Rosbac. Mais on ne rosbaque point les Russes. Ces gens là se croiroient damnez s'il reculaient. Ils se battent par dévotion.“*³⁶

In der Tatsache, dass Friedrich der Große und Preußen sich am Ende doch noch behaupten konnten, sah Voltaire durchaus etwas Positives, denn dadurch bleibe in Deutsch-

32 D 7052, an Gräfin Lützelburg, 9. November 1756, *„Il me paraît que Salomon-Mandrin est maître en Saxe come à Berlin. [...] Que dites-vous de Salomon, qui étant à Dresde, dans le palais du roi de Pologne, se montrait à la fenêtre ayant à ses côtés deux gros ministres luthériens? Le peuple criait, vivat! Ah! le saint roi!“*

33 D 7313, an Cideville, 15. Juli 1757: *„Tous les chasseurs s'assemblent pour faire un sainte Hubert à ses [F II] dépens. Français, Suédois, Russes se mêlent aux Autrichiens. Quand on a tant d'ennemis tant d'efforts à soutenir, on ne peut succomber qu'avec gloire. C'est une nouveauté dans l'histoire que les plus grandes puissances de l'Europe aient été obligées de se liguier contre un marquis de Brandebourg. Mais avec cette gloire il aura un grand malheur, c'est qu'il ne sera plaint par personne.“*

34 Voltaires Reaktion auf Rossbach: D 7469, an Argental, 19. November 1757; D 7475, an Friedrich II., 22. November 1757, siehe auch Mervaud, *Voltaire et Frédéric II*, 284. D 7532, an Elie Bertrand, 24. Dezember 1757: *„Je plains le Roi de Prusse d'acquérir tant de gloire aux dépens de tant de sang.“*

35 D 9894, an Choieul, 13. Juli 1761.

36 D 8532, an Tronchin, 12. Oktober 1759: *Auch wenn Luc einige Kroaten verprügelt hat, kann er sich nur durch Wunder, durch einige Rossbachs, aus der Affäre ziehen. Aber die Russen kann man nicht «rosbachen». Diese Leute würden sich verdammt fühlen, wenn sie sich zurückziehen. Sie kämpfen aus Frömmigkeit.*

Man hat den Eindruck, dass Voltaire über den politischen Zynismus des Preußenkönigs, der durchaus erfolgreich die latente konfessionelle Spannung im Reich zur Mobilisierung seiner Anhänger instrumentalisierte, widerwillig bewunderte.

land auch eine Bastion gegen das Infame erhalten: „Pour Luc quoy que je doive être très fâché contre luy, je vous avoue qu'en qualité d'être pensant, et de français je suis fort aise qu'une très dévote maison n'ait pas englouti l'Allemagne et que les jésuites ne confessent pas à Berlin. L'infâme est bien puissante vers le Danube“, schrieb er im November 1762 an d'Alembert.³⁷

Candide und der Siebenjährige Krieg

In den sieben Kriegsjahren entwickelte Voltaire eine große schöpferische Energie: *Candide*, der *conte philosophique*, sein wohl berühmtestes und bekanntestes Werk wurde im Januar 1759 publiziert und entwickelte sich zu einem großen Erfolg, nicht nur in Paris, sondern auch in Deutschland, als Lektüre der an den schier endlosen Feldzügen teilnehmenden Offiziere. Auch fand Voltaire eine neue Aufgabe, die von nun an seine Schriften prägen sollte: der Kampf gegen „l'Infâme“, jenen Komplex aus Aberglauben und Fanatismus, der auch heute noch eine so gefährliche Mischung darstellt.³⁸

Wie ein roter Faden ziehen sich durch den Roman Anspielungen auf den Siebenjährigen Krieg. Dies beginnt bereits mit dem Titel. Voltaire publizierte den Roman anonym, als Autor wird auf dem Titelblatt ein *docteur Ralph* genannt, in dessen Tasche man das Manuskript gefunden habe – als dieser im Jahre 1759 in Minden starb. Dieser Zusatz findet sich noch nicht auf den ersten Ausgaben, vom Januar 1759, er wurde 1761 hinzugefügt: Vielleicht, um für Glaubwürdigkeit zu sorgen, schließlich grenzt Minden ja an Westfalen, der Heimat Candides, aber vor allem in Anspielung auf die Schlacht von Minden, in der am 1. August 1759 der französische Vorstoß auf Hannover zurückgewiesen wurde.³⁹

Zwei Jahre vor Kriegsende kannte jeder Leser in Europa die Bedeutung dieser heute meist übersehenen Schlacht des Siebenjährigen Krieges: Hier scheiterte der Versuch, das Kurfürstentum Hannover zu erobern und somit ein Faustpfand in die Hände zu bekommen, der bei Verhandlungen gegen die Verluste in Übersee eingesetzt werden könnte. Passend dazu fügte Voltaire ein sehr langes Kapitel über Candides Aufenthalt in Paris ein, das eine scharfe Kritik des Zustandes der französischen Gesellschaft enthält.⁴⁰

37 D 10810, an d'Alembert, 28. November 1762: *Für Luc, so sehr ich mich auch über ihn ärgern muss, so gesteh ich Ihnen doch, dass ich als denkender Mensch und Franzose sehr froh bin, dass ein sehr devotes Haus Deutschland nicht verschlungen hat und dass die Jesuiten in Berlin nicht beichten. Das «Infâme» [Aberglaube...] ist an der Donau sehr mächtig.*

38 Definition des „l'Infâme“ bei Pomeau *Voltaire en son temps*, Bd. 2, 7.

39 Voswinkel Gerd, Der nicht verstandene Vorsatz von Voltaires „Candide“ und die Schlacht bei Minden, in: Bractmann, Botho u. a. (Hg.), *Die Kunst des Vernetzens. Festschrift für Wolfgang Hempel*, Berlin 2006, 211–222; Voltaire, *Candide*, 176–190; 271–279 (Kommentar).

40 Voltaire, *Candide*, 185.

Der Roman berichtet von der pikaresken Odyssee des naiven Candide, der vom westfälischen Schloss *Thunder-ten-Tronck* verstoßen wird: Im zweiten Kapitel fällt Candide Werberrn des Königs von Bulgarien in die Arme, in Kapitel drei werden wir Zeuge einer blutigen Schlacht. Voltaire schildert die zeitgenössische Rekrutierungspraxis und die unmenschliche, mit Gewalt hergestellte Disziplin in der bulgarischen, d. h. der preußischen Armee. Der bulgarische König – niemand anderes als Friedrich der Große – errettet Candide, Opfer des Spießrutenlaufens, vor dem sicheren Tode, denn er erkennt in ihm den „jungen Metaphysiker“, der von den Dingen der Welt nichts weiß.⁴¹

Wie es in der Welt zugeht, erfährt Candide schon bald darauf, als es zur Schlacht zwischen Bulgaren (Preußen) und Abaren (Österreicher) kommt. Diese und damit den Krieg beschreibt Voltaire in einer bis dahin seltenen Eindringlichkeit (vielleicht abgesehen von Grimmelshausens *Simplicissimus*). Eine Schlacht ist nichts anderes als eine „*boucherie héroïque*“, bei der in wenigen Augenblicke Tausende von „*coquins*“ aus der besten aller Welten befördert werden, und in der Dörfer und ihre Bewohner nach den Regeln des öffentlichen Rechts (d. h. des Völkerrechts) überfallen und massakriert werden. Das Ganze wird sanktioniert von der Kirche, die diese Heldentaten mit einem *Te deum* feiert.⁴²

Aber nicht nur die Bulgaren und Abaren pflegen seltsame Kriegssitten, auch die Engländer: „Mais dans ce pays-ci il est bon de tuer de temps en temps un amiral pour encourager les autres.“⁴³

Die Anklage des Krieges

In die letzten Jahre des Krieges fiel der Beginn der Affäre Calas⁴⁴ und die Redaktion des *Dictionnaire philosophique*, der Kampfschrift gegen das Infame.

Die unselige Verbindung von Kirche und Kriegführung nimmt auch großen Platz im Artikel *Guerre* des philosophischen Wörterbuches ein. Die Feldherren und Soldaten rufen Gott an, bevor sie ihre Gegner massakrieren bzw. von ihnen massakriert werden. War die Schlacht und die

41 Voltaire, *Candide*, Kap. II: Zur Identifikation des Königs der Bulgaren mit dem Preußenkönig siehe: Frédéric Deloffre, *Genèse de Candide: étude de la création des personnages et de l'élaboration du roman*, in: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 2006/6, 259–263. Wie sehr die preußische Disziplin in Europa bewundert wurde, verdeutlicht Voltaire auch an anderer Stelle im *Candide*, als dieser zu den Jesuiten fliehen muß: „*Ils* [die Jesuiten] *seront charmés d'avoir un capitaine qui fasse l'exercice à la bulgare*“, sagt Candides Diener Cacambo (Kap. XIII, 207).

42 Voltaire, *Candide*, Kap. II, Kap. III, XII (Erzählung der Alten).

43 *Aber in diesem Land wird es für gut befunden, von Zeit zu Zeit einen Admiral zu töten, um die anderen zu ermutigen...* Zur Byng Affäre: Krulder, Joseph J., *The Execution of Admiral John Byng as a Microhistory of Eighteenth-Century Britain*, New York, London 2021.

44 D 10690.

Anzahl der Toten groß genug, wird in den Kirchen ein *Te Deum* angestimmt, und Geistliche aller Konfessionen preisen die Erfolge in langen Reden, in denen ein Kampf in der hessischen Wetterau – eine Anspielung auf Operationen der französischen Armee im Siebenjährigen Krieg – mit biblischen Schlachten verglichen wird.⁴⁵

Im Artikel *Guerre* wird in erster Linie die typische Kriegsursache im Ancien Régime angeklagt: der Erbfolgekonflikt, der als Auslöser nicht auf den Siebenjährigen Krieg zutraf. Dies macht u. a. das Besondere am Siebenjährigen Krieg aus, der eine neue Epoche der Internationalen Beziehungen einläutete. Erachtete Voltaire die Ursachen des Siebenjährigen Krieges – den Kolonialkonflikt – als einen nicht zu berücksichtigenden Sonderfall? Wie dem auch sei, Voltaire klagt in diesem Artikel – und dies ist seit dem 24. Februar 2022 aktueller denn je – unerbittlich das sinnlose Sterben der Menschen in Kriegen an.⁴⁶

Kriege, die von einigen wenigen Personen aus nichtigen Gründen – dynastische Konflikte und die damit einhergehenden Koalitionsbildungen – ausgelöst werden.⁴⁷ Doch Illusionen gab sich Voltaire nicht hin: Obwohl der Mensch sich gegenüber den Tieren durch seine Vernunft auszeichnet, bleibt der Krieg neben dem Hunger und der

Voltaire weiß um die gewalttätige Natur des Menschen und ihm ist bewusst, dass es immer wieder Kriege geben wird. Sein unausgesprochener Appell zielt darauf ab, wenn der Krieg schon nicht abgeschafft werden kann, wenigstens so wenige Kriege wie möglich zu führen.

Pest eine der drei großen Geißeln der Menschheit, im Unterschied zu den beiden erstgenannten jedoch eine vom Menschen geschaffene.⁴⁸ Voltaire weiß um die gewalttätige Natur des Menschen und ihm ist bewusst, dass es immer wieder Kriege geben wird. Sein hier unausgesprochener Appell zielt darauf ab, wenn der Krieg schon nicht abgeschafft werden kann, wenigstens so wenige Kriege wie möglich zu führen. Der Kampf gegen das Infame, das zur Grausamkeit des Krieges beiträgt, ist somit zugleich ein Kampf für eine friedlichere Welt.

Voltaire als „Zeithistoriker“

Voltaires philosophisch-pazifistischer Kommentar des Siebenjährigen Krieges muss durch seinen historisch-politischen Kommentar ergänzt werden.

Als einer der führenden Historiker seiner Zeit – das *Siècle de Louis XIV* publizierte er 1751, den *Essai sur les mœurs* 1756 – besaß Voltaire nicht nur das nötige Urteilsvermögen, um die Ereignisse der Jahre 1755 bis 1763 einzuschätzen, er hatte darüber auch, dank seiner Bekanntschaft mit Angehörigen der Regierung und des diplomatischen Korps Kontakte zu mittelbar und unmittelbar an Entscheidungsprozessen Beteiligten. Zu diesen zählten Marschall Richelieu, Eroberer Menorca (1756) und Oberbefehlshaber einer französischen Armee in Deutschland 1757–1758, der Abbé de Bernis, der im Namen des Königs den ersten Versailler Vertrag aushandelte und 1757 erst zum Staatsminister und dann zum Staatssekretär für die Auswärtigen Angelegenheiten ernannt wurde, des Weiteren dessen Nachfolger Étienne-François Graf von Stainville, seit 1758 Herzog von Choiseul und César-Gabriel Graf von Choiseul, 1762 Herzog von Praslin. Mit Stainville-Choiseul stand Voltaire nur über Briefe in Verbindung, sie sind sich nie begegnet. Den späteren Herzog von Praslin (Grafen von Choiseul) und den Abbé Bernis kannte er hingegen seit den 1740er Jahren persönlich.⁴⁹ Doch trotz dieser Kontakte und

45 Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, Art. Guerre, 191: „Tous parlent longtemps; ils citent ce qui s'est fait jadis en Palestine, à propos d'un combat en Vétérevie“.

46 Ibid. 194: „Que deviennent et que m'importent l'humanité, la bienfaisance, la modestie, la tempérance, la douceur, la sagesse, la piété, tandis qu'une demi-livre de plomb tirée de six cent pas me fracasse le corps, et que je meurs à vingt ans dans des tourments inexprimables, au milieu de cinq ou six mille mourants, tandis que mes yeux qui s'ouvrent pour la dernière fois voient la ville où je suis né détruite par le fer et par la flamme. Et que les derniers sons qu'entendent mes oreilles sont les cris des femmes et des enfants expirant sous des ruines, ôle tout pour les prétendus intérêt d'un homme que nous ne connaissons pas?“

47 Ibid. 187f.: „Un généalogiste prouve à un prince qu'il descend en droite ligne d'un comte, dont les parents avaient fait un pacte de famille il y a trois ou quatre cents ans avec une maison dont la mémoire même ne subsiste pas. Cette maison avait des prétensions éloignées sur une province dont le dernier possesseur est mort d'apoplexie. Le prince et son conseil concluent sans difficulté que cette province qui est à quelque centaines de lieues de lui, a beau protester qu'elle ne la connaît pas, qu'elle n'a nulle envie d'être gouvernée par lui; que pour donner des lois aux gens, il faut au moins avoir leur consentement: ces discours ne parviennent pas seulement aux oreilles du prince, dont le droit est incontestable.“ Voltaire hat hier zweifellos das Vorgehen Friedrichs des Großen im Jahre 1740 vor Augen. Der Besetzung Schlesiens folgte mit Verspätung ein Manifest, in dem Ansprüche geltend gemacht wurden. Die Beschreibung der Mobilisierung einer Armee hat ebenfalls die preußische Praxis zum Vorbild: „Il [le Prince] trouve incontinent un grand nombre d'hommes qui n'ont rien à perdre; il les habille d'un gros drap bleu à cent dix sous l'aune, borde leurs chapeaux avec du gros fil blanc, les fait tourner à droite et gauche, et marche à la gloire“. Siehe auch Voltaire, *Précis du Siècle de Louis XV*, in: Voltaire, *Œuvres historiques*, hg. v. René Pomeau, Paris 1987, 1297–1571, 1513: „Lamour-propre de deux ou trois personnes suffit pour désoler toute l'Europe“.

48 Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, Art. Guerre: „Ces deux viennent de la Providence; mais la guerre qui réunit tous ces dons, nous vient de l'imagination de trois ou quatre cents personnes, répandues sur la surface du globe, sous le nom de princes ou de ministres“.

49 Bernis lernte er im Umfeld der Madame de Pompadour kennen, vgl. Pomeau, Voltaire en son temps, Bd. 1, 457. Über den Herzog von Choiseul siehe: Rohan Butler, *Choiseul. Father and Son 1719–1754*, Oxford 1980; Guy Chaussinand-Nogaret, *Choiseul. Naissance de la gauche*, Paris 1998 sowie Pierre Calmettes, Pierre, *Choiseul et Voltaire, d'après les lettres inédites du duc de Choiseul à Voltaire*, Paris 1902; eine fundierte Biographie zu Bernis fehlt noch immer, vgl. Georges Frêche/Jean Sudreau, *Un Chancelier gallicane: Daguesseau et un cardinal diplomate: François-Joachim de Pierre de Bernis*, Paris 1969; Serge Dahoui, *Le cardinal de Bernis ou le royaume du charme*, Aubenas 1972; Jean-Paul Desprat, *Le Cardinal de Bernis 1715–1794. La belle ambition*, Paris 2000; wichtig jetzt: Montègre, Gilles (Hg.), *Le Cardinal de Bernis. Le pouvoir de l'amitié*, Paris 2019. Eine biographische Studie über Praslin liegt nicht vor, zu den Stationen seiner Karriere siehe: Sven Externbrink, *Friedrich der Große, Maria Theresia und das Alte Reich. Deutschlandbild und Diplomatie Frankreichs im Siebenjährigen Krieg*, Berlin 2006, 226, 384, sowie jetzt

trotz der Tatsache, dass Voltaire zeitweilig als Briefkasten für eine inoffizielle Kommunikation zwischen Friedrich und Versailles diente, erhielt er keinen näheren Einblick in die Entscheidungsprozesse innerhalb der französischen Regierung. Auf Voltaires Versuche, als Akteur ins diplomatische Spiel einzugreifen, kann an dieser Stelle nicht ausführlich eingegangen werden, sie blieben allesamt erfolglos.⁵⁰

Bereits fünf Jahre nach dem Ende des Krieges legte Voltaire im Rahmen des *Précis du siècle de Louis XV* eine Geschichte des Siebenjährigen Krieges vor.⁵¹ Ausgehend vom Erdbeben von Lissabon, das in der Rückschau als Menetekel den Siebenjährigen Krieg bereits ankündigt, stellt er die Einzigartigkeit des Krieges heraus.⁵² Von allen vorangegangenen Kriegen unterscheide sich dieser durch die ihm vorangegangenen „Revolutionen“, womit die Verschiebungen der traditionellen Bündnisysteme gemeint sind, durch seine Ausdehnung auf alle Kontinente der Welt, und nicht zuletzt durch das Überleben Friedrichs des Großen, der gegen eine scheinbar übermächtige Koalition kämpfen musste – und dank der Disziplin seiner Armee und seiner überlegenen Feldherrenkunst der Vernichtung entging.⁵³ Ein „Mirakel des Hauses Brandenburg“ gab es für den Historiker und Aufklärer Voltaire auch in der Politik nicht, auch Preußens Überleben ist letztlich rational erklärbar.

Sehr genau erfasste Voltaire den weltpolitischen Kontext des Krieges: Der Streit zwischen England und Frankreich um die Wildnis Amerikas habe die besagten Revolutionen der europäischen Bündnislandschaft ausgelöst, wodurch ein Schwelbrand entstanden sei, den wenige Funken in Brand setzen konnten.⁵⁴ Diese kamen zum einen aus Übersee, zum anderen durch Friedrichs Einmarsch in Schlesien.

Die historische Dimension der Allianz zwischen Bourbonen und Habsburg wird ausdrücklich gewürdigt, doch bleibt Voltaires Erklärung hinter den Überlegungen zurück, die er in den bereits erwähnten Briefen gegenüber Pâris-Duverney und Richelieu anstellte. Die ironisch-sarkastische Pointe – „Ce que n'avaient pu tant de traités de paix, tant de mariages, un mécontentement reçu d'un électeur,

et l'animosité de quelques personnes alors toutes-puissantes que le roi de Prusse avait blessées par des plaisanteries, le fit en un moment“⁵⁵ – versperrt den Blick auf die tatsächlichen Hintergründe des *renversement des alliances*, nämlich den Wunsch Ludwigs XV. und auch der Engländer, den Kolonialkonflikt *nicht* auf Europa übergreifen zu lassen. Die Provokationen Österreichs, das ja den Konflikt mit Preußen suchte, und die Unruhe Friedrichs führten in diesen furchtbaren Krieg, in dem nicht nur die sächsische Herrscherfamilie, sondern, wie Voltaire zu Recht erwähnt, auch Millionen anderer Familien schlimmstes Leid erdulden mussten.⁵⁶

Den eigentlichen Kriegsverlauf in Europa verdichtet Voltaire auf wenige Absätze (in konsequenter Umsetzung seiner Maxime als Historiker, sich nicht in endlosen Schlachtbeschreibungen zu verlieren): Niemals seien so viele und so folgenlose Schlachten geschlagen, so viel Blut nutzlos vergossen worden, Deutschland sei der Hauptkriegsschauplatz gewesen und Frankreich sei zwar vom Krieg und dessen Schrecken verschont geblieben, doch habe es viel Geld verloren.⁵⁷ Dem unentschiedenen Ringen in Europa stellt er die großen Veränderungen in den Kolonien entgegen. Hier konnte der Ausfall von 1200 Mann nicht ohne weiteres ausgeglichen werden, und in einer einzigen Schlacht – auf den Abrahamsfeldern vor Quebec – habe man 1500 Meilen Territorium, davon zwei Drittel Eiswüste, verloren.⁵⁸

Übergeht Voltaire den Inhalt des Friedens von Hubertusburg und die Bestätigung des Status quo in Europa von 1748 weitgehend, so beschäftigt er sich umso eingehender mit der eigentlichen Niederlage Frankreichs, dem Verlust seines Kolonialreichs. England habe eine nie zuvor gekannte Vormacht zu See errungen, ganz Nordamerika unter seiner Herrschaft vereinigt (was Voltaire als keinen allzu großen Verlust ansieht), die Franzosen aus Indien vertrieben, bis auf Gorée die französischen Besitzungen in Afrika übernommen, und dominiere den Handel in der Karibik, wo Frankreich bekanntlich die „Zuckerinseln“, Martinique, Guadeloupe und St. Domingo behalten konnte. Ein entehrender und

Den Kriegsverlauf in Europa verdichtet Voltaire auf wenige Absätze: Niemals seien so viele und so folgenlose Schlachten geschlagen, so viel Blut nutzlos vergossen worden, Deutschland sei der Hauptkriegsschauplatz gewesen. Frankreich sei zwar vom Krieg verschont geblieben, doch habe es viel Geld verloren.

die Skizze von: Jean-Pierre Bois, *Choiseul-Praslin, César-Gabriel*, in: Lucien Bély/Laurent Theis/Georges-Henri Soutou/Maurice Vaïsse (Hg.), *Dictionnaire des ministres des Affaires étrangères*, Paris 2005, 166–178.

50 Einzelheiten bei Pomeau, *Voltaire en son temps*, Bd. 1, 870 ff., 882, 902 ff., Bd. 2, 15f.

51 Voltaire, *Précis du siècle de Louis XV*, in: Ders., *Œuvres historiques*, hg. v. René Pomeau, Paris 1987, 1297–1571. Zur Publikationsgeschichte siehe *ibid.*, 1664; Art. *Précis de Louis XV*, in: *Dictionnaire Voltaire*, 981–985.

52 Voltaire, *Précis du siècle de Louis XV*, 1476: „Les malheurs nouveaux de l'Europe semblèrent être annoncés par des tremblements de terre qui se firent sentir en plusieurs provinces, mais d'une manière plus terrible à Lisbonne qu'ailleurs“.

53 *Ibid.* 1481: „C'est un prodige qu'on ne peut attribuer qu'à la discipline de ses troupes, et à la supériorité du capitaine. Le hasard peut faire gagner une bataille; mais quand le faible résiste aux forts sept ans dans un pays tout ouvert, et répare les plus grands malheurs, ce ne peut être l'ouvrage de la fortune. C'est en quoi cette guerre diffère de toutes celles qui ont jamais désolé le monde“.

54 *Ibid.* 1477: „Les révolutions que ce même roi de Prusse et ses ennemis préparaient dès lors étaient un feu qui couvrait sous la cendre; ce feu embrasa bientôt l'Europe, mais les premières étincelles vinrent de l'Amérique. Une légère querelle entre la France et l'Angleterre, pour quelques terrains sauvages vers l'Acadie, inspira une nouvelle politique à tous les souverains d'Europe“.

55 *Ibid.* 1482f., Zitat 1483: „Was so viele Friedensverträge, so viele Heiraten nicht vermocht hatten, eine von einem Kurfürsten verursachte Verärgerung und die Feindseligkeit einiger damals allmächtiger Personen, die der König von Preußen durch Witze verletzt hatte, bewirkten es in einem Augenblick“.

56 *Ibid.* 1485.

57 *Ibid.* 1492–1494.

58 *Ibid.* 1506–1514, 1508 „On a perdu ainsi en un seul journée quinze cent lieues de pays. Ces quinze cents lieues, dont les trois quarts sont des déserts glacés, n'étaient peut-être une perte réelle.“

doch notwendiger Frieden, der Frankreich vor dem völligen Bankrott rettete, so Voltaires Fazit.⁵⁹

Ausblick

Voltaires Briefe und Schriften bieten vielfältiges Material, wenn man sich mit der Geschichte der Wahrnehmung des Krieges durch die Zeitgenossen beschäftigen will. Seine eurozentristische Perspektiven überschreitende Geschichtskonzeption gibt seinen politisch-historischen Reflexionen über den Siebenjährigen Krieg eine überraschende „Frische“.⁶⁰ Der Siebenjährige Krieg war eben kein rein europäischer Krieg und sein Ausgang bewirkte bekanntlich die größten Veränderungen außerhalb Europas.

Aufschlussreich und in Darstellungen zur Geschichte des Krieges kaum beachtet sind seine Kommentare und Wertungen zu den bündnispolitischen Veränderungen im Vorfeld des Krieges. Sie weisen noch einmal auf das von den Zeitgenossen als so revolutionär empfundene *renversement des alliances* und auf das Aufsehen hin, das die Nachricht vom Abschluss der französisch-österreichischen Allianz hervorrief. In der Beurteilung der Allianz für Frankreich bleibt Voltaire, wie wir gesehen haben, eher skeptisch.

Er sah zwar ihre Konsequenzen etwa für die italienische Halbinsel, die bis zum Ausbruch der Revolutionskriege von Krieg verschont bleiben sollte (Brief an Pâris-Duverney), blieb aber skeptisch und zum Teil noch in alten Feindbildern gefangen, was die Wirkung der Allianz für Deutschland bzw. das Alte Reich betraf. Hier befürchtete er eine österreichische Vorherrschaft nach dem Vorbild Ferdinands II. während des Dreißigjährigen Krieges und warnte daher vor einer vollständigen Zerschlagung der preußischen Macht. Wie für die französische Diplomatie der Epoche bildete auch für Voltaire der Westfälische Frieden die Grundlage jeder Reflexion über die politische Ordnung Deutschlands.⁶¹ Daher wird er mit der Wiederherstellung des Status quo im Reich auf der Grundlage des Westfälischen Friedens einverstanden gewesen sein (Artikel XIX des Hubertusburger Friedens), auch wenn es vom ihm keine diesbezüglichen Äußerungen über die politischen Konsequenzen des Friedens von Hubertusburg gibt.

Voltaires Rekonstruktion der Genese der französisch-österreichischen Allianz verweist auf die Grenzen seiner Kenntnisse. Verantwortlich dafür zeichnet bei ihm allein der Abbé Bernis, der das System Richelieus einreißt und ein neues, größeres an dessen Stelle setzt.⁶² Ludwig XV., neben Kaunitz der eigentliche „Drahtzieher“ beim Zustandekommen des Bündnisses, findet keine Erwähnung, was jedoch Voltaire nicht zum Vorwurf gemacht werden kann, denn schließlich hat man auch in der neueren historischen Forschung lange Zeit kaum auf den Beitrag des Königs beim Zustandekommen des Versailler Vertrags verwiesen.⁶³

Aber auch Voltaires zahlreiche, von den Umständen und Ursachen des Siebenjährigen Krieges abstrahierenden Bemerkungen über den Krieg haben nichts von ihrer Aktualität verloren. Voltaire weiß um die Neigung des Men-

schen zu Gewalt und Krieg und er hörte nicht auf, auf die Wirklichkeit des Krieges hinzuweisen: auf Tod und Elend. Darüber darf auch nicht der zivilisierte, von den aufgeklärt-kosmopolitischen Idealen der Epoche geprägte, vergleichsweise ritterliche Umgang zwischen preußischem und französischem Offizierskorps und Kommandeuren während des Krieges hinwegtäuschen.

In der Schlacht verschwanden die Standesgrenzen, Musketen- und Kanonenkugeln, Bajonette und Säbelscheren sich nicht um Adelspatente.⁶⁴ Dass im Zeitalter der Aufklärung Sukzessionsstreitigkeiten Kriege aus-

lösen, zählte Voltaire zu den schlimmsten „Dummheiten des Menschengeschlechts“. Aus dieser Perspektive betrachtet, enthalten seine Briefe, sein *Candide* und der Artikel „Krieg“ des *Dictionnaire philosophique* zeitlose Kommentare über das Wesen des Krieges, die leider auch in der Gegenwart des 21. Jahrhunderts weder an Eindringlichkeit noch an Aktualität verloren haben. ■

Voltaires zahlreiche, von den Umständen und Ursachen des Siebenjährigen Krieges abstrahierenden Bemerkungen über den Krieg im Allgemeinen haben nichts von ihrer Aktualität verloren, wenn man die Situation in vielen heutigen Krisenherden betrachtet.

59 Über den Weg zum Frieden: Zenab Esmat Rashed, *The Peace of Paris 1763*, Liverpool 1951. Den Frieden als relativen Erfolg für Frankreich angesichts der demütigenden Niederlage wertet Jonathan R. Dull, *The French Navy and the Seven Year's War*, Lincoln, London 2005, 228–230.

60 Über Voltaires Auffassungen zur Geschichtsschreibung siehe: *Dictionnaire Voltaire*, Art. *Histoire*, 587–593. Pomeau, *Voltaire en son temps*, Bd. 2, 216–236.

61 Siehe hierzu: Externbrink, *Friedrich der Große, Maria Theresia und das Alte Reich*, 101–119; Ders., *Staatensystem und kulturelles Gedächtnis: Frankreich, das Alte Reich und Europa (17.–18. Jahrhundert)*, in: Eva Dewes/Sandra Duhem (Hg.), *So nah – so fern. Kulturelles Gedächtnis und interkulturelle Rezeption im europäischen Kontext*, Berlin 2007, 89–102.

62 Précis du siècle de Louis XV, 1483: „*Labbé de Bernis, depuis cardinal, eut seul l'honneur de ce fameux traité, qui détruisait tout l'édifice du cardinal de Richelieu, et qui semblaient en élever un autre plus haut et plus vaste*“.

63 Siehe hierzu Sven Externbrink, *Ludwig XV. als Außenpolitiker. Zum politischen „Stil“ des Monarchen (am Beispiel des renversement des alliances)*, in: Klaus Malettke/Christoph Kampmann (Hg.), *Französisch-Deutsche Beziehungen in der neueren Geschichte. Festschrift für Jean Laurent Meyer zum 80. Geburtstag*, Münster 2007, 221–240.

64 Vgl. Sven Externbrink, „*Que l'homme est cruel et méchant!*“: Wahrnehmung von Krieg und Gewalt durch französische Offiziere im Siebenjährigen Krieg, in: *Historische Mitteilungen der Ranke-Gesellschaft* 18 (2005), 44–57.

Das Militär im Siebenjährigen Krieg

Aufbau und Einsatz der Truppen am Beispiel der preußischen Armee

von Daniel Hohrath

Eigenartigerweise spielt in weiten Bereichen der Geschichtsschreibung, wenn sie von Kriegen handelt, das Militär der „kriegführenden Staaten“ nur eine Nebenrolle. So wesentlich es für die historische Analyse ist, das politische Handeln, die Pläne und Motive der Regierenden, zu erkunden oder auch die Auswirkungen des Krieges auf die mehr oder wenig passiv betroffene Zivilbevölkerung zu untersuchen: Der Verlauf der Ereignisse hing doch am Ende vom Funktionieren oder Nichtfunktionieren der „Militärmaschine“ ab, und das heißt letztlich von dem kollektiven und individuellen Verhalten der Menschen, aus denen die kriegführenden Armeen bestanden.

Die Angehörigen des Militärs erscheinen so gewissermaßen als Statisten auf dem *Theatrum Belli* – offenbar selbstverständlich anwesend und für die Regisseure des Kabinettskriegs verfügbar. In der Geschichtserzählung tauchen sie vor allem in Form von Zahlen auf: Diese beziffern die Größe der aufgebotenen Heere, zählen die in Schlachten und Gefechten in den Kampf geworfenen Einheiten auf, quantifizieren auch die „Verluste“, heute natürlich selten ohne Formeln der moralischen Erschütterung über jenes „blutige“ Zeitalter.

Dennoch bleibt es meist bei Feststellungen wie solchen, dass Friedrich II. mit 40.000 Preußen den Feldmarschall Daun mit dessen 70.000 Österreichern schlug, oder eben „die Preußen“ „die Österreicher“ besiegten und umgekehrt. Aus den Ergebnissen folgt die Erkenntnis, welche Armee wohl die „modernere“ und bessere und welcher Feldherr der klügere gewesen sei.

Nun hat sich der Fokus der Geschichtsschreibung in den letzten Jahrzehnten von den Plänen und Zielsetzungen, Erfolgen und Fehlern der führenden Herrscher, Politiker und

Feldherren wegverlagert, auch von denen der Staaten als überpersonaler Akteure – und der ihr Handeln angeblich bestimmenden „Staatsraison“. Zugleich hat sich die Forschung heute aber auch weitgehend von der klassischen Kriegs- und Heeresgeschichte verabschiedet und mit ihr von der Frage nach dem Verlauf von Feldzügen und Kampfhandlungen. Damit ist auch die Untersuchung einzelner Ereignisse zurückgetreten, zu-

Vertiefung des Themas von Seite 28–44

Der Siebenjährige Krieg (1756–1763)

sätzlich begründet durch die berechtigten methodischen Zweifel, ob etwa eine Schlacht als ein in ihrer Kontingenz letztlich „unbeobachtbares“ Geschehen überhaupt irgendwie darstellbar oder gar rekonstruierbar sei.¹

Man fragt heute einerseits eher nach den für alle Akteure der jeweiligen Epoche handlungsleitenden und begrenzenden Strukturen und Mentalitäten. Man fragt auch andererseits mehr nach den Wahrnehmungen und Deutungen der Zeitgenossen, und zwar sowohl nach denen der professionellen Beobachter und Meinungsmacher, als auch nach denen der Menschen, die auf der Mikroebene den Krieg erlebten, sowohl der „Zivilisten“ als auch der Soldaten.

So kann die Mikrogeschichte aus den heute bekannten Ego-Dokumenten einfacher Soldaten und Subalternoffiziere aus ganz Europa und aus einem Zeitraum von Jahrzehnten äußerst spannende und erhellende Schlaglichter „aus der Nähe“ destillieren.² Das ist ein überaus ergiebiger Ansatz, der paradoxerweise aber auch das einzelne Ereignis (und damit teilweise auch die klassischen Bearbeitungen der Feldzüge, Schlachten und Belagerungen) wieder ins Recht setzt, weil dieses den Rahmen des persönlichen Erlebens und Erinnerns bildet.

Allerdings kommt sie an dem Problem nicht vorbei, dass das Quellenmaterial, trotz bedeutender Neuentdeckungen und höchst verdienstvoller Editionen, ziemlich begrenzt ist. Der Einwand, aus solchen Einzelstimmen könnten sich zwar plausible Eindrücke, aber kein repräsentatives Bild für das Erleben der gewaltigen Mehrheit von „stummen“ Zeitgenossen destillieren lassen, ist letztlich schwer zu entkräften.

1 Marian Füssel, Das Undarstellbare darstellen. Das Bild der Schlacht im 18. Jahrhundert am Beispiel von Zorndorf (1758), in: Birgit Emich, Gabriela Signori (Hg.): *Kriegs/Bilder in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 42), Berlin 2009, S. 317–349, hier bes. S. 320–323.

2 Vgl. die hauptsächlich auf der Grundlage von Ego-Dokumenten beruhenden Studien: Ilya Berkovich: *Motivation in War. The Experience of Common soldiers in Old-Regime Europe*. Cambridge 2017. Katrin Möbius / Sascha Möbius, *Prussian Army Soldiers and the Seven Years' War. The Psychology of Honor*. London usw. 2020.



Daniel Hohrath M.A., Kurator am Bayerischen Armeemuseum

Es erscheint doch vielleicht sinnvoll, noch einmal einen kleinen Schritt weiter Abstand zu nehmen und genauer hinzuschauen auf die „Midi-Ebene“. Als solche könnte man die Regimenter und Armeen benennen, also die ausdifferenzierten und komplexen Organisationen von tausenden bis hunderttausenden von Menschen, nicht nur von Soldaten und Offizieren, nicht nur von Männern in Uniform, mit bzw. von denen etwa der Siebenjährige Krieg ausgefochten wurde. Im Folgenden sollen nur einige Aspekte und Fragen angesprochen werden.

Wenn wir nur vom Kriegsgeschehen in Mitteleuropa sprechen, müssen wir wohl mindestens von weit über einer halben Million Soldaten ausgehen, die sich zur gleichen Zeit unmittelbar auf dem Kriegstheater bewegten. Dabei können die Heere Preußens und verschiedener kleiner deutscher Staaten als vollständig mobilisiert gerechnet werden, während die anderen Großmächte Teile ihres Militärpotentials in entlegenen Herrschaftsgebieten stehen ließen oder, wie vor allem im Falle Großbritanniens und Frankreichs, auf den anderen Schauplätzen dieses „Weltkriegs“ einsetzten – allerdings jeweils mit vergleichsweise viel geringeren Truppenzahlen als auf dem europäischen Festland.

Wahrscheinlich ist diese Zahl noch wesentlich zu niedrig gegriffen, zumal sie nur die in den Listen übergangen gezählten eigentlichen Soldaten berücksichtigt. Nicht gezählt wurden in der Regel deren teilweise mitziehende Frauen und Kinder, auch nicht das Fuhrpersonal, Knechte und andere *camp-follower* beiderlei Geschlechts, die auch im 18. Jahrhundert noch durchaus zahlreich waren.

Die preußische Armee als Muster und Modell?

Es ist in mancher Hinsicht naheliegend, die preußische Armee als Muster und Modell für das Militärwesen des 18. Jahrhunderts zu betrachten. Für keine andere mitteleuropäische Armee dieser Epoche liegt so viel Forschung und Literatur vor.³ Die Armee Friedrichs des Großen gehört – wie dieser König selbst – zu den „Stars“ der Geschichte. Und sie war es – spätestens mit und seit dem Siebenjährigen Krieg – schon im 18. Jahrhundert. Schon für die Zeitgenossen stellten Friedrich der Große, der preußische Militärstaat und das Erscheinungsbild seiner Truppen ein Faszinosum dar, das nicht nur von anderen Armeen praktisch nachgeahmt, sondern auch in einer Fülle von Publikationen behandelt wurde.⁴

Im „langen 19. Jahrhundert“ bis 1914 (bzw. 1918) führten die Hochblüte der Geschichtswissenschaft und der Tra-

ditionswille innerhalb der preußischen Armee dazu, dass zahllose Veröffentlichungen entstanden, die sich mit Politik und Kriegführung des „Großen Königs“, aber auch mit den Details einzelner Truppengeschichten, Biografien von Offizieren und nicht zuletzt der Uniformierung, Ausrüstung und Bewaffnung des friderizianischen Heeres beschäftigten.

Obwohl durch Krisen wie den preußischen Zusammenbruch von 1806, in Phasen der Interesselosigkeit und zuletzt die verheerenden Auswirkungen des Zweiten Weltkrieges enorme Verluste an Quellenmaterial eingetreten sind, wissen wir von der preußischen Armee weit mehr Details⁵ als etwa von der österreichischen Kriegsmacht jener Zeit.⁶ Doch soll es hier weniger um das Besondere als vielmehr um das Epochentypische am preußischen Militär gehen, denn

grundsätzlich ähnelten sich die europäischen Heere des 18. Jahrhunderts in hohem Maße, sowohl äußerlich in Bekleidung und Bewaffnung, als auch in ihren Hierarchien und organisatorischen Strukturen.

„Stehende Söldnerheere“?

Wenn von den Armeen der kriegführenden Staaten des Siebenjährigen Krieges die Rede ist, spricht man heute zumeist von „Stehenden Söldnerheeren“. Was bedeutet das? Wer stand wann und was heißt Söldner? Letztlich dient dieser Begriff mehr zur Abgrenzung von den vorherigen und nachfolgenden Heeresverfassungen, als dass er ein klares Bild vermit-

teln könnte. Tatsächlich entsprachen viele Grundstrukturen der preußischen Armee, wie auch der anderen europäischen Heere in der Mitte des 18. Jahrhunderts immer noch denen der frühneuzeitlichen Söldnerheere.⁷ Das heißt, sie waren zusammengesetzt aus einzelnen Regimentern, die je für sich wirtschaftliche, rechtliche und soziale Einheiten darstellten. Die Vorstellung von der Armee als einer top-down hierarchisch organisierten und zentral verwalteten Staatsinstitution gehört erst in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Die Grundelemente der Heeresstrukturen entstammten dem 17. Jahrhundert. Das Regiment war die Einheit, die von

Die Armee Friedrichs des Großen gehört zu den „Stars“ der Geschichte. Und sie war es – spätestens mit und seit dem Siebenjährigen Krieg – schon im 18. Jahrhundert. Schon für die Zeitgenossen stellten Friedrich der Große und der preußische Militärstaat in Faszinosum dar.

3 Grundlegend noch immer Curt Jany, *Geschichte der Preußischen Armee vom 15. Jahrhundert bis 1914*, Bd. 2: *Die Armee Friedrichs des Großen 1740–1763*, 2. A. Osnabrück 1967.

4 Vgl. nur Max Jähns: *Geschichte der Kriegswissenschaften vornehmlich in Deutschland*, 2. Abtheilung. München, Leipzig 1890.

5 Vgl. Daniel Hohrath: *Friedrich der Große und die Uniformierung der preußischen Armee von 1740 bis 1786*, Wien 2011. Eine wichtige Basis aller heutigen Arbeiten bildet das monumentale Reihenwerk von Hans Bleckwenn, *Das Altpreußische Heer. Erscheinungsbild und Wesen*, 17 Bände, Osnabrück 1970–1990.

6 Erst in jüngerer Zeit ist die reiche archivalische Überlieferung zur österreichischen Armee verstärkt genutzt worden. Christopher Duffy: *Sieben Jahre Krieg 1756–1763. Die Armee Maria Theresias*. Aus dem Englischen übersetzt und für die deutsche Ausgabe neu bearbeitet von Claudia Reichl-Ham. Wien 2003, jüngst Michael Hochedlinger, *Thron und Gewehr. Das Problem der Heeresergänzung und die „Militarisierung“ der Habsburgermonarchie im Zeitalter des Aufgeklärten Absolutismus (1740–1790)*, Graz 2021.

7 Ein guter Überblick bei Michael Sikora, *Change and continuity in mercenary armies: Central Europe, 1650–1750*. In: Erik-Jan Zürcher (ed.), *Fighting for a Living. A comparative history of military labour 1500–2000*, Amsterdam 2013, S. 201–241.

einem in der Regel als „Oberst“ bezeichneten Militärunternehmer auf eigene Kosten selbstständig aufgestellt, formiert und ausgerüstet wurde, um im Auftrag eines meist fürstlichen Kriegsherrn auf begrenzte Dauer, meist für einzelne Feldzüge, eingesetzt zu werden.

Nach dem Dreißigjährigen Krieg, in dem sich die Heere zuletzt als kaum mehr beherrschbar erwiesen hatten, verlangte das Bedürfnis der Potentaten, dauerhaft und jederzeit über militärische Macht zur Sicherung der eigenen Herrschaft im Innern und als politisches Instrument nach außen verfügen zu können, nach „stehenden Truppen“. Die Regimenter sollten nicht mehr nach dem Krieg aufgelöst werden, sondern „stehen bleiben“. Zuerst bedeutete das nur, dass der Kriegsherr langfristige Verträge mit den Söldnerunternehmern abschloss, und dafür zugleich deren dauerhafte Finanzierung sichern musste.

Gleichwohl muss man aber vorsichtig sein mit dem Begriff „Stehendes Heer“. Traditionell wird das Stehende Heer ja zu den Grundelementen des fürstlichen „Absolutismus“ der „Barockzeit“ gerechnet (um gleich noch zwei höchst problematische Begriffe zu erwähnen). Für jede Armee wird traditionell ein klares Anfangsdatum – meist noch tief im 17. Jahrhundert – genannt, das sich auf die Errichtung der ersten Truppe bezieht, die nicht wieder aufgelöst wurde.

Manchmal führte dies zu recht gewagten Konstruktionen einer Regimenten-Genealogie, die vor allem im historistisch gestimmten 19. Jahrhundert ihre Blüten trieb. Das Alter eines Regiments galt als entscheidend für sein Ansehen und bestimmte seinen Platz in den „Stammlisten“. Tatsache ist, dass noch weit im 18. Jahrhundert fast regelmäßig, am Ende von Kriegen, aber auch immer wieder aufgrund fehlender Finanzen, viele Regimenter aufgelöst wurden. Selbst wo die Einheiten auf dem geduldigen Papier noch vollständig erscheinen, zeigt ein genauer Blick auf die Listen, dass oft so viele Soldaten entlassen und Pferde verkauft wurden, dass man noch nicht einmal von Kaderstrukturen für eine künftige Aufrüstung sprechen kann. Wenn Bedarf und Möglichkeiten sich änderten, wurden neue Truppenteile aufgestellt.⁸

Auch in Brandenburg-Preußen, das immer als Exempel einer kontinuierlich wachsenden Armee galt, wurden zwischen 1655 und 1713 über hundert selbstständige Einheiten errichtet und wieder aufgelöst; dauerhaft bestehen blieben sehr viel weniger. Erst mit König Friedrich Wilhelm I. (reg. 1713–1740) war seit 1717 tatsächlich eine kontinuierliche Vergrößerung der Armee festzustellen, aber diese blieb noch lange ein Sonderfall in Europa.

Je länger und je mehr Offiziere und Soldaten dauerhaft bezahlt und in Dienst gehalten werden konnten, verband sich dies mit einer immer weiteren Ausdehnung der Kontrollbefugnisse der Kriegsherren, die nach und nach durchgesetzt wurden. So veränderte sich das ursprünglich privatwirtschaftliche System stetig, ohne grundsätzlich aufgehoben zu werden. In der Mitte des 18. Jahrhunderts hatten die Herrscher fast überall die letzte Entscheidung über die Ernennung der Offiziere, bestimmten die Art der Bewaffnung und Ausrüstung und reglementierten die Ausbildung.

Die preußische Kriegsmacht war in dieser Hinsicht recht weit fortgeschritten, zumal sich hier das Verhältnis von zentraler Reglementierung und dezentraler Praxis im Vergleich zu anderen Staaten und ihren Armeen als außergewöhnlich effektiv erwies.

Aus heutiger Sicht erstaunlich sind dabei weniger die Reste von Privatwirtschaft und Autonomie innerhalb der Armee, die sich auch in allen anderen Bereichen von Staat und Gesellschaft in vormoderner Zeit finden, sondern vielmehr, dass die verantwortliche Befolgung der Reglements und Vorschriften durch die Offiziere des preußischen Heeres trotz Fehlens einer ausgebauten Kontrollbürokratie offenbar besser funktionierte als anderswo.

So wurden in der Mitte des 18. Jahrhunderts nach wie vor viele Dinge dezentral auf der Ebene der Regimenter – als der militärischen Basiseinheit von (bei der preußischen Infanterie) etwa 1500 Soldaten unter 50 Offizieren – geregelt. Der Regiments-Chef erhielt einen Pauschalbetrag, mit dem er im Rahmen der Reglements und Vorschriften sein Regiment wie ein Unternehmen nach wirtschaftlichen Grundsätzen führen musste. Auf der Ebene darunter funktionierte die *Kompaniewirtschaft*, bei der die Capitains (Hauptleute) wiederum als eine Art abhängige Sub-Unternehmer für die ihnen unterstellten Kompanien (in Preußen 12 pro Regiment) verantwortlich waren.

Obwohl also zunehmend mehr zentral vorgeschrieben und genau festgelegt wurde, blieb die Ausführung bei den einzelnen Regimentern und Kompanien. Schon aufgrund der weiten Entfernungen und schwierigen Kommunikationswege war dies effizienter als eine nicht funktionierende zentrale Lenkung und Kontrolle. Persönliches Gewinnstreben der Regiments- und Kompanie-Chefs war in diesem System durchaus einkalkuliert.

Offiziere

Wenn wir den Blick auf die Struktur und Praxis der Armeen in der Epoche des Siebenjährigen Krieges fokussieren, ist es durchaus sinnvoll, mit den Offizieren zu beginnen, auch wenn das unserem sozialgeschichtlichen Gewissen widerstrebt. Offiziere waren in der Frühen Neuzeit klar von den einfachen Soldaten getrennt – in gewisser Hinsicht sind sie das über Ausbildung und Laufbahn bis heute, obwohl die Schranken der altständischen Gesellschaft nicht mehr existieren. Auch wenn es Geschichten vom Aufstieg von ganz unten durch Glück und Bewährung gab, kamen Offiziere mit wenigen Ausnahmen aus den höheren Schichten der ständischen Gesellschaft, dem Adel und dem städtischen oder auch landbesitzenden Bürgertum.

Zu einem gemeinsamen Standesbewusstsein trugen nicht nur die soziale Herkunft und die Verhaltenskodizes, sondern auch die Karrierewege bei, die bei einem Teil der

In der Mitte des 18. Jahrhunderts hatten die Herrscher fast überall die letzte Entscheidung über die Ernennung der Offiziere, bestimmten die Art der Bewaffnung und reglementierten die Ausbildung. Die preußische Kriegsmacht war in dieser Hinsicht recht weit fortgeschritten.

⁸ Mit Blick auch auf die Armeen der kleineren deutschen Staaten Peter H. Wilson, *German Armies: War and German society 1648–1806*, London 1998.

Offiziere einen oder mehrere Wechsel des Dienstherrn beinhalteten, was in der Staatenwelt des *Ancien Régime* kein moralisches oder politisches Problem darstellte. Diese etablierte horizontale Mobilität von Offizieren und der damit verbundene Wissenstransfer trug natürlich erheblich dazu bei, dass sich Armeen mehr ähnelten als andere Bereiche der regional geprägten Gesellschaften. Überdies hatte sich eine internationale Anpassung der Dienstränge nicht zuletzt durch die Praxis des Austauschs von Kriegsgefangenen seit dem späten 17. Jahrhundert etabliert.⁹

Die Offiziere der preußischen Armee galten schon im 18. Jahrhundert als eine im Vergleich zu anderen europäischen Heeren ungewöhnlich homogene Gruppe, da ihr Adelsanteil besonders hoch war und sie sich in Mehrheit (zu etwa 70 %) aus dem einheimischen Adel des brandenburgisch-preußischen Herrschaftsgebietes rekrutierte. Der Rest waren Adelige aus dem Ausland sowie ein kleiner Anteil Bürgerlicher, von denen es in anderen Armeen deutlich mehr gab.

Hier wirkten mehrere Faktoren zusammen: Eine Voraussetzung war, dass die Territorien des Königreiches Preußen über einen sehr zahlreichen, aber im Durchschnitt wenig vermögenden Adel verfügten, für den die militärische Karriere eine der wenigen standesgemäßen Beschäftigungsmöglichkeiten bot. Die regionalen Unterschiede waren hier gleichwohl deutlich. Überall, wo adelige Familien stark über die Grenzen der zersplitterten Herrschaftsgebiete des Alten Reiches vernetzt waren, gab es für sie mehrere Möglichkeiten und verschiedene Loyalitäten zu berücksichtigen. So waren auch Angehörige der besonders einflussreichen und begüterten Adelsfamilien deutlich zurückhaltender in der Entscheidung für die Armee, da die damit verbundene enge persönliche Bindung an den König ihre Position als ständische Gegenmacht zum Herrscher einschränkte.

Ein wichtiger Faktor für die Geschlossenheit der Offizierkorps der Regimenter war, dass der Regiments-Chef (und mit ihm inoffiziell meist die Gemeinschaft der Offiziere eines Regiments) darüber entschied, wer dem Herrscher zum Offizier vorgeschlagen wurde. Hier wurden die familiären und nachbarschaftlichen Netzwerke wirksam. Das sorgte dafür, dass oft nahe und entfernte Verwandte und generell viele Adelige aus einer Region als Offizierskameraden in einem Regiment dienten.¹⁰

Zwar verhinderten die enge königliche Kontrolle und die namentlich von Friedrich dem Großen noch verschärfte Forderung, möglichst nur Adelige zu Offizieren zu machen, dass Regiments-Chefs allzu selbstständig ihre eigene Personalpolitik machen konnten. Doch wurde es freilich auch begrüßt, wenn Regiments-Chefs, die aus fremden Diensten kamen oder dem außerpreußischen Hochadel angehörten, ihre Beziehungen nutzten, um auswärtige Adelige als Offiziere in die preußischen Dienste zu holen.

Der übliche Gang einer Offizierskarriere spielte sich über Jahrzehnte in dem Regiment ab, in das ein junger Adelige –

meist als *Frey-Corporal* im Unteroffiziersrang – eintrat und in dem er nach einigen Jahren als Fähnrich in den Kreis der Offiziere aufgenommen werden konnte, sobald eine Stelle frei wurde. Auch Bürgerliche konnten in der preußischen Armee Offizier werden, und ihre Zahl wuchs langsam, aber kontinuierlich. Auch wenn junge Adelige oder Söhne des gehobenen Bürgertums formal „von der Pike auf“ zuerst im Mannschaftsstand dienten, war ihr Weg zum Offizier von Anfang an vorgezeichnet. Für „echte“ Aufsteiger waren langjährige Bewährung oder besondere Kenntnisse und Fähigkeiten (etwa in der Artillerie) Voraussetzung für die Übernahme.

Den Umkreis „ihres“ Regiments verließen Offiziere, die im Dienst blieben und nicht nach wenigen Jahren wieder ausschieden (was aber durchaus häufig war, zumal der Dienst für Subalternoffiziere finanziell ein Zuschussgeschäft darstellte), meist erst in fortgeschrittenem Dienstalter und erfolgreichem Aufstieg: Erst beim Erreichen eines Ranges als Stabsoffizier, vom Major aufwärts, wurden Offiziere relativ regelmäßig zu anderen Truppenteilen versetzt, doch gab es auch Laufbahnen vom Fähnrich bis zum Oberst innerhalb eines Regiments.

Dies alles führte dazu, dass die Offizierkorps der Regimenter eine hohe Homogenität und Geschlossenheit aufwiesen, was eine spezifische „Regimentskultur“ prägte. Es ist daher richtiger, von „den“ Offizierkorps im Plural zu sprechen als von „dem“ preußischen Offizierkorps, das im 18. Jahrhundert noch nicht existiert hat. Das Selbstverständnis der Offiziere als Gemeinschaft drückte sich auch ganz besonders in der Uniform aus, die innerhalb eines Regiments für alle Offiziere – vom Fähnrich bis zum Obersten – genau gleich war und keinerlei Rangabzeichen zeigte. Man kannte sich in der kleinen Welt des Regiments genau und jenseits dessen konnte man den Rang eines Offiziers zumindest ungefähr an seinem Alter schätzen.

Neben dieser langwierigen Laufbahn, die sich allerdings durch die hohen blutigen Verluste im Krieg deutlich beschleunigen konnte, gab es in den Heeren der Epoche aber auch weiterhin die bereits erwähnten internationalen Söldnerkarrieren von Offizieren, die den Dienstherrn wechselten. Dies waren immer wieder Offiziere aus weniger dauerhaft „stehenden“ Heeren, die bei Reduktionen arbeitslos wurden, aber auch Profis mit vielfältigen Dienst- und Kriegserfahrungen, die zum Transfer von Wissen und praktischen Kenntnissen begehrt waren und weitaus schneller in hohe Ränge aufsteigen konnten. Dort trafen sie auf eine weitere Gruppe von jüngeren Herren, die dank hochadeliger Herkunft eine in der ständischen Gesellschaft selbstverständliche Führungsrolle spielten.

Freilich sprechen wir hier bei den Offizieren nur von etwa drei Prozent der Armee; auf einen preußischen Offizier kamen etwa 30 „Mannschaften“, also Unteroffiziere und Soldaten, wobei es in manchen anderen Armeen im Verhältnis einige Offiziere mehr gab.

Soldaten

Für die Masse der Soldaten der „Stehenden Söldnerheere“ gab es keine Aussicht auf eine Karriere und auch nicht die adelspezifische Vorstellung von individuellem Ruhm und

9 Vgl. Daniel Hohrath, „In Cartellen wird der Werth eines Gefangenen bestimmt.“ Kriegsgefangenschaft als Teil der Kriegspraxis des Ancien Régime, in: Rüdiger Overmans (Hg.): In der Hand des Feindes. Kriegsgefangenschaft von der Antike bis zum Zweiten Weltkrieg, Köln, Weimar, Wien 1999, S. 141–170.

10 Vgl. Carmen Winkel, Im Netz des Königs. Netzwerke und Patronage in der preußischen Armee 1713–1786. Paderborn 2013.

Ehre, sondern nur einen mehr oder weniger langen Lebensabschnitt in Uniform, der nicht nur aus heutiger Sicht zwar wenig attraktiv, aber je nach Lebenssituation doch eine gute Alternative war. Ein Blick in die erhaltenen Listen zeigt jedenfalls, dass das lange auch in der Geschichtswissenschaft gepflegte Vorurteil, die Heere des 18. Jahrhunderts hätten sich fast ausschließlich aus der „Hefe des Volkes“ rekrutiert, aus den untersten Schichten, aus Tagelöhnern, Bettlern und Streunern, keinesfalls zutrifft.

Auch wenn Armeen des 18. Jahrhunderts auf dienstpflichtige Untertanen zurückgreifen konnten, wie in Preußen durch das Kantonsystem,¹¹ durch das jedem Regiment ein bestimmter Rekrutierungsbezirk zugewiesen wurde, blieben die Grundstrukturen des Söldnerwesens prägend. Ob es tatsächlich vor allem die wehrpflichtigen *Kantonisten* waren, die den stabilen Kern der preußischen Armee bildeten, oder ob die lang dienenden Berufssoldaten das prägende Element darstellten, lässt sich wohl nicht abschließend entscheiden.

Zwar stellte das preußische Kantonsystem tatsächlich ein besonders effektives Modell dar, doch wird dessen Sonderstellung vielleicht überschätzt. Tatsächlich waren die meisten Landesherren – so auch die preußischen Könige – durchaus darauf bedacht, dass die eigene Bevölkerung in ihren dünn besiedelten Territorien produktiven Tätigkeiten in Landwirtschaft und Handwerk nachgehen konnte. Ökonomisch wertvolle Gruppen waren meist ganz vom Kriegsdienst befreit.

Daher galt es als wünschenswert, die Armeen mit möglichst vielen „Ausländern“ aufzufüllen. Jedoch ist dieser Begriff missverständlich: Nur recht wenige Soldaten stammten von weit her, die bei weitem zahlreichsten aber aus eng benachbarten Regionen gerade im *Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation*, das ja aus rund 300 verschiedenen selbstständigen Herrschaften bestand, die meist noch aus vielen verstreuten Gebieten zusammengesetzt waren.

„Ausländer“ war man oft schon vor den Toren der Heimatstadt oder im benachbarten Dorf, wenn dies einem anderen Herrn zugehörte. Hinzu kam, dass ein bedeutender Teil der in den Listen als „Ausländer“ geführten Soldaten der preußischen Armee aus den diversen Bevölkerungsgruppen des eigenen Landes stammten, die von der Dienstpflicht in den Kantons nicht erfasst wurden; sie waren also durchaus vielfach Landeskinder, die nur nicht als *Kantonisten* einberufen, sondern als *Kapitulanten* mit Zeitverträgen eingestellt wurden. Sie wurden also als „Söldner“ angewor-

Das Selbstverständnis gerade der preußischen Offiziere als Gemeinschaft drückte sich auch ganz besonders in der Uniform aus, die innerhalb eines Regiments für alle Offiziere – vom Fähnrich bis zum Obersten – genau gleich war und keinerlei Rangabzeichen zeigte.

ben, ebenso wie die von außerhalb des preußischen Staatsgebiets Kommanden – im Prinzip freiwillig und dann für eine vertraglich vereinbarte Dauer.

Zur Armee ließen sich Männer aus den verschiedensten Gründen anwerben: Ein wichtiger Anlass, Soldat zu werden, waren gewiss materielle Notlagen. Das Leben der Menschen in der Frühen Neuzeit war vom Mangel gekennzeichnet. Nicht nur die untersten Schichten waren bei Missernten und anderen wirtschaftlichen Krisen unmittel-

bar in ihrer Existenz bedroht. Der Soldatenberuf bot vielen ein bescheidenes, aber immerhin sicheres Auskommen, Kleidung, Nahrung und Unterkunft.

Daneben spielten aber auch weitere positive Anreize eine Rolle, die von der bis heute gerne zitierten bürgerlichen Militärkritik gerne unterschlagen wurden: Die Uniform verlieh durchaus ein gewisses soziales Ansehen als Waffenträger des Königs, und sie zeigte an, dass ihre Träger z. B. nicht mehr als erbuntertänige Bauern der Jurisdiktion ihrer Gutsherren unterstanden.¹²

Der Unterschied von Krieg und Frieden scheint angesichts der Unsicherheiten des Lebens im Allgemeinen nicht die Rolle gespielt haben, die wir ihr heute zumessen. Für Dienstpflichtige wie für „Söldner“ galt: Man wusste sich ohnehin dem Schicksal ausgeliefert, das Gott allein bestimmen würde. Als braver Untertan seine Pflicht zu tun, war gottgefällig und damit wichtig für das ewige Leben. Freilich bot gerade der Krieg auch kleine Chancen, zumindest in der Phantasie derer, die sich anwerben ließen: ein Entkommen aus beengenden persönlichen Verhältnissen war seit jeher ein Motiv, Abenteuerlust, vielleicht auch Beute. Die letzteren Beweggründe galten gerade dann, wenn die Aussicht bestand, in den Krieg zu ziehen.

Die Nachfrage nach Soldaten überstieg allerdings den Pool an Freiwilligen fast zu jeder Zeit. Deshalb erwies sich die Dienstpflicht der Landeskinder als tragende Basis: In Friedenszeiten reichte es aus, wenn in jedem Jahr nur relativ wenige Männer neu eingezogen wurden, in Preußen nur solche, die mindestens 1,72 m, möglichst aber 1,80 m und mehr maßen, was weit über dem Durchschnitt der männlichen Bevölkerung in jenen Zeiten lag. Dies verringerte den Druck auf die Bevölkerung, da so nur groß gewachsene Männer das Risiko trugen, Soldat werden zu müssen.

Im Frieden mussten die ausgebildeten *Kantonisten* auch nur einmal im Jahr für eine mehrwöchige Exerzierzeit in die Garnison kommen; sonst blieben sie als Bauern oder Handwerker in ihrer heimischen Umgebung. Den täglichen Dienst in den Garnisonstädten verrichteten übers Jahr vor allem die „Ausländer“. Auch sie gingen in Friedenszeiten in

¹¹ Hierzu die neueren Forschungen: Jürgen Kloosterhuis, Kantonsystem und Regimentskultur. Katalysatoren des preußischen Militärsocialisationsprozesses im 18. Jahrhundert. In: Wolfgang Neugebauer (Hg): Oppenheim-Vorlesungen zur Geschichte Preußens an der Humboldt-Universität zu Berlin und der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 2014, S.77–139. Martin Winter, Untertanengeist durch Militärpflicht? Das preußische Kantonsystem in brandenburgischen Städten im 18. Jahrhundert, Bielefeld 2005.

¹² Überzogen, aber dennoch anregend Hans Bleckwenn, Bauernfreiheit durch Wehrpflicht – ein neues Bild der altpreußischen Armee?, in: Johannes Niemeyer (Red.), Die Bewaffnung und Ausrüstung der Armee Friedrichs des Großen. Eine Dokumentation aus Anlaß seines 200. Todesjahres, Rastatt 1986, S. 1–14.

der Garnisonsstadt als Tagelöhner oder Handwerker einem Zivilberuf nach, denn Exerzieren und Wachestehen nahmen nur einen Teil der Zeit in Anspruch, und der Sold allein reichte kaum zum Leben aus.

Für die Stabilität und Resilienz der Armee erwiesen sich die Bindungskräfte innerhalb der Regimenter und Kompagnien als wesentlich: Hier spielte die gemeinsame Herkunft der Soldaten aus derselben Region, oft aus einem Dorf bis hin zu verwandtschaftlichen Bindungen eine große Rolle, namentlich bei den preußischen *Kantonisten* ist dies zu beobachten. Im Krieg kam die lebenswichtige Kooperation der Kameraden hinzu, von der täglichen Nahrungszubereitung in der Zeltgemeinschaft bis hin zum notwendigen Zusammenwirken im Gefecht. Schließlich spielten auch die Vorbildfunktion der Offiziere und nicht zuletzt der Stolz auf die Ehre des eigenen Truppenteils eine wesentliche Rolle, dies auch und gerade bei den „Ausländern“, denen das Regiment und die Armee zur Heimat geworden war.

Der Übergang in den Militärdienst bedeutete für die meisten, dass sie mit einem Kulturschock zurechtkommen mussten, der ihnen zugemutet wurde. „Einen Kerl zu dressieren und ihm das Air von einem Soldaten beizubringen, daß der Bauer heraus kommt“ – also die umfassende Sozialisation in einem fremden Umfeld stand als erste Aufgabe der Ausbilder in den preußischen Reglements. Junge Männer, die ihre gesamte Prägung in einfachsten agrarischen Lebensverhältnissen erhalten hatten, mussten sich eine aufrechte Körperhaltung angewöhnen sowie sich und ihre aufwendig gestaltete bunte Uniform – für manche wohl die erste vollständige Bekleidung ihres Lebens – penibel sauber halten.

Die Ausbildung des Soldaten stellte hohe Anforderungen. Im Zentrum stand vor allem bei der Infanterie das Exerzieren mit der Feuerwaffe. Die Bedienung des Vorderlader-Gewehrs erforderte eine komplizierte Folge von Handgriffen, die ständiges Üben verlangten. Um mit der glattläufigen Flinte auf möglichst große Distanz schießen zu können, musste der Lauf lang sein, und um mit einer so langen und schweren Waffe in schneller Folge schießen zu können, brauchte man möglichst große Soldaten. Wenn die preußische Infanterie in 200 Meter langen, nur drei Mann tiefen Linien auf dem Schlachtfeld agieren konnte, galt sie dank ihrer Disziplin und Feuergeschwindigkeit von mehr als drei Schuss pro Minute als nahezu unüberwindlich. Bei der Kavallerie war eine überaus gründliche Reitausbildung erforderlich, die das Agieren in geschlossenen Formationen verlangte.

Die Armee im Krieg

Als choreographierte Katastrophe war die Schlacht gewiss die dramatischste Prüfung für den Zusammenhalt der militärischen Einheiten: Wenn die Soldaten in der apokalyptischen Hölle des Schlachtfeldes, umgeben vom ohrenbetäubenden

Donner der Gewehrsalven und des Geschützfeuers, angesichts massenweise getöteter und verwundeter Kameraden die Nerven behielten, weiterhin auf Befehle ihrer Offiziere reagierten und in ihrer Formation blieben, zeigte dies den Erfolg der militärischen Sozialisation.¹³ Es gibt Zeugnisse für den kollektiven Stolz militärischer Einheiten, der gerade in Krisensituationen zu besonderen Leistungen anspornte.

Das Selbstbewusstsein der erfahrenen Berufssoldaten setzte aber auch manchen Zumutungen seitens der Führer Grenzen: Die bekannte Anekdote, in der Soldaten dem Preußenkönig, der sie mit den Worten „Hunde, wollt ihr ewig leben?“ zum erneuten Angriff auffordert,

antworten, für den Tagessold sei genug getan, trifft durchaus die Realität. Allerdings waren Schlachten in den Kriegen des 18. Jahrhunderts selten; ihre strategische Bedeutung war oft genug gering im Verhältnis zu den blutigen Verlusten, die den beteiligten Armeen drohten.

Der Alltag von Soldaten in den friederizianischen Kriegen wurde vom täglichen Überlebensdruck bestimmt. Tagein, tagaus wurde marschiert und gelagert. Kleine Gefechte wechselten sich mit Phasen des Nichtstuns in Lagern und Unterkünften, aber auch mit schwerer Arbeit und dauernder Gefährdung bei wochenlangen Festungsbelagerungen ab. Infektionskrankheiten in den Quartieren, schlechte medizinische Ver-

sorgung und Mangelernährung kosteten weit mehr preußischen Soldaten das Leben als die Kampfhandlungen selbst.

Die tägliche Versorgung der Menschen und Pferde mit Nahrung war ein Kernproblem für die Heerführer des 18. Jahrhunderts, aber auch für jeden einzelnen Soldaten. Bei aller Leidenschaft und Schicksalsergebenheit, die den modernen Betrachter beeindruckt und irritiert, lagen hier auch die Grenzen des Gehorsams. Wenn die Soldaten den Eindruck hatten, ihr Vertragsverhältnis werde von oben aufgekündigt – durch mangelnde Versorgung, ausbleibenden Sold oder unberechtigte Forderungen –, kollabierten Einheiten in passiver Verweigerung oder massenhafter Desertion. Hier zeigte sich vielleicht noch deutlicher als in der physischen und psychischen Ausnahmesituation der Schlacht, was die „Stehenden Söldnerheere“ zusammenhielt, oder eben auch nicht.

Dies alles, das wir dank der bisherigen Forschung am preußischen Beispiel belegen können, dürfte mit der einen oder anderen spezifischen Abweichung auch für andere Armeen der Epoche zutreffen.

Eine wichtige Frage ist bisher nicht eingehend untersucht worden, nämlich die, wie sich die Armeen im Verlauf des Siebenjährigen Krieges veränderten. Der Bedarf an Soldaten verschärfte sich in Kriegszeiten exponentiell, wenn die Heere enorm vergrößert wurden und außerdem Verluste auszugleichen hatten. Wenn die großen Männer

Die Ausbildung des Soldaten stellte hohe Anforderungen. Im Zentrum stand vor allem bei der Infanterie das Exerzieren mit der Feuerwaffe. Die Bedienung des Vorderlader-Gewehrs erforderte eine komplizierte Folge von Handgriffen, die ständiges Üben verlangten.

¹³ Vgl. Sascha Möbius: Mehr Angst vor dem Offizier als vor dem Feind? Eine mentalitätsgeschichtliche Studie zur preußischen Taktik im Siebenjährigen Krieg. Saarbrücken 2012.

ausgingen, reihte man auch die kleineren ein; die kleinsten und schwächsten kamen als Festungsbesetzungen in Garnisonregimentern und wer gar nicht zum Soldaten taugte, aber halbwegs gesund war, wurde noch als Fuhrknecht eingezogen.

Im Siebenjährigen Krieg kamen auch die preußischen Kantone, deren Reservoir nun rücksichtslos ausgeschöpft wurde, an ihre Grenzen, zumal ein erheblicher Teil des Landes feindlich besetzt war, wie Ostpreußen und teilweise die westlichen Provinzen. Das führte dazu, dass die Regimenter ihre regionale Geschlossenheit verloren, die als eine der Grundlagen ihrer Kampfkraft galt. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, dass die horrenden Verluste dazu führten, dass bereits in den mittleren Kriegsjahren nicht mehr allzu viele von den gründlich ausgebildeten, lang gedienten Berufssoldaten der Friedensarmee am Leben waren – hier ist ein Vergleich mit dem Ersten Weltkrieg 1914–1918 durchaus angemessen. Der prozentuale Mobilisierungsgrad der männlichen Bevölkerung wurde erst im 20. Jahrhundert wieder erreicht.

Man kann davon ausgehen, dass nicht nur die preußische, sondern auch die anderen „deutschen“ und europäischen Armeen spätestens in den Jahren ab 1759 kaum mehr Ähnlichkeit mit denen hatten, die 1756 in den Krieg gezogen waren, sondern zunehmend aus einem Konglomerat von zwangsweise ausgehobenen Untertanen, zwangsrekrutierten Bewohnern der gerade besetzten Gebiete sowie eingereichten Kriegsgefangenen und mehr oder weniger „freiwilligen“ Söldnern unterschiedlichster Herkunft und Motivation zusammengesetzt waren.

Gleichwohl kämpften und marschierten diese Heere auch noch im siebten Jahr weiter, und die kriegsgeschichtliche Betrachtung gibt durchaus Anhaltspunkte dafür, dass sie kaum weniger effektiv und flexibel agierten als zu Beginn des Krieges. Die in Geschichtsschreibung und Öffentlichkeit bis heute weit verbreitete Vorstellung, dass sich die Heere des *Ancien Régime* aus willenlosen, mit Gewalt in die Schlacht getriebenen „Sklaven“ zusammengesetzt hätten, ist bei kritischer Betrachtung realitätsfern: Sie stammt aus den polemisch überspitzten Streitschriften der aufgeklärten Militärreformer des späten 18. Jahrhunderts und der Protagonisten der allgemeinen Wehrpflicht im 19. Jahrhundert, die das alte System als düsteres Gegenbild zeichneten.

Auf der Grundlage bloßen Zwangs konnte keine Armee funktionieren, er wäre auch nicht durchsetzbar gewesen; ein ausgebautes Terrorsystem mit bewaffneten Sicherungskräften hinter der Front, wie es die totalitären Regimes des 20. Jahrhunderts anwendeten, war im 18. Jahrhundert ohnehin noch unvorstellbar.

Obwohl ein Großteil der Soldaten ganz offensichtlich bereitwillig diente, war Desertion ein Hauptproblem der Heere. Das lag nicht unbedingt daran, dass es, von bestimmten Situationen im Krieg abgesehen, so viel mehr Fahnenflüchtige gab als zu anderen Zeiten. Das Problem war, dass Soldaten im 18. Jahrhundert teuer und schwer zu ersetzen waren. In der altständisch gegliederten Gesellschaft blieb der staatliche Zugriff auf viele Bevölkerungsgruppen sehr eingeschränkt; von der „allgemeinen Wehrpflicht“ der Nationalstaaten war man noch weit entfernt.

Die Anwerbung verursachte erhebliche Kosten, ebenso die Uniform und Ausrüstung sowie die lange Ausbildungszeit, die ein guter Soldat benötigte. Deshalb trafen die drakonischen Strafen, die Deserteuren angedroht waren, stets nur einige Pechvögel zur Abschreckung. Sobald es zu viele wurden, zumal im Krieg, wurden Generalpardons erlassen, und manch einer, der sich irgendwann ‚verlaufen‘ hatte, wurde stillschweigend wieder eingereiht. Selbst Überläufer, die in Kriegsgefangenschaft des früheren Dienstherrn gerieten, wurden oft begnadigt, wenn sie groß, stark und gesund waren.¹⁴

Die Heere als soziale Gebilde

Werfen wir noch einen Blick auf den inneren Aufbau der europäischen Armeen des 18. Jahrhunderts. Sie waren bereits aus verschiedenen Truppengattungen zusammengesetzt, die nicht nur unterschiedliche Aufgaben zu erfüllen hatten, sondern auch einen unterschiedlichen sozialen Status einnahmen. Analog zur zivilen Gesellschaft lassen sich innerhalb der Armee ständische Grenzen und Hierarchien beobachten, die allerdings bislang noch nicht systematisch erforscht sind.

Zwar bildete die Infanterie die Mehrheit der Heere und bildete stets das Zentrum der Schlachtordnung. Aber es ergibt sich leicht ein schiefes Bild, wenn wir uns den typischen Soldaten der Epoche nur als Infanteristen vorstellen: Rund ein Drittel der Armeen waren Kavallerieeinheiten. Sie hatten viel mehr Freiwillige; Reiter wurden besser bezahlt, mussten nicht viel marschieren und konnten sich dank ihrer Einsätze und ihrer Mobilität auch im Krieg besser versorgen. Dafür erforderte ihre Ausbildung, vor allem im Reiten in Formation und im Kampf mit der blanken Waffe, andere Qualitäten als der Drill der Infanterie, die in geschlossenen Einheiten in der Lineartaktik kämpfen sollte, und vor allem darin geübt werden musste, als Teile der ‚Schießmaschine‘ zu funktionieren und auch in extremen Situationen in Reih und Glied zu bleiben.¹⁵

Zahlenmäßig hinsichtlich der Personalstärke kaum ins Gewicht fallend, aber im Krieg von zunehmender Bedeutung war die Artillerie; sie stellte andere als nur körperliche Anforderungen. Traditionell hatte sie noch im 18. Jahrhundert eine soziale Sonderstellung innerhalb der Armee und bewahrte lange einen handwerklich-zünftischen Charakter. Schon für die einfachen Kanoniere, die Geschütze bedienten, waren technische Kenntnisse erforderlich; erst recht reichten für Artillerie-Offiziere das soziale Kapital adeliger Herkunft und eine lange Dienstzeit nicht aus, und dementsprechend fanden sich hier relativ viele Bürgerliche mit höherer Schulbildung.

In Friedenszeiten bestand die preußische Armee, so wie die meisten anderen Heere, nur aus den regulären Regimentern der Infanterie, Kavallerie und Artillerie. Im Krieg zeigte sich schnell, dass das nicht ausreichte, denn

14 Michael Sikora: Disziplin und Desertion. Strukturprobleme militärischer Organisation im 18. Jahrhundert. Berlin 1996.

15 Vgl. Marcus Junkelmann: Der Militärstaat in Aktion. Kriegskunst des Ancien Régime. In: Bernd Sösemann/Gregor Vogt-Spira (Hg.): Friedrich der Große in Europa. Geschichte einer wechselvollen Beziehung. Bd. 2. Stuttgart 2012, S. 166–191.

im alltäglichen kleinen Krieg um Nachschub und Versorgungswege hatten Österreich und Russland einen erheblichen Vorsprung. Die beweglich und selbständig agierenden Kämpfer, die das Haus Habsburg aus Ungarn und vom Balkan und das russische Reich aus seinen Steppen aufboten, stellten durch ihre Überfälle und Beutzüge jenseits der großen Schlachten und Belagerungen ein ständiges Problem dar. Obwohl man schon in den Kriegen der 1740er Jahre Maria Theresias Husaren, Panduren und Kroaten von der Militärgrenze gegen die Osmanen kennengelernt hatte und ihre Wirksamkeit hatte schmerzlich erfahren müssen, waren daraus bis 1756 nur ungenügende Konsequenzen gezogen worden.¹⁶

Zwar waren Regimenter von leichten Reitern – nach dem Vorbild der ungarischen Husaren ausgerüstet und dementsprechend bekleidet – in der preußischen wie auch in den meisten anderen „westlichen“ Armeen als Truppengattung innerhalb der stehenden Heere aufgestellt worden. Leichte Infanterie fehlte jedoch namentlich in Preußen völlig; sie wurde erst im Krieg in Form von *Freibataillonen* aufgestellt. Wehrpflichtige Kantonisten waren für sie nicht vorgesehen; hier mussten Freiwillige kurzfristig angeworben werden, vielfach Abenteurer und Deserteure anderer Armeen. Dementsprechend galten solche Truppen als wenig zuverlässig, was sie in vielen Fällen auch bestätigten.

Auch für Offiziere war der Einstieg in solche Einheiten mit geringem Sozialprestige und der Aussicht, bei Kriegsende entlassen zu werden, eher wenig attraktiv. Aufsteiger, die sich im Kleinen Krieg besonders auszeichnen konnten und später in der regulären Armee Karriere machten, bildeten eher eine Ausnahme.

Ein grundsätzliches Problem der Kriegführung des 18. Jahrhunderts war allen Armeen gemeinsam:¹⁷ Wober die Heere im Frieden überhaupt nicht verfügten, war militärisch organisiertes Personal für Logistik, Versorgung und Transportwesen. Im Siebenjährigen Krieg waren es nur wenige Offiziere und einige Beamte, die für die Versorgung der Armeen zuständig waren, und alles von Lebensmittelkäufen bis hin zur Verpflichtung der örtlichen Bevölkerung mit ihren Wagen und Zugvieh für Transporte durchführen sollten. Es muss nicht erläutert werden, wie sehr dies die Beweglichkeit größerer Truppenzahlen beschränkte, und es wird auch deutlich, warum Kriegführung in Gebieten mit geringer Bevölkerungsdichte und damit geringen Ressourcen sofort zu größten Problemen führte.

16 Zum kleinen Krieg vgl. Joachim Kunisch, *Der Kleine Krieg. Studien zum Heerwesen des Absolutismus*, Wiesbaden 1973. Sandrine Piccaud-Monnerat, *La petite guerre au XVIIIe siècle*, Paris 2010. Frank Wernitz, *Die preußischen Freitruppen im Siebenjährigen Krieg 1756–1763*, Wölfersheim-Berstadt 1994.

17 Hierzu und zu den Charakteristika der Kriegführung der Epoche die anregende Studie von Jürgen Luh, *Kriegskunst in Europa 1650–1800*, Köln-Weimar-Wien 2004.

Auf der unteren Ebene der Regimenter und Bataillone waren es dann einerseits die in den Kantons ausgehobenen und andererseits die bei Bedarf aus dem Land verpflichteten Fuhrknechte und Offiziersdiener sowie die geduldeten *camp-follower* beiderlei Geschlechts, Handwerker und Marketerinnen, sowie die mitziehenden Soldatenfrauen und -familien, die für das alltägliche Überleben der Truppen sorgen mussten, wenn die reguläre Versorgung durch vorbereitete Magazine und die Märkte der durchquerten Regionen nicht funktionierte, was häufig genug der Fall war.

Obwohl die Armeeführungen sich sehr darum bemühten, keinen riesigen schwerfälligen Tross zuzulassen, wie er den Dreißigjährigen Krieg geprägt hatte, waren diese Ungezählten auch noch im Siebenjährigen Krieg vielleicht nicht mehr so zahlreich, aber immer noch unverzichtbar für das Funktionieren und Überleben der Heere wie diese umgekehrt für sie.

Die regelmäßigen Bemühungen, den Tross von Nichtkombattanten zu begrenzen und zu verringern, waren taktisch und ökonomisch bestimmt. Sie richteten sich noch kaum an gesellschaftlich definierten Geschlechterrollen aus.

So war das Militär des 18. Jahrhunderts noch nicht die reine Männergesellschaft, als die es in der Moderne lange erschien.¹⁸ Der weibliche Anteil in den Armeen der Vormoderne ist bislang nur unzureichend wahrgenommen und von der Geschichtsschreibung des 19. und 20. Jahrhunderts praktisch ignoriert worden. Selbst *Cross-dresserinnen*, also Frauen, die – offiziell unerkannt – als Soldaten dienten, scheinen trotz

strenger Verbote in den Heeren noch nicht so selten vorgekommen zu sein.¹⁹ Man kann jedenfalls davon ausgehen, dass es sehr viel mehr als die bereits vorgesehenen sechs Soldatenfrauen pro Kompanie waren, die offiziell mit in den Krieg ziehen sollten und durften.

Wir kennen kaum je auch nur annähernde Zahlen der Männer und Frauen jener untermilitärischen Schichten innerhalb und im Umfeld der Armeen und verfügen bislang auch über keine Ego-Dokumente solcher Personen. Bis in solche „Kellergeschosse“ kommt auch eine „Militärgeschichte von unten“ mangels Quellen nicht, jedoch wird eine Geschichtsschreibung über die Armeen und den Krieg in der altständischen Gesellschaft die vielfältigen Aspekte der frühmodernen Militärgesellschaften zukünftig noch gezielter zu erforschen haben. ■

18 John A. Lynn II., *Women, Armies and Warfare in Early Modern Europe*, New York 2008. Beate Engelen, *Soldatenfrauen in Preußen. Eine Strukturanalyse der Garnisonsgesellschaft im späten 17. und 18. Jahrhundert*, Münster 2005.

19 Marian Füssel, *Zwischen Devianz und Heldentum. Die ‚Soldatin‘ als eine ambigue Persona des 17. und 18. Jahrhunderts*, in: Corinna Dziudzia/Sonja Klimek (Hg.), *Einsame Wunderthiere oder vernetzte Akteurinnen?*, Wiesbaden 2022, S. 121–141.

Kontinuität und Neubeginn im 20. Jahrhundert

Passionsspiele in allen Regionen Bayerns
von Manfred Knedlik

Mit den Worten des Sprechers, die Sie im nachfolgenden Kasten unten finden, endet das „Spiel vom Leiden und Sterben Jesu Christi“, 1997 im oberpfälzischen Tirschenreuth uraufgeführt, das sich als einer der jüngsten Passionsspielorte in Bayern inzwischen etabliert hat. Im Herbst 2022 wird dann eine Neuinszenierung zu sehen sein, die das historische Geschehen mit einem zeitgenössischen Blick beleuchtet, insbesondere in Bezug auf die Figur des Judas und die überlieferte Rolle der Frauen um Jesus. Die szenische Vergegenwärtigung der biblischen Berichte mündet in dieses Lob-, Dank- und Bittgebet, das mit den Pronomen „wir“ und „uns“ die Spiel- und die Publikumsgemeinschaft einschließt. Die Schlussverse, die Sie im zweiten Kasten lesen, schlagen den Bogen zum Prolog, wo im traditionellen Ton der Volksfrömmigkeit die christliche Heilsbotschaft von der Errettung und Befreiung verkündet wird. Wiede-

Schlusstext

„Jesus Christ [...]
Der Du uns das Heil verheißt, [...]
Bist den Menschentod gestorben
und hast uns das Heil erworben.
Gott, wir danken Dir dafür [...]
In dem Spiel der Passion,
Heiland, wahrer Menschensohn,
woll'n wir Dich loben ewiglich.
Herr, Jesu Christ, erbarme Dich.“

rum erhalten die Aussagen des Sprechers eine publikumsbezogene Bedeutung (siehe Kasten rechts).

Schon diese Rahmenteile – der Prolog als Bekenntnis der Gläubigen zum leidenden Christus und der Epilog als Dank für Jesu Erlösungstat am Kreuz von Golgota – lassen den religiösen Ernst anklingen, von dem die Aufführung in Tirschenreuth getragen ist. Das Spiel des renommierten Theatermanns Johannes Reitmeier versteht sich als eine „stille“ Passion, die sich nicht mit den großen Darstellungen in Oberammergau, Erl oder Thiersee messen will. Fernab jeder Monumentalität möchte der kammerspielartige „Bilderbogen“ (J. Reitmeier) leise und unspektakulär charakteristische Momente der Leidensgeschichte zeigen.

Als ein „fünftes Evangelium“ (Ludwig Mödl) ist das Passionsspiel bezeichnet worden, das die Botschaft vom Geheimnis des Kreuzes für die jeweilige Gegenwart zu deuten und anschaulich erfahr- und begreifbar zu machen versucht. Jede „Passion“ hat – unabhängig von dem gemeinsamen An-

Vertiefung des Themas von Seite 56–61

Passionsspiele in Bayern

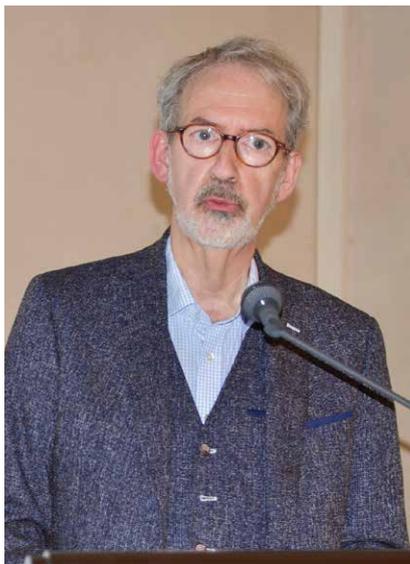
liegen, menschliche und christliche Werte zu erhalten, zu stärken und weiterzutragen – ihren eigenen Stil, ihre Eigenart, den biblischen Stoff zu durchdringen, ihre eigene Ästhetik. Die *Tirschenreuther Passion* ist dafür ein ganz eigenes Beispiel: Durch den gesprochenen Dialekt und eine einzigartige Erzählstruktur war und ist sie prägend auch im europäischen Maßstab. Seele des Stückes ist die heimatische Mundart der vier Evangelisten, die als Erzähler „ihres“ Evangeliums auftreten, was der Passionshandlung eine ganz bodenständige Atmosphäre verleiht. Gerade in solchen Momenten holt das Spiel die biblischen Berichte in die Gegenwart herein und macht aus einem historischen ein gegenwärtiges Ereignis, das die Zuschauer auf einer emotional-affektiven Ebene anspricht (siehe Kasten S. 156).

I.

In vielen Teilen des Landes bildeten sich in Bayern im 20. Jahrhundert neue Passionsbühnen. Natürlich waren nur kurzlebige Unternehmungen darunter, mancherorts aber entstanden starke Gemeinschaften, die sich bis in die

Prolog

„Jesus Christ, die Zeit zu scheiden
ist gekommen.
Durch dein Leiden
hast du aller Menschen Schuld
mit unendlicher Geduld
auf dein Kreuz genommen.
Hast uns befreit,
vom Tod für alle Zeit.
Lass uns, erlöst von unseren Sünden,
zuletzt das wahre Leben finden [...]“.



Manfred Knedlik, Freier Lexikons-Redakteur und Bibliotheksreferent des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg, Neumarkt

Gegenwart mit Ernst und Freude der großen Aufgabe des Passionsspiels widmen. Sie geben ein aktuelles Zeugnis für die sprichwörtliche Spielfreude der bayerischen Bevölkerung, die seit jeher auch und gerade in der Erzählung, vielleicht darf man sogar sagen: in der Verkündigung der Leidensgeschichte jenes „Mannes aus Nazareth“ immer neue Nahrung gefunden hat.

Jedenfalls präsentiert sich Bayern heute wieder als eine lebendige Passionsspiellandschaft, nachdem das geistliche Schauspiel im Zeichen barocker Frömmigkeit eine erste Blüte erlebt hatte. Be-

kanntlich wurde diese Spielform durch die Aufklärung, die Verurteilung bildhaft-sinnlicher Glaubensinszenierung, der die Forderung nach rationaler Frömmigkeit gegenüberstand, und die entsprechenden Verbote der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit zurückgedrängt. Fast überall fielen in dieser Zeit die volkstümlichen Passionsspiele der neuen Nüchternheit zum Opfer.

Ein meist nur kurzes Aufblühen dieser Tradition zeichnete sich in mehreren bayerischen Landschaften dann in den 1810er und 1820er Jahren ab. Im altbayerischen und schwäbischen Raum wirkte – direkt oder indirekt – zumeist Oberammergau als anregendes Vorbild. Etwa in Thaining, südlich von Landsberg am Lech gelegen, im Kloster Rott am Inn oder in Mittenwald zeigte man unter Rückgriff auf den Text von P. Othmar Weis „Das große Versöhnungs-Opfer auf Golgatha“.

Meist jedoch scheiterte die dauerhafte Wiederaufnahme der Passionsspiele, nicht zuletzt an den Vorbehalten geistlicher und weltlicher Behörden, obwohl sie, gleich anderen Ausdrucksformen der Volksfrömmigkeit, mit dem Regierungsantritt König Ludwigs I. (1825) grundsätzlich wieder erlaubt waren. Schon 1823 hatte sich das Ordinariat in München gegen die neuerlichen Aufführungen gewandt, 1834 folgte das Verbot des Generalkommissariats des Isarkreises, der heutigen Regierung von Oberbayern. Auch im schwäbischen Raum lebte das Passionsspiel mancherorts wieder auf. Meist nur für kurze Zeit wie in Krumbach, wo 1816 und 1817 jeweils von Juni bis September *Leiden-Christi-Spiele* zur Aufführung gelangten, bei denen 150 Personen mitwirkten, und in Illertissen, wo man 1821 ein kleines Passionsspiel im Schafstadel des Schlosshofes zeigte.

Manchmal aber wurde eine neue, bis in die Gegenwart fortdauernde Spieltradition begründet, wie in dem kleinen Ort Waal bei Buchloe. Auch hier richtete man den Blick auf Oberammergau und verzichtete auf die Wiederaufführung eines eigenen älteren Textes, einer fünfteiligen Passion mit dem Titel „Traurspihl, Beteutet die übergrosse Liebe Gottes gegen das menschliche Geschlecht. Vorgestellt durch das Le-

ben, Leyden und Sterben Jesu Christi. Von einer Löblichen Bürgerschaft“, die sich in einer Abschrift aus dem Jahr 1792 erhalten hat. So spielte man die Passion 1815 nach einer eigens erstellten Vorlage von P. Othmar Weis, einer Überarbeitung seines Oberammergauer Textes von 1811. Die opernhafte Aufführung fand unter freiem Himmel statt; beteiligt waren 160 Laienspieler.

Von der ausdrücklichen Berufung auf den berühmten Passionsspielort zeugte die starke Ausleihe dortiger Kostüme. Textlich blieb die Orientierung an Oberammergau lange Zeit bestehen. Noch die Bearbeiter des 20. Jahrhunderts, der Münchner Schriftsteller Benno Rödel (1894, 1904 und 1914) und der Waaler Pfarrer Sebastian Wieser (1921, 1928, 1938 und 1949), griffen im Wesentlichen auf die ältere Vorlage von Othmar Weis bzw. auf die revidierte Fassung (1860) von Joseph Alois Daisenberger zurück. Erst 1969 und 1970 wurde eine neu verfasste „Passion“ des schwäbischen „Bauerndichters“ Alois Sailer gezeigt, nach dem Wunsch der Auftraggeber ein „gottesdienstliche[s] Spiel“, das sich „*ehrfürchtig an die biblischen Berichte*“ hielt und den Spielern helfen sollte, „*Leiden, Sterben und Auferstehen des Herrn den Menschen unserer Tage in kraftvoller, aber unpathetischer Sprache zu verkünden.*“

Da der erwünschte Erfolg ausblieb, kehrte man zur bewährten – erbaulichen – Textvorlage des frühen 19. Jahrhunderts zurück. Die nächsten Jahre waren von einer Diskussion um Kontinuität und Erneuerung geprägt: Bestrebungen für eine Modernisierung standen starke Beharrungskräfte entgegen. So verfasste der bekannte schwäbische Mundartdichter Arthur Maximilian Miller 1975 im Auftrag des damaligen Spielleiters Otto Kobel in Anlehnung an den Urtext von 1792 ein bodenständiges Passionsspiel, das jedoch von der Spielerversammlung strikt abgelehnt wurde, weil es Dialektpassagen enthielt.

Erst 1992 konnte dieser Text mit seiner literarisch gelungenen Verbindung von Hochsprache und Mundart auf

Evangelist Lukas:

„Und am Schloch, wej er nu greedt hout, hout in da Gnäicht da Gockl kraacht. Dou homs grod an Heiland assagefejt, der hout si umdraht und hout'n Petrus kirzagrod oagschaut. Und in Petrus is eigfalln, wos da Herr zu ihm gsagt hout Petrus, ehe der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen.“

Jesus:

„Simon, der Satan hat verlangt, dass er euch wie Weizen sieben darf. Ich aber habe gebetet für dich, Dass dein Glaube nicht erlischt. Und wenn du dich wieder bekehrt hast, dann stärke deine Brüder.“

Evangelist Matthäus:

„Dann is er ausseganga und hout zum dabarma gwoint.“

die Bühne gebracht werden; auch 2001, 2009 und 2015 war diese *Schwäbische Passion* wieder zu sehen. In dem modernen Passionsspielhaus entfaltet sich ein an die barocke Spielkonzeption erinnerndes Spektakel, dem die sprachliche Differenzierung zusätzliche Lebendigkeit verleiht: Jesus spricht in der Prosa der Bibel; die Schriftgelehrten, Pilatus und Herodes in barocker Manier in hochdeutschen Versen; und das Volk redet in der ihm eigenen Mundart. Das stimmungsvolle Bühnenbild, das teils mit fester Kulisse, teils mit Projektion und Lichteffekten arbeitet, vertieft die Wirkung.

Fiel und fällt zuallermeist dem örtlichen Lientheater die Aufgabe zu, sich der Überlieferung anzunehmen, die alten Texte zu erneuern und wiederaufzuführen, so war im 20. Jahrhundert, vor allem in den zwanziger Jahren, zum Teil auch eine andere Entwicklung zu beobachten. Im Versuch, den Typus des mittelalterlichen Mysterienspiels möglichst bibelgetreu wiederzubeleben, brachte der Münchner Theatermann Hermann Dimmler mit Schauspielern des Nationaltheaters im Sommer 1920 im Herzogpark in Bogenhausen *Freilichtpassionsspiele* zur Aufführung. Er hatte dafür eigens ein Textbuch „nach dem Wortlaut der vier Evangelien“ verfasst (Druck um 1920/21). Die einzigartige Naturkulisse erschien ihm als der ideale Ort für seine Inszenierung, während er die Enge eines konventionellen Bühnenhauses mit seiner „*Scheinwelt aus Holz und Papp und bemalter Leinwand*“ ablehnte.

Dieses Spiel entfaltete offensichtlich eine intensive und anhaltende Wirkung. 1921 wurde die *Festspielgesellschaft für das katholische Deutschland* unter der Leitung des als Regisseur an der Volksbühne bekannten Alfred Lommatzsch gegründet, die im gesamten süddeutschen Raum mit der *Dimmler-Passion* tourte. Dabei setzte man vor Ort jeweils auf die Beteiligung einheimischer Laienspieler. In dieser Form gelangte die *Münchner Passion* etwa an Pfingsten 1924 in Waldmünchen zur Aufführung; in der Zeit des Nationalsozialismus, vom 4. bis 6. April 1936, folgte dort eine neuerliche Inszenierung, die von der Lokalpresse als „*weihevoll[e] Erlebnis für alle Volksgenossen*“ angekündigt wurde.

Allein schon in dieser Wortwahl lässt sich der Grund für das ausbleibende, obwohl eigentlich erwartbare Verbot von christlicher Religions- und Glaubensäußerung erahnen. Durch die antisemitischen Züge, die der Spieltext aufweist, boten sich durchaus Anknüpfungspunkte zur nationalsozialistischen Ideologie, weshalb die neuen Machthaber die Initiatoren des religiösen Spektakels gewähren ließen. Wie die Aufführung verstanden werden konnte – und wohl auch sollte, offenbart eine Besprechung im *Waldmünchener Grenzboten*: Darin wurde auf die integrative Kraft des Spiels verwiesen, die eine (Glaubens- und Werte-)Gemeinschaft formen, erhalten und stärken mochte, bei gleichzeitiger Ausgrenzung jüdischer Mitbürger.

Nicht überraschend ist es daher, dass sogar während des Krieges gespielt wurde, etwa 1940 in Cham. Noch in der unmittelbaren Nachkriegszeit, in den Jahren 1947/48, zählte dieses *Passions-Spiel* zu den meistaufgeführten Stücken in Bayern, und auch später war seine Wirkung lange ungebrochen, wie Inszenierungen 1951 im unterfränkischen Hofheim und 1966 in der Pfaffenhofener Stadtpfarrkirche St. Johann Baptist zeigen.

II.

Zur Neubegründung einer Passionsspieltradition führte im 20. Jahrhundert mancherorts die Leitidee, einen Gegenpol religiöser Erneuerung zu den Erschütterungen der Zeit zu setzen. Auch in Neumarkt in der Oberpfalz hatte das religiöse Theaterspiel, dessen Anfänge in die Barockzeit zurückreichen, mit der Aufklärung am Ausgang des 18. Jahrhunderts ein vorläufiges Ende gefunden. 1901 riefen Mitglieder des Katholischen Gesellenvereins die Erinnerung an diese Tradition wieder wach und stellten im alten Kolpinghaus vier Szenen der Leidensgeschichte Jesu – Letztes Abendmahl, Fußwaschung, Gebet am Ölberg und Kreuzigung – in Form von „*Lebenden Bildern*“ mit gesanglicher Begleitung nach. Spiele im eigentlichen Sinn gab es erst zwei Jahrzehnte später.

Nach seiner glücklichen Heimkehr aus dem Ersten Weltkrieg keimte im damaligen Senior des *Neumarkter Kolpingsvereins* die Idee, das Leiden des Herrn in der Pfalzgrafenstadt wieder in einem „geschlossenen Spiel“ vorzustellen. Mit einer Neudichtung, einem in Blankversen verfassten Text „nach Oberammergauer Vorbild“ aus der Feder des Katecheten German Mayr, begann 1922 die neue, bis in die Gegenwart reichende Tradition.

Offenbar antwortete die *Neumarkter Passion* auf die religiösen und seelischen Bedürfnisse der Zeit, denn alle zehn Aufführungen zwischen Ostermontag und Christi Himmelfahrt waren ausverkauft, und aufgrund der großen Nachfrage folgte schon im Herbst eine zweite Spielperiode mit 13 Vorstellungen, wiederum unter großem Publikumszuspruch. „*Das Spiel hatte seine Wirkung nicht verfehlt*“, resümierte der Chronist. „*So mancher hatte den Weg zur Kirche und zu Christus zurückgefunden, was schließlich auch der schönste Dank und Lohn für die Spieler war.*“

Die Begeisterung, die Anteilnahme und die spürbare innere Ergriffenheit von Mitspielern und Besuchern ließen eine rasche Fortführung erwarten, aufgrund widriger Umstände und schwieriger Zeitläufte gelangte die *Neumarkter Passion* jedoch erst 1959 und 1964 wieder auf die Bühne. Wegweisenden Charakter hatten die Überlegungen des 2. Vatikanischen Konzils (1962–1965) im Blick auf eine Erneuerung der Textgestaltung und Inszenierung. Nach gründlicher Textrevision durch den damaligen Stadtpfarrer Kaspar Hirschbeck, der den Spieltext insbesondere von antijüdischen Anklängen befreit hatte, wurde die *Neumarkter Passion* 1984 erneut aufgeführt.

Seit 1989 bringt die Spielgemeinschaft die Botschaft vom Geheimnis des Kreuzes nun in einem 10-Jahres-Rhythmus auf die Bühne. Zuletzt im März und April 2019 mit 18 Aufführungen, erstmals unter professioneller Regie (Michael Ritz) – eine spektakuläre Neuauflage mit über 500 Mitwirkenden

Offenbar antwortete die *Neumarkter Passion* auf die religiösen und seelischen Bedürfnisse der Nachkriegszeit in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts, denn alle zehn Aufführungen zwischen Ostermontag und Christi Himmelfahrt 1922 waren ausverkauft.



auf und hinter der Bühne und einem weit über 100-köpfigen Chor, mit Licht- und Musikeffekten, die das Publikum in die Zeit der Handlung versetzten und der Aufführung eine – im positiven Wortsinn – „eigen-tümliche“ Atmosphäre verliehen.

In das Heilige Jahr 1933 fällt die Geburtsstunde der *Fränkischen Passionsspiele* von Sömmersdorf bei Schweinfurt. Zu verdanken sind sie letztlich der Spielfreude einiger Laiendarsteller bei der Theatergruppe des Männergesangsvereins und der unermüdlichen Tatkraft des jungen Volksschullehrers, Organisten und Gemeindecchreibers Guido Halbig. Möglicherweise aber wirkten, wie die Historiker vermuten, auch hier noch die traumatischen Erfahrungen des Ersten Weltkrieges nach, die vielen Menschen einen neuen, persönlicheren Zugang zur Leidensgeschichte Jesu eröffneten und zur Bühnenbegegnung mit der christlichen Passion herausforderten (Jochen Ramming).

Halbig fand in Würzburg eine passende Textvorlage, die dort im März 1918 unter bischöflicher Schirmherrschaft zur Aufführung gebracht worden war. Dabei handelte es sich wohl um die später oft als *Faßnacht'sche Passion* bezeichnete Fassung, ein von den Brüdern Adolph und Georg Faßnacht in Freiburg (1921) inszeniertes Passionsspiel „in der Art eines Mysterien-Spiels“, das auch die Grundlage für eine Filmproduktion war, mit der die Gebrüder Faßnacht in den Vereinigten Staaten auf Tournee gingen.

Im Gastgarten des Dorfwirtshauses fanden unter Mitwirkung von 70 erwachsenen Spielern 1933 und 1934 erfolgreiche Spielzeiten statt, bereits 1935 untersagte jedoch das nationalsozialistische Regime weitere Vorstellungen in Sömmersdorf. Erst Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg, als das Vereinsleben wieder aufblühte, erlebte auch die Spieltätigkeit einen Neubeginn, so dass 1957 die erste Nachkriegspassion im Münsterholz am Ortsrand gespielt werden konnte, auf einer eigens errichteten Freilichtbühne mit Zuschauerraum, der seinerzeit 1800 Besuchern Platz bot. Die Gründung einer Passionsspielvereinigung (1956) und deren Beitritt zu mehreren Theaterverbänden, darunter der Bund Deutscher Amateurtheater, verhalfen den *Fränkischen Passionsspielen Sömmersdorf* (seit 1961)

zu Kontinuität. Seit 1968 hat sich ein Fünf-Jahres-Rhythmus eingebürgert.

Hunderte von Mitwirkenden – allesamt Einwohner des kleinen Ortes – auf und hinter der Bühne machen die Passion zu einem religiösen Volksschauspiel im eigentlichen Sinn. Die professionelle Regie (Marion Beyer, Hermann J. Vief) ist bemüht, Bewährtes zu erhalten, dabei gleichzeitig neue Horizonte zu eröffnen. Seit 2013 wird die emotionale Wirkung der Szenen – die den dramaturgischen Dreischritt

Der Versuch, dem gemeindlichen Leben neue Impulse zu geben, stand am Anfang der Passionsspiele in Altmühlmünster, einem Ortsteil des niederbayerischen Riedenburg. Mit großer Spielbegeisterung brachten die Pfarrbewohner das zentrale Glaubensgeheimnis erstmals 1983 auf die Kirchenbühne.

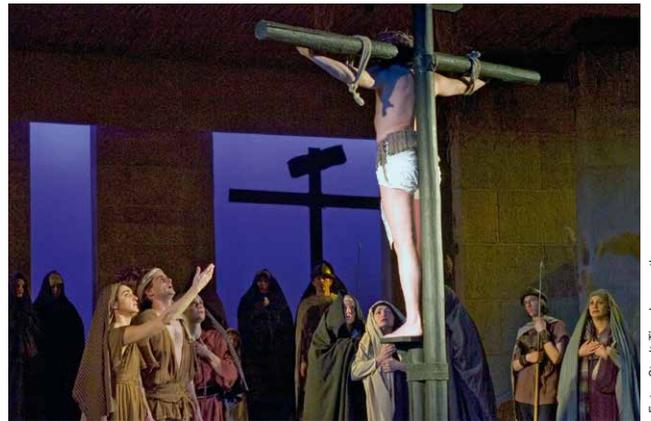


Foto: Stadt Tirschenreuth

Schon der Prolog als Bekenntnis der Gläubigen zum leidenden Christus und der Epilog als Dank für Jesu Erlösungstat am Kreuz von Golgota lassen den religiösen Ernst anklingen, von dem die Aufführung in Tirschenreuth getragen ist.

von „Hosanna – Ecce Homo – Halleluja“ vollziehen – durch eine eigens komponierte Bühnenmusik verstärkt.

Unzweifelhaft hat Sömmersdorf sich inzwischen einen wichtigen Platz in der bayerischen Passionsspiellandschaft erobert. 2020 erfolgte sogar die Aufnahme in das Bayerische Landesverzeichnis des Immateriellen Kulturerbes der UNESCO als ein „ein Zeichen der Wertschätzung und Anerkennung für den persönlichen Einsatz im Zusammenhang mit dem Erhalt und der Weitergabe von Traditionen. Dieses Engagement ist Ausdruck gelebter Heimatverbundenheit und leistet einen wertvollen Beitrag zum Erhalt der kulturellen Vielfalt in Bayern.“

Und doch ist die Motivation der Menschen in Sömmersdorf breiter. Ihnen geht es eben nicht nur um den Erhalt eines kulturellen Wertes bzw. um Kultur- und Gemeinschaftsarbeit, sondern auch darum, einem breiten Publikum die befreiende und anregende Botschaft Jesu zu vermitteln.

Der Versuch, dem gemeindlichen Leben neue Impulse zu geben, stand am Anfang der Passionsspiele in Altmühlmünster (Ortsteil von Riedenburg). Ein Mitglied des Pfarrgemeinderats hatte die Idee, die Menschen der Region durch gemeinsame Theaterarbeit wieder zu einer Einheit zusammenzuführen. Mit großer Spielbegeisterung brachten die Pfarrbewohner das zentrale Glaubensgeheimnis erstmals 1983 in faszinierenden Bildern auf die Kirchenbühne, 1984 bis 2017 folgten sieben weitere Spielreihen, für die Fastenzeit 2023 ist eine neue Inszenierung geplant. Zwar ist die Spielfreude ein nicht zu unterschätzender Antrieb für die dörfliche Theaterpraxis, doch legen die Mitwirkenden des ernstesten Spiels damit gleichzeitig Zeugnis und Bekenntnis zu Christus ab.

Als intensives Erlebnis der Fastenzeit, als „Glaubensbekenntnis“ verstand auch die niederbayerische Gemeinde Saal an der Donau ihr Passionsspiel, das 1986, 1992 und 2004 vom Passionsspielkreis, mehr als 130 Laiendarstellern aus beiden christlichen Konfessionen, gemeinsam mit den Kirchenchören und dem Liederkranz in der Christkönigskirche zur Aufführung gebracht wurde. Das volkstümliche Spiel zeigte die Leidensgeschichte Jesu Christi in einer Folge von zehn Szenengruppen vom Einzug in Jerusalem bis zu Kreuzabnahme und Beweinung Jesu.



Foto: Foto-Studio Walter-Haier

Mit einer Neudichtung, einem in Blankversen verfassten Text nach Oberammergauer Vorbild aus der Feder des Katecheten German Mayr, begann 1922 die neue, bis in die Gegenwart reichende Tradition der Neumarkter Passionsspiele.

Den Text schrieben Spielleiter Peter Buberger und Regisseur Klaus Kern. Die psychologische Motivation menschlicher Handlungen trägt dem Empfinden des zeitgenössischen Zuschauers Rechnung. Besonders eindrücklich präsentiert das Spiel so zum Beispiel die unterschiedlichen Reaktionen und Verhaltensweisen von Petrus, der seinen Verrat, die dreimalige Verleugnung, zutiefst bereut, dabei jedoch nicht seinen Glauben an die Gnade Gottes verliert, und von Judas, der über seine Tat verzweifelt: „Soll ich noch länger dieses Marterleben hinschleppen? Diese Qualen in mir tragen?? Nein! Keinen Schritt mehr weiter. Hier und heute will ich dieses verfluchte Leben beenden!!“

Seit 1996 erinnert in Saal ferner eine – in Ostbayern einmalige – Bilderprozession am Palmsonntag, bei der lebensgroße Holzfiguren auf Tragegestellen mitgeführt werden, an die Leidens- und Erlösungsgeschichte Jesu Christi. Dabei verschmelzen Prozessionsteilnehmer und Zuschauer zu einer Glaubensgemeinschaft.

III.

Die Wandlungs- und Anpassungsfähigkeit von Passionsspielen zeigt ein Spiel aus der Feder des Heimatdichters Theo Schaumberger, das 1988, 1989 und 2010 in der Wallfahrtskirche Maria Hilf im oberpfälzischen Fuchsmühl aufgeführt wurde. Natürlich richtet sich auch hier der Blick auf die letzten Stunden im Leben Jesu, jedoch nun völlig aus der Perspektive des Judas. Die geschickt in die Handlung verstreuten Monologe und Dialoge sowie zwei Zwischenspiele kennzeichnen den qualvollen Weg des Jüngers vom glühenden Verehrer seines Meisters zum Verräter und schließlich zum Gequälten und Verzweifelnden.

In dieser – psychologisch geschickten – Personenzeichnung gerät Judas zur dominierenden Gestalt des Bühnengeschehens. So erfährt auch die Reue über seine Tat, über die das Matthäusevangelium kurz berichtet (Mt. 27,3–5), durch den Autor eine breite Darstellung, um dem menschlichen Schwanken zwischen Hoffnung und Hoffnungslosigkeit, dem Kampf zwischen Einsicht, Willen und Können Gestalt zu verleihen. Trotz der Heilsbotschaft, die ihm Simon von Cyrene als positive Gegenfigur vermittelt, findet er letztlich keinen Frieden, fehlt ihm doch der Glaube an die göttliche Vergebung.



Foto: Fränkische Passionsspiele Sömmersdorf

In das Heilige Jahr 1933 fällt die Geburtsstunde der *Fränkischen Passionsspiele* von Sömmersdorf bei Schweinfurt. Zu verdanken sind sie letztlich der unermüdlichen Tatkraft des jungen Volksschullehrers, Organisten und Gemeindeschreibers Guido Halbig.

Mit dem Stück „Die letzten Stunden und die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus“ aus der Feder von Michael Sellner wurde im August 2005 die geistliche Spielkultur in Perlesreut im Bayerischen Wald, die ins 17. Jahrhundert zurückreicht, wieder zum Leben erweckt. Mehr als 100 Laiendarsteller erfüllen die 16 Szenen mit Leben. Von Beginn legte man einen besonderen Akzent auf die Musik, 2018 wurden die Schauspieler erstmals live von einer Rockband begleitet, was eine außerordentlich spannungsgeladene Atmosphäre erzeugte.

Der künstlerische Leiter Klaus Wegerbauer sah in dieser Art der Inszenierung, die sich der populären Form des Musicals bediente, einen modernen und zeitgemäßen Weg, um das Publikum direkt in den Bann zu ziehen. Der szenische Bogen reicht vom Einzug in Jerusalem bis zur Verkündigung der Auferstehung, wobei der Akzent insbesondere auf menschlichen Regungen, Gefühlen und Handlungen liegt: auf Feigheit und Furcht (Verleugnung des Petrus), Gleichgültigkeit und Opportunismus (Pilatus), Hochmut und Spott (Herodes), aber auch auf Beistand und Mitgefühl (Simon von Cyrene), Wohltätigkeit und Hilfsbereitschaft (Joseph von Arimathäa).

Das neu erwachte Interesse am Passionsspiel in Bayern hat im 20. Jahrhundert auch immer wieder zu Spielen und Texten des 16. bis 18. Jahrhunderts zurückgeführt. Nicht selten ist es kultur- und literaturwissenschaftliches, mitunter auch lokalhistorisches Interesse im Zusammenhang mit einem anstehenden Jubiläum, das die Wieder- und zum Teil Neuentdeckung von älteren Spieltexten, ihre Wiederaufführung, manchmal auch die Wiederbelebung einer erloschenen Passionsspieltradition befördert.

So reicht die Ausstrahlungskraft eines Passionsdramas, das der berühmte Meister des Knittelverses aus Nürnberg, Hans Sachs, im Jahr 1558 verfasste und zwei Jahre später im Druck veröffentlichte, bis in die Gegenwart. Sachs, ein engagierter Anhänger Martin Luthers, hat dieses Stück, das er dem Rat der Stadt Amberg widmete, trotz der bekannten Vorbehalte des Reformators gegenüber der Passionsfrömmigkeit der spätmittelalterlichen Papstkirche geschrieben.

Ob „Der gantz Passion“, der nach dem Titel „vor einer Christlichen Gemain zu spilen“ war, schon damals in der kurfürstlichen Haupt- und Residenzstadt der Oberen Pfalz



zur Aufführung gelangte, ist nicht überliefert. Erst mehr als 400 Jahre später war es soweit. In einer modernisierten Fassung, die 1955 in der Reihe *Christliche Gemeinde-spiele* des in München ansässigen Christian-Kaiser-Verlags erschienen war, brachte die Theatergruppe des Amberger Max-Reger-Gymnasiums das Passionsspiel anlässlich des 950-jährigen Stadtjubiläums 1984 in der Paulanerkirche auf die Bühne.

Dieses Schulspiel war von vornherein nicht auf Wiederholung angelegt. Dagegen konnte 1985 im Fränkischen Freilandmuseum in Bad Windsheim eine neue Tradition begründet werden. Jeweils am Karfreitag wird dort die

Sachs-Passion in sieben Akten eindrucksvoll in Szene gesetzt durch die Theatergruppe *Marktbergel* und die *Bad Windsheimer Sänger*. Der Museumshügel gerät zum Berg Golgota, beim gemeinsamen Aufstieg werden die Zuschauer als „Volk“ in das Spiel der Laiendarsteller mit einbezogen und sind plötzlich Teil der Menschenmenge, die „Kreuziget ihn!“ ruft. Das Spiel vor alten, denkmalgeschützten Bauernhäusern gibt der Darbietung einen ausgesprochen archaischen Charakter, die musikalische Begleitung verleiht dem Geschehen eine immense Dichte an Emotion.

Kurz erwähnt sei auch ein barocker Passionsspieltext aus Altomünster, der in einer Reinschrift unter dem Ti-

Literaturhinweise

GRUNDLEGENDES

Das Passionsspiel – einst und heute. Vorträge bei einer Tagung der Katholischen Akademie Augsburg, Augsburg 1988.

Eberhard Dünninger, *Kontinuität und Erneuerung in bayerischen Passionsspielen im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Hört, sehet, weint und liebt. Passionsspiele im alpenländischen Raum*. Hrsg. von Michael Henker, Eberhard Dünninger und Evamaria Brockhoff (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur 20/90), München 1990, S. 75–80.

Manfred Knedlik, *Ecce homo! Oberpfälzer Passionsspiele im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Das Blaue vom Himmel. Bayerns Literatur in Essays*. Hrsg. von Peter Czoik, Stephan Kellner und Fridolin Schley, München 2020, S. 73–83.

ZU DEN EINZELNEN PASSIONSSPIELEN

Johannes Reitmeier, *Die Tirschenreuther Passion. Ein Spiel vom Leiden und Sterben Jesu Christi*, Tirschenreuth 2000.

Manfred Knedlik, *Wenn die Jünger in Mundart sprechen. Passionsspiele in Tirschenreuth*, in: *Literatur in Bayern* 26 (2010), Nr. 99, S. 61–66.

Kornelius Riedmüller, *Ein Spiel wird „renoviert“. Die alten Waaler Passionsspiele neu*, in: *Das schöne Allgäu* 55 (1992), H. 4, S. 23–24.

Reinhold Schwarz, *Die Passionsspiele von Waal*, in: *Jahrbuch des Vereins für*

Augsburger Bistumsgeschichte 33 (1999), S. 357–368.

Manfred Knedlik, *Passionsspiele im Landkreis Cham*, in: *Cham – die Stadt am Regenbogen. Festschrift 40. Bayerischer Nordgautag*, Regensburg 2014, S. 128–133.

Neumarkter Passionsspiele 2019. Textbuch. Mit einer historischen Einführung und Dokumentation. Hrsg. von Manfred Knedlik, [Neumarkt] 2019.

Manfred Knedlik, *Tradition und Wiederbelebung der Passionsspiele in Neumarkt*, in: *Die Oberpfalz* 110 (2022), S. 103–112.

Eine Passionsspielgemeinde und ihre Geschichte. Sömmersdorf... Zusammenstellung: Rudolf Selzam u. a., Euerbach 2003.

Jochen Ramming, *Leid und Leidenschaft*, in: *Fränkische Passionsspiele Sömmersdorf*. [Programmheft], 2013, S. 16–23.

Passionsspiele Altmühlmünster. Programmhefte 2002, 2007, 2012.

Manfred Knedlik, *Judas im Blick: Passionsspiele in Fuchsmühl*, in: *Stiftland – Steinwald: Beiträge zur regionalen Kulturgeschichte. Festschrift zum Kulturfest der Oberpfälzer in Wiesau*, Regensburg 2018, S. 196–201.

Michael Sellner, *Passionsspiele Perlesreut (Die letzten Stunden und die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus)*, [o.O.] 2006.

Manfred Knedlik, *Das Passionsspiel des Hans Sachs. Vortrag zur Eröffnung der Ausstellung in der Provinzialbiblio-*

thek Amberg (Schätze der Provinzialbibliothek), Amberg 2008.

Carolin Raffelsbauer, *In Bad Windsheim wird das Leiden Christi nach Hans Sachs gespielt*, in: *Literatur in Bayern* 21 (2006), Nr. 83, S. 60–64.

Stephan Schaller, *Das Passionsspiel von Altomünster*, in: *Festschrift Altomünster 1973*. Hrsg. von Toni Grad, Aichach 1973, S. 223–258.

Passion Freising 2000. Bitteres Leyden, Obsiegender Todt, und Glorreiche Auferstehung des Eingefleischten Sohn Gottes, geschrieben für Oberamergau 1750 von Pater Ferdinand Rosner OSB, aufgeführt in gekürzter Form... im Freisinger Asamsaal zum Heiligen Jahr 2000 durch die Theatergruppe WerkStück unter Spielleiter Diethart Lehrmann. [Programmheft]. Zusammenstellung und Redaktion: Ulrike Götz, Freising 2000.

Passion Freising 2010. Bitteres Leyden... im Freisinger Asamsaal in der Fastenzeit 2010 durch die Projektgruppe RosnerPassion 2010 unter Spielleiter Diethart Lehrmann. [Programmheft]. Redaktion: Ulrike Götz, Freising 2010.

Die Weilheimer Passion, verfasst von Stadtpfarrer Johann Älbl um 1600, wiederaufgeführt im Jubiläumsjahr 2010... Fotos von Emanuel Gronau. Geschichtliche Einführung von Joachim Heberlein, Weilheim 2010.

Kemnather Passion 2013. Gestaltung: Cornelia Murr u. a., Kemnath 2013.

Kemnather Passion 2018. Redaktion: Stefan Prechtel u. a., Kemnath 2018.

tel *Passio Domini nostri Jesu Christi* im Klosterarchiv erhalten geblieben ist. Für die zeitgemäße Spielfassung 1988 sorgte der aus dem Ort stammende Historiker und Hochschullehrer Wilhelm Liebhart. Bei der Inszenierung in der Klosterkirche Altomünster durch den Musikwissenschaftler Klaus Haller, der auch die Passionsmusik im barocken Oratorienstil komponierte, verzichtete man angesichts des nur unvollständig überlieferten Textes bewusst auf die Kreuzigung und ließ das Spiel im Stil der alten Karfreitagsumgänge in eine von Chorgesang begleitete Kreuzprozession aller Mitwirkenden münden.

Auch in Freising erinnerte man sich an die eigene Spieltradition, setzte dabei aber einen besonderen Akzent. Auf die Bühne brachte man im Jahr 1998 nämlich das bedeutendste Zeugnis barocken Benediktinertheaters in Bayern. Im Rahmen der Feierlichkeiten zum 300. Gründungsjubiläum der bischöflichen Hochschule am Marienplatz erlebte die berühmte Rosner-Passion, 1750 für Oberammergau verfasst und bereits 1761 und 1763 auch in Freising aufgeführt, als P. Ferdinand Rosner als Rhetorikprofessor am dortigen Lyceum wirkte, eine moderne Inszenierung durch die Theatergruppe *WerkStück* der Volkshochschule Freising.

Das Stück wurde in stark gekürzter Form gezeigt. Als Textgrundlage diente die Bearbeitung von Alois Fink für die berühmte Probeaufführung in Oberammergau 1977, mit Blick auf die ohnehin hohen Anforderungen an die Laidarsteller nun nochmals verschlankt vom Spielleiter Diethart Lehrmann. In den Jahren 2000 und 2010 wurde die Rosner-Passion in Freising wiederholt, jeweils in der Fastenzeit und damit im Vorfeld der Oberammergauer Spiele, was einen interessanten Vergleich zwischen dem *Daisenberger-Text* des 19. Jahrhunderts und dem barocken Vorgängerstück ermöglichte.

Selbst im 21. Jahrhundert sind Wiederentdeckungen barocker Spieltexte möglich. In Weilheim brachte das Jubiläumsjahr 2010, die Feier zur 1000-jährigen Erstnennung der Stadt, eine großartige Neuinszenierung der beiden Passions- und Auferstehungsspiele aus der Feder des Weilheimer Stadtpfarrers Johann Älbl aus den Jahren 1600 bzw. 1615. Im 17. und 18. Jahrhundert sind in größerer Zahl Aufführungen der *Tragoedia Passionis* und der *Comedia Resurrectionis Domini* überliefert, bis die Aufklärung diesen frommen Spielen ein Ende bereitete.

Nach 238 Jahren Spielpause kamen nun 2010 die beiden Stücke erneut auf die Bühne, die Darsteller entstammten wie einst der Weilheimer Bevölkerung. Selbst in der gekürzten und vorsichtig modernisierten Fassung von Regisseurin Yvonne Brosch und Ausstatter Andreas Arneth verlor die kraftvolle, oft humorvoll-derbe Sprache des Textes nichts von ihrer ursprünglichen Wucht, wussten die originellen Einfälle des barocken Autors auch den heutigen Zuschauer zu beindrucken. Der im Zusammenhang mit der Wiederaufführung formulierte Wunsch, den sprach-

gewaltigen Text nicht erneut in Vergessenheit geraten zu lassen, hat sich bislang allerdings nicht erfüllt.

Eine neue Passionsspieltradition ist hingegen im oberpfälzischen Kemnath begründet worden. Den Anstoß gab die 975-Jahr-Feier der Stadt. Ein älteres Spielzeugnis, die *Passion Comedi* von 1731, die bis 1770 alljährlich auf dem Marktplatz aufgeführt worden war, lag im Bischöflichen Zentralarchiv Regensburg. Die Neufassung des barocken Textes mit einer behutsamen sprachlichen Modernisierung wurde 1983 ein großer Erfolg, der den Entschluss zur Fortführung in einem 5-Jahres-Rhythmus bewirkte. Nach der ursprünglichen Reduzierung des Spieles auf fünf Szenen – Spielende bildete 1983 das Todesurteil über Jesus – erweiterte man die Passion 1988 um Kreuzweg und Kreuzigung, 2003 ergänzt um eine eigens verfasste Szene des Abendmahls, die im Urtext fehlt.

Wesentlicher Bestandteil der *Kemnather Passion* ist die Musik. Sie unterstreicht die Handlung auf der Passionsbühne und verleiht ihr eine tiefere Dimension, indem sie starke Emotionen wie die Trauer Mariens beim Abschied in Bethanien, die Fassunglosigkeit angesichts von Jesu Tod am Kreuz, aber auch im Schlusstück *Pie Jesu* von Andrew Lloyd Webber das tiefe Vertrauen auf das ewige Leben zum Ausdruck bringen. Wieder zu sehen sein wird die Kemnather Passion im Jahr 2025. Und auch dann wird der Epilog-Sprecher mit Blick auf das hin-

gebungsvolle Opfer Jesu den Zuschauern wieder zu bedenken geben. „Denn im Vertrauen auf Gott hat er sein Leiden getragen und trägt auch unser Leben./Höre! Und lebe in diesem Vertrauen: Gott verlässt dich nicht!“

IV.

Die genannten Beispiele zeigen, dass Passionsspiele auch und gerade im 20. Jahrhundert kein kirchliches Spektakel und auch weit mehr als ein frommes Theater sind. Im Tiefsten sind sie Verkündigung und Gebet, Fundament für eine tragfähige Gemeinschaft. Jede/jeder der Darstellerinnen und Darsteller kann erfahren, welche intensive geistliche Erfahrung das Passionsspiel für sie oder ihn ist. Und vielleicht gelingt es, einen kleinen Funken von der Bühne in die Zuschauerreihen überspringen zu lassen und diese Werte und Ideen einem größeren Publikum zu vermitteln.

Die Passionsspiele sind eine hervorragende Hinführung auf die wahre Begegnung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn (Bischof Rudolf Voderholzer). Nur der Glaube als Triebkraft ließ diese Spiele eine so lange Zeit überdauern, und zwar angesiedelt in einem fruchtbaren Spannungsverhältnis zwischen Kontinuität und Modernisierung, zwischen Rückblick und Neubeginn. Eine lebendige Passionsspiellandschaft wird immer da entstehen oder künftig entstehen können, wo die Möglichkeit besteht, Anderes zu integrieren, Kontroverses zu diskutieren und Neues auszuprobieren. ■

Wesentlicher Bestandteil der *Kemnather Passion* ist die Musik. Sie unterstreicht die Handlung auf der Passionsbühne und verleiht ihr eine tiefere Dimension, indem sie starke Emotionen wie die Trauer Mariens beim Abschied in Bethanien zum Ausdruck bringt.



Erbe und Auftrag

Das Passionsspiel in Oberammergau
von Ludwig Mödl

Vertiefung des Themas von Seite 56–61

Passionsspiele in Bayern

Trotz großer Bedenken des Gesundheitsministeriums und vieler anderer konnte am 14. Mai 2022 die Premiere des Passionsspiels stattfinden und damit die Reihe der über 100 Aufführungen eröffnet werden. Am Vormittag begann der Tag mit einem feierlichen ökumenischen Gottesdienst im Passionstheater. Kardinal Reinhard Marx und Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm standen ihm vor und predigten im Dialog. Direkt im Anschluss wurde eine große Zahl von Oberammergauern geehrt, die sich in den vergangenen Jahren um das Spiel verdient gemacht hatten. Um 14.00 Uhr begann dann der erste Teil des Spiels.

In der Pause gaben Ministerpräsident Markus Söder zusammen mit Bürgermeister Andreas Rödl einen großen Empfang in einem eigens aufgestellten Zelt für ca. 900 Leute – Prominenz aus Politik, Kultur, Kirche und Wirtschaft waren hier versammelt. Viele Gesichter konnte man sehen, die aus dem Fernsehen oder aus der Zeitung bekannt sind. Angenehm kurze Reden würzten das ausgezeichnete Essen und die regen Unterhaltungen; wohl durchdacht schien die Tischordnung zusammengestellt; Menschen sollten zusammengebracht werden, die sich sonst kaum treffen würden – ich wurde z. B. mit der bayrischen Prominenz der Grünen an einen Tisch gebeten, für mich eine interessante Begegnung.

Der zweite Teil des Spiels verlief dann wie der erste mit großer Präzision, spannend und erhebend bis tief in die Nacht. Die Premiere war ein voller Erfolg! Viele Presseleute waren da – unaufdringlich und doch fast omnipräsent. Alles schien geplant und lief doch so selbstverständlich, als wäre es alltäglich, prominent und doch wie gewohnt, ländlich-einfach und doch hochkultiviert, selbstbewusst und doch wieder bescheiden. Der Rahmen des Spiels war gleichermaßen beeindruckend wie das Spiel selbst. Er inszenierte etwas Besonderes. Ja, die Oberammergauer Passionsspiele sind im Reigen der Passionsspiele wohl unbestritten etwas Besonderes. Wo liegt die Ursache dafür? Warum kommen so viele Prominente zumindest Süddeutschlands? Warum kommen Tausende aus aller Welt?

Ich denke, das liegt zum einen an den Oberammergauern und ihrem Verhalten zum Spiel, zum zweiten am Charakter des Spiels selbst und zum dritten gegenwärtig wohl auch an dem, was die letzten Inszenierungen an Botschaften ausgestrahlt haben. Lassen Sie mich zu den drei Aspekten einige Anmerkungen machen.

Die Oberammergauer und ihre Passion

Das Passionsspiel, so erscheint es einem Fremden, liegt für viele Oberammergauer im Zentrum ihrer Interessen. Alle kennen die Geschichte und fühlen sich ihr verpflichtet. Für ganz viele bietet die Passion einen Gewinn, sei es geschäftlich, sei es ideell oder auch nur das Ansehen betreffend. Ich möchte das an fünf Punkten festmachen.

1. Geschichte und Intention

Das Spiel geht zurück auf ein Gelübde. Im Jahr 1633 wütete die Pest in der ganzen Gegend – schlimmer als Corona heute, da es ja überhaupt keine medizinischen Mittel gab und ein Gesundheitssystem im heutigen Sinn nicht existierte. Die Pest kam durch einen von auswärts nach Hause gekommenen Mitbürger. Die Leute suchten Zuflucht im Gebet und gelobten: Wenn das Sterben aufhört, spielen wir alle zehn Jahre das „Spiel vom Leiden, Sterben und der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus“. Tatsächlich ist von diesem Tag an niemand mehr an der Pest gestorben.

So spielen die Oberammergauer seither alle zehn Jahre die Passion Christi. Da war zunächst ein rein religiöses Interesse. Zur Erinnerung an die Rettung aus großer Not die Leidensgeschichte Jesu spielen basiert auf der Erkenntnis: Leiden und Sterben erscheinen menschlich sinnlos, bekommen aber durch Jesu Leiden und Sterben eine andere denn eine nur zerstörerische Qualität, sie sind der Weg zur Auferstehung. Auferstehung empfanden die Leute damals, als sie, die in Todesangst lebten, eine plötzliche Wende erfuhren. Sie spielten aus Dank.

2. Die Passion als Einnahmequelle und als Träger des Ansehens

Doch immer schon kamen die Leute der umgebenden Orte und ab der Mitte des 18. Jahrhunderts auch immer mehr von weiter her. Die Oberammergauer waren arm. Die Landwirtschaft warf nicht viel ab, die seit langem gepflegte zusätzliche Einnahmequelle, die Schnitzarbeiten, mussten mühsam vertrieben werden. Diese konnte man nun denen, die zum Spiel kamen, vor Ort anbieten. Dazu mussten jene, die von weither kamen, hier Quartier nehmen und auch essen. Hotel-Gewerbe und Gastronomie waren zwei zusätzliche Einnahmequellen.

Und dann kam am Ende des 18. Jahrhunderts der Tourismus. Dieser begann in der Schweiz. Engländer kamen,

bewunderten und bestiegen die Berge, waren aber auch angezogen von der Bevölkerung, die man als naturnah, urwüchsig und vor allem freiheitsliebend einstufte (siehe der Volksheld Wilhelm Tell). Die Älpler lassen sich von keinem Fürsten unterdrücken, sie sind nicht verhätschelt von zivilisatorischem Schnickschnack, sie gehen ihren Weg in harter Arbeit und pflegen eine Volkskultur, die dem verspielten, teilweise als pervers empfundenen Rokoko-Getue haushoch überlegen ist. An diesem Image partizipierten die Oberammergauer. Die Qualität ihres Spiels sprach sich herum. Und die Menschen kamen – im 19. Jahrhundert immer mehr und mehr.

Der Spielplatz wurde zu klein. Bis dato, also fast 250 Jahre lang, hatten die Oberammergauer auf dem Friedhof bei der Kirche gespielt. Doch dann verlegten sie das Spiel an den Platz, an dem heute das Passionstheater steht. Im Jahr 1900 haben sie dieses gebaut. Das so lange dauernde Spiel von zwei Mal drei Stunden im Freien war doch immer wettergefährdet. Das Haus machte wetterunabhängig.

3. Das Spiel der ganzen Gemeinde

Von Anfang an hatte das Spiel im Denken und Fühlen der Oberammergauer jene Bedeutung gehabt, wie es auch heute noch der Fall ist. In Oberammergau dreht sich alles um das Spiel. Es ist ein Spiel aller am Ort. Es ist nicht das Spiel der Kirchgemeinde, es ist das Spiel der bürgerlichen Gemeinde. Deshalb können alle mitspielen, die am Ort geboren sind und hier leben. Als es fast nur Katholiken gab, war klar, dass alle Spieler eben nur Katholiken waren. Als Protestanten kamen, wurden sie auch hinzugenommen. Und da heute auch Muslime hier leben und einige schon hier geboren sind, gehören sie auch zum Spiel. Und selbstverständlich gehören damit auch jene, die der Kirche den Rücken gekehrt haben oder noch nie der Kirche angehört haben oder die sich zu keiner Religion bekennen, auch dazu. Die Passion ist das Spiel aller.

Das ist Vorschrift: Alle Mitwirkenden im Spiel müssen Oberammergauer sein, müssen (seit 1960) mindestens 20 Jahre hier wohnen oder gewohnt haben. So spielen beim gegenwärtigen Spiel auch einige Muslime mit, die aber eben schon Oberammergauer sind – so einer der beiden Judasdarsteller und vor allem der zweite Spielleiter Abdullah Kenan Karaca¹. Die Regie des Ganzen führt Christian Stückl, ein gelernter Bildhauer, ein Mann genialer Ideen und großer Führungsqualität.



Prof. Dr. Ludwig Mödl, Professor em. für Pastoraltheologie an der LMU München, theologischer Berater der Passionsspiele in Oberammergau

Die Stehenden Bilder und die Entwürfe der Bühne und der Kostüme schuf (wie schon 2000 und 2010) Stephan Hagenauer, ein Oberammergauer Schreiner mit einem genialen Kunstsinn, der inzwischen auf großen Bühnen Bühnenbilder gestaltet. Für das neue Spiel hat er die Bühne umbauen lassen, so dass eine stilistische Einheit erzielt werden konnte. Die Musik organisiert und leitet (und komponierte einige Passagen neu) in hoher Profession der Oberammergauer Markus Zwink, der sich die Dirigate mit einer Kollegin und einem Kollegen teilt.

Als noch alle oder fast alle Bürger katholisch waren, war es selbstverständlich, dass der katholische Pfarrer als Theologe oder die Patres des nahen Ettaler Klosters eine führende Rolle spielten bei der Gestaltung des Textes oder auch bei der Regie. Doch sprachen immer die politische Gemeinde und damit auch die gewählten Vertreter entscheidend mit, zumal, wenn irgendwelche Änderungen anstanden oder geplant wurden. Und wenn es auch innerhalb dieser Gemeinde Spannungen und Rivalitäten gab (und immer gibt), die Mehrheit entscheidet. Die Gemeindevertreter wählen den Spielleiter und die Truppe, die alles organisiert. Bei der Wahl der Rollen hat allerdings (zumindest die letzten Male) der gewählte Spielleiter das letzte Wort.

4. Der kirchliche Einfluss

Wenn der Pfarrer, wie schon gesagt, früher auch immer fürs Spiel Bedeutung hatte und Einfluss nehmen konnte, war dies nie unhinterfragt. Es konnte auch zu Konflikten kommen mit der Kirche. Seit der Zeit, als immer mehr Menschen aus aller Welt kamen, hat nicht nur der Ortspfarrer als Theologe sein Placet gegeben, sondern der Bischof als der zuständige Glaubenshüter sprach eine *missio canonica* aus, die dem Spiel gleichsam eine offizielle Note gab und die vor allem weltweit als Empfehlung verstanden wurde – und damit sehr werbewirksam war.

Im Jahr 1970 kam es zu einem großen Konflikt zwischen den Oberammergauern und dem Münchner Kardinal Julius Döpfner, dem Repräsentanten der katholischen Kirche. Im Spiel gab es Passagen, die man als antisemitisch deuten konnte. Döpfner verlangte, dass diese Passagen verändert werden, das Spiel sollte die Erkenntnisse des II. Vatikanischen Konzils berücksichtigen, dass wir Katholiken das Judentum in anderem Licht sehen müssten als dies sich in der Geschichte entwickelt hatte. Doch da kam die Oberammergauer Mentalität durch. Von außen lassen wir uns schon gleich gar nichts sagen, auch nicht von einem Kardinal. Die Folge war, der Kardinal verweigerte die empfehlende *missio canonica*, d. h. er bekundete damit: Wir, die offizielle katholische Kirche, stehen nicht mehr hinter dem Spiel.

Und das zeigte sich dann als nicht förderlich. Die Besucherzahl ging empfindlich zurück. So verhandelten die Oberammergauer mit dem Nachfolger des Kardinals. Sie erreichten für die nächsten Spiele einen *modus vivendi*. Da die örtlichen Pfarrer – inzwischen gab es neben dem katholischen auch einen evangelischen – sich in vielem gar nicht einig waren, was die Sache sehr behinderte, einigte man sich (auf diese Weise auch dieses Problem elegant lösend) auf folgenden Modus: Die Gemeinde schlägt dem Erzbischof von München und Freising drei Theologen vor, die sie sich als Berater vorstellen kann. Der Bischof wählt – in Absprache

¹ Er hat bei Christian Stückl gelernt und zwischenzeitlich auf mehreren Bühnen schon Regie geführt.



mit dem evangelischen Landesbischof – einen von diesen dreien aus und beauftragt ihn als kirchlichen Berater, der eben dahingehend berät und darauf achtet, dass die Kirche das Spiel empfehlen kann.

Seit dem Jahr 2000 bin ich dieser Berater, von den Karдинаlen Wetter und Marx berufen. Und da die Vorbereitung immer schon drei Jahre vor der Premiere beginnen, bekomme ich also seit 1997 mit, was dieses Spiel hier für eine Rolle spielt. Da im Jahr 2000 noch jede Veränderung vom Gemeinderat genehmigt werden musste und Christian

Stückl – damals zusammen mit Otto Huber – große Änderungen im Text, in den stehenden Bildern und auch im inszenatorischen Bereich vorhatte, konnte ich durch theologischen Rat und praktisch-theologische Hinweise nicht nur die kirchlich-theologischen Belange einbringen, sondern in höherem Maß einiges dazu helfen, dass die Neuerungen theologisch einsichtig wurden und auch denen, welchen die traditionellen Szenen wichtig waren, helfen zu verstehen.

2010 gab es auch Neuerungen zu besprechen, aber da hatte der Gemeinderat dem Spielleiter schon große Freiheiten zugestanden und meine

Rolle beschränkte sich auf Beratung an einigen Stellen – wie dies auch 2022 in noch geringerem Maß vonnöten war. Stückl ist selbst theologisch sehr versiert und hat als genialer Regisseur faszinierende Ideen, die sich in die kirchlich-theologischen Vorstellungen gut einbinden lassen.

5. Das Spiel färbt ab

Was aber von den Oberammergauern noch gesagt werden muss: Sie sind nicht nur die urwüchsigen, selbstbewussten Äpler, sondern viele am Ort haben eine Spielleidenschaft, d. h. sie haben den Willen, sich künstlerisch auszudrücken und damit dem Alltäglichen Qualität zu vermitteln. Das scheint vererbt zu sein. Vom Kindergarten an bereiten sich viele auf das Spiel vor – durch Stimmbildung, durch Sprech-erziehung, durch Singen einiger sehr eingängigen Passionslieder und vielem mehr.

So können wir zusammenfassend sagen: Das Passionsspiel in Oberammergau ist getragen vom Willen der Oberammergauer, dem Gelübde zu entsprechen, für die aus aller Welt Kommenden ein perfektes Spiel zu bieten, dabei auch in der Hotellerie und im Gastgewerbe zu verdienen, die Schnitzwerke zu verkaufen, den Tourismus über das jeweilige Passionsjahr hinaus zu fördern und vor allem den Namen Oberammergau in aller Welt bekannt zu erhalten.

Dies erreichen sie nicht nur durch das bisher schon Gesagte, sondern auch durch eine perfekte und langfristige Werbung. Z. B. werden beim Pestspiel, das je ein Jahr zuvor aufgeführt wird, nicht nur die Spieler getestet, sondern es wird auch schon

weiträumig auf die Passion hingewiesen. Oder das öffentlich bekanntgegebene Datum, an dem sich die mitspielenden Männer nicht mehr rasieren dürfen, lenkt den Blick auf die Passion. Noch viele andere medienwirksame Meldungen wecken das öffentliche Interesse nicht nur in der Region. Soviel zur ersten Besonderheit der Oberammergauer Passion.

Ein zweiter Faktor, der für das weltweite Interesse an der Passion verantwortlich ist, dürfte der besondere Charakter des Spiels sein.

Zum Charakter des Spiels

Es ist ein Mysterienspiel, das in dramatischer und zugleich meditativer Weise die Passion Jesu darstellt. Es gab und gibt in Europa und in der Welt immer noch viele Passionsspiele, wie wir eben gehört haben. Aber das Oberammergauer unterscheidet sich von den anderen, wie mir scheint, durch vier im Spiel selbst liegenden Besonderheiten.

1. Dramatik

Da ist die Dramatik der Darstellung. Mehr als 600 Leute (in der Vor-Corona-Zeit 1000) erscheinen einige Male gleichzeitig auf der Bühne. Die Szenenfolge ist so gestaltet, dass selbst bei dem, der den Inhalt bis ins Detail kennt, noch Spannung aufkommt. Wortkombinationen überraschen, Szenenfolgen lassen Zusammenhänge ahnen, Bekanntes wird durch Verfremdung zur Überraschung.

2. Meditative Einschübe

Das Zweite sind die meditativ-ruhigen Zwischenszenen, die dem Gemüt Raum geben zu verweilen und das Gesehene und Gehörte als für sich bedeutend erkennen lassen. Solche Ruheräume entstehen z. B. durch die lebenden Bilder. Da werden verwandte Geschehnisse aus früherer Zeit, also aus dem Alten Testament, von lebenden Personen in der Hinterbühne inszeniert, die sich (wie auf einem gemalten Bild) stumm in Pose aufstellen. Diese Bilder sind zugleich deutende Hinweise für die szenischen Darstellungen, ordnen sie in die Heilsgeschichte ein und lassen somit große Zusammenhänge ahnen.

Vor allem die gleichzeitig ertönende Musik und die meditativen Texte des Chores verstärken diese Ruhezeiten.

3. Die Musik

Die anrührende, romantisch eingefärbte Musik gibt dem Ganzen den Charakter eines *Oratoriums*. Sie ist sehr qualitativ und wurde von dem Lehrer Rochus Dedler (1779–1822) komponiert. Für neu inszenierte Teile der letzten (drei) Aufführungen hat Markus Zwink, der gegenwärtige musikalische Leiter des Chores und des Orchesters, sie in größeren Passagen ergänzt.²

4. Der Text

Eine weitere Besonderheit des Oberammergauer Spiels ist die Textgestaltung. Den Grundtext des jetzigen Spiels hat

2 Ihm ist (wie schon in den Jahren 1990, 2000 und 2010) auch 2020 die musikalische Leitung des Chores, des Orchesters und der Solisten anvertraut. Die Dirigate teilt er sich mit einer Kollegin und einem Kollegen.

Doch sprach beim Passionsspiel immer die politische Gemeinde entscheidend mit, zumal, wenn irgendwelche Änderungen anstanden oder geplant wurden. Und wenn es auch innerhalb dieser Gemeinde Spannungen und Rivalitäten gab (und immer gibt), die Mehrheit entscheidet.

der Oberammergauer Pfarrer Joseph Deisenberger (1799–1883) um das Jahr 1862 geschrieben. Dieser Text wurde in den folgenden Aufführungen immer nur leicht abgewandelt. Doch für die letzten drei Aufführungen wollte Christian Stückl, seit 1990 Spielleiter, größere Passagen verändern. Das führte natürlich in Oberammergau zu vielen Diskussionen und Auseinandersetzungen. Hier konnte ich als Berater vor allem bei den Spielen im Jahr 2000 ein wenig mithelfen, die Sinnhaftigkeit der Änderungen zu begründen. Gleichzeitig konnte ich die berechtigten Anliegen derer, die möglichst viel von der Tradition behalten wollten, wenigstens teilweise stützen.

Auch die aktuelle Inszenierung kennt neu gefasste Textteile, die Christian Stückl (wie schon bei den letzten drei Aufführungen) oftmals noch während der Proben neu formulierte. Er hat sich dabei – neben mitbeteiligten Oberammergauern – auch beraten lassen vor allem auch von Vertretern (US-amerikanischer) jüdischer Organisationen, und das ist weltweit einmalig. Die Vertreter des Weltjudentums haben großes Interesse, dass ausgerechnet das Oberammergauer Spiel (dem sie Weltcharakter zuschreiben) religiöse und kulturelle Besonderheiten des Jüdischen korrekt darstellt, damit nicht – wie in der Geschichte leider über die Maßen geschehen – irgendwelche antisemitischen Tendenzen aufkommen. Um dieses Anliegen voranzutreiben, haben die Oberammergauer schon ab 1990 Vertreter der jüdischen Weltorganisationen eingeladen und ihre Vorschläge in hohem Maße aufgenommen, was dem Spiel eine besondere Note gibt und gerade auch viele christlichen Aussagen vertieft erkennen lässt.

So konnte in den letzten Aufführungen deutlicher als bei Passionspielen an anderen Orten gezeigt werden: Jesus war Jude, und das christliche Heilsgeschehen setzt die jüdische Heilsgeschichte fort, ja ist Teil dieser Geschichte, so dass wir nicht trennen dürfen zwischen Altem und Neuem Testament. Das Alte Testament ist auch für uns Christen vollgültig Heilige Schrift. Das Neue setzt sie nur fort. Im Spiel wird dies mehrfach betont, besonders beeindruckend, wenn z. B. jüdische Gebetstexte in hebräischer Sprache gebetet und gesungen werden, verbunden mit im Judentum üblichen Zeichenhandlungen.

Soviel zum besonderen Charakter des Oberammergauer Passionsspiels: die Dramatik, die meditativen Elemente, die Musik und der Text in seiner jüdisch-christlichen Ausgewogenheit. Nun noch ein paar Anmerkungen zur neuen Inszenierung von 2022.

Das Spiel 2022

Es war eine Zitterpartie. Als Christian Stückl am 6. Januar dieses Jahres die im März 2020 (wegen der Corona-Pandemie) abgebrochenen Proben wieder aufnehmen wollte, sagte ihm einen Tag zuvor der Bayerische Gesundheitsminister:

„Stellen Sie sich darauf ein, dass Sie möglicherweise umsonst proben und das Spiel heuer wieder nicht stattfinden kann.“

Stückl und die Oberammergauer waren zuversichtlich, gleichzeitig aber auch sorgsam. Niemand durfte zur Probe auf die Bühne kommen ohne vorherigen Covid-Test. Das war natürlich zusätzlich belastend; denn immer wieder war der eine oder die andere Corona-positiv – auch wenn sie nichts spürten oder kein Anzeichen der Krankheit hatten. Dennoch hat alles geklappt. Am 14. Mai 2022 war die Premiere. Bis Oktober wird es 104 Mal aufgeführt. Zirka eine halbe Millionen Menschen werden es sehen und erleben.

Die verschobene Neuinszenierung aktualisiert die Dramatik des Geschehens in zeitgenössischer Weise. Die Gründe dafür sind vielfältig. Das Publikum ist heute ein anderes als vor zwanzig und auch vor zwölf Jahren. Viele kennen die damals noch selbstverständlich bekannten theologischen Details nicht mehr. Die Fragestellungen haben sich verschoben – und verschoben sich aktuell durch die gegenwärtige Corona-Erfahrung und auch den Ukraine-Krieg nochmals. Da das Passionsspiel die Botschaft von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi den Menschen als aufbauendes und bestärkendes Ereignis vermitteln will, muss es die Ängste und Hoffnungen der heutigen Menschen aufgreifen. So kommen in der Darstellung von Leid und Tod Christi in dramatischer Weise die Fragen nach Sinn und Zukunft des menschlichen Daseins in den Blick.

Die Neuinszenierung von 2022 verdeutlicht wichtige Elemente der Botschaft Jesu nicht nur für gläubige oder christlich sozialisierte Menschen, sondern auch für kirchenferne und nichtchristliche Zuschauerinnen und Zuschauer.

Ein paar Szenen seien angesprochen: Wie schon beim Spiel 2000 und 2010 beginnt Jesus nach seinem Einzug in die Stadt und in den Tempel nicht sofort damit, die Händler und

Geldwechsler aus dem Tempel zu vertreiben, sondern er stellt sich zunächst als der Messias vor, der sein Volk religiös erneuern und die Gottesbotschaft ins Zentrum heben will. Dies geschieht von Anfang an in Auseinandersetzung mit den religiösen Autoritäten.

Zitate aus den Reden Jesu (besonders aus der Bergpredigt, den Streitgesprächen mit den Pharisäern und den Klagen Jesu) sowie aus anderen biblischen Stellen, vornehmlich den Propheten, verdeutlichen diese seine Grundlinie. Daraus ergibt sich auch ein sozialer Anspruch, der ein Engagement für eine gerechte Gesellschaft einschließt. Jesus will diesen aber nicht (vordergründig) politisch einlösen, sondern religiös, was bedeutet: Er will nicht die Strukturen, sondern die Herzen der Menschen verändern.

Erst nachdem diese Grundbotschaft Jesu deutlich geworden ist, vertreibt er die Händler aus dem Tempel und reinigt damit das Heiligtum vom Kommerz und den weltlichen Geschäften.

Besonders soll im Spiel auch die historische Situation spürbar, vor allem fühlbar werden. Das jüdische Volk war

Das Passionsspiel macht deutlich: Jesus war Jude, und das christliche Heilsgeschehen setzt die jüdische Heilsgeschichte fort, ja ist Teil dieser Geschichte, so dass wir nicht trennen dürfen zwischen Altem und Neuem Testament.



durch die römische Besatzungsmacht politisch und vielfach auch gesellschaftlich eingeschränkt. Vom Anfang an erscheinen römische Soldaten (fast bedrohlich), und eine Spannung schwelt im Raum.

Pilatus, der römische Statthalter, taucht schon vor dem Prozess auf und setzt den Hohen Priester Kajaphas unter Druck, dem zivilrechtlich die Ordnungsmacht anvertraut war. Pilatus bedroht ihn und wirft ihm vor, er würde nicht genügend achtsam sein. Er solle gefälligst im Umfeld der religiösen Aktivitäten noch sorgfältiger als bisher für die äußere Ruhe sorgen. Im Prozess selbst verspottet Pilatus in zynischer Weise Jesu Machtlosigkeit gleichermaßen wie die jüdische Religion als Ganze. „Seht da, der Mensch“ heißt dann: Schaut doch dieses Häufchen Elend an! Warum soll ich den hinrichten lassen, der mag sich als König der Juden ausgeben, ist aber doch nur eine machtlose Figur, nicht wert sich überhaupt mit ihm zu befassen.

Innerhalb des Hohen Rates, der obersten religiösen Autorität, wird die Auseinandersetzung um Jesu Verurteilung heftiger geführt als in früheren Aufführungen – noch heftiger als 2010. Die Anhänger Jesu treten verstärkt auf und argumentieren selbstbewusst gegen seine Feinde, unterliegen aber der Mehrheit.

Auch die Figur des Judas ist in seiner Tragik nochmals verdeutlicht. Er ist der verratene Verräter. Kajaphas täuscht ihn über die Folgen der Auslieferung. Judas will nur ein Treffen Jesu mit dem Hohen Rat erzwingen, damit Jesu Reich-Gottes-Botschaft politischer vorangetrieben würde; will also mitnichten Jesu Tod. Er bereut seine Tat und wirft das Geld, das man ihm nicht als Lohn, sondern als eine Zugabe aufgedrängt hatte, in den Tempel. Die Tragik des Judas liegt in seiner menschlich-religiösen Haltung: Er glaubt nicht an eine Vergebung, er kann sich selbst nicht verzeihen, erwartet von niemandem eine Vergebung und flieht als Verzweifelter in den Tod.

Der Mensch, dem selbst das Religiöse in erster Linie nur ein Element für eine politische oder sonstige irdische Aktivität gilt, begreift nicht den Kern der christlichen Botschaft vom Allerbarmer, der auch einem Verräter noch eine Chance gibt. So verzweifelt Judas und erhängt sich. Anders Petrus! Auch er verrät Jesus, wenn auch nur aus taktischen Gründen. Die Inszenierung stellt den Verrat des Petrus parallel zum Verrat des Judas. Petrus verleugnet Jesus dramatisch, um sich nicht in Schwierigkeiten zu bringen. Als ihm sein Versagen bewusst wird, reut es ihn gleichermaßen wie den Judas. Er reagiert zunächst auch verzweifelt, erinnert sich aber an die Worte und an das Handeln Jesu. Er weint bitterlich, tritt aber dann erhobenen Hauptes von der Bühne in der Gewissheit: Der Herr wird mir verzeihen.

Einige andere Besonderheiten mögen einem Theologen auffallen wie z. B. eine Verfremdung des Vaterunser-Textes wie auch die Verkürzung der Abendmahls-Worte. Dadurch wird zwar der Charakter eines Pascha-Mahles verstärkt, das spezifisch Christliche aber ausgeblendet, was einen

kirchlich Sozialisierten irritieren mag, einem nicht kirchlich Sozialisierten aber die Sache verständlicher macht als ein inszenierter Lobpreis des Ewigen. Der kirchlich sozialisierte Zuschauer wird jedoch das Fehlende automatisch ergänzen, da er es bei jeder Messe hört, so dass es, wenn auch in Irritation, dennoch anwesend ist.

Besonders schwierig ist immer die Auferstehungs-Inszenierung. Heuer hat sich Stückl entschieden, einfach die Osternachts-Liturgie einzusetzen.

Jesus wird nach der Beweinung durch seine Mutter und die beim Kreuz gebliebenen Treuen in ein Tuch eingewickelt, zu Grabe getragen, aber das Grab ist nicht sichtbar. Damit entfällt die Darstellung der Wächter am Grab. Ein Engel sagt den Frauen: „*Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten. Er ist nicht hier, er ist auferstanden.*“ Der Auferstandene erscheint (im Gegensatz zu 2000 und 2010) nicht. Der Engel aber sagt zu den Frauen nochmals: „*Sucht ihn nicht hier, er ist auferstanden.*“

Maria von Magdalena greift das Engelwort auf und verkündet: „*Ich weiß, dass mein Erlöser lebt!*“ Am Licht, das

der Engel trägt, entzündeten die hinzukommenden Jüngerinnen und Jünger ihre Kerzen. Diese zurückhaltende bildliche Inszenierung, die den Charakter des numinos unbegreiflich Heiligen verdeutlichen will, wird durch die große Oster-Musik ausgeglichen, ja diese ersetzt weitere Bilder. Die Gemeinde der Glaubenden bezeugt beim Verlassen der Bühne: Der, dessen Sterben wir so dramatisch miterlebt haben, lebt. So verdeutlicht die letzte Szene, was die Theologie sagt: Die Auferstehung, geschichtlich nur am Rande greifbar, ist ein „Geheimnis des Glaubens“.

Diese wenigen Hinweise auf die aktuelle Inszenierung mögen deutlich machen: Dem Spiel geht es nicht in erster Linie um eine Inszenierung biblischer Berichte und Erzählungen, sondern (gleichsam als ein fünftes Evangelium) um die Vermittlung wichtiger, die Gegenwart tangierender christlicher Botschaften, ja der christlichen Kernbotschaft selbst, die für alle Menschen gelten soll. Durch Christus werden Leiden und Sterben anders einordbar, Jesu Auferstehung gibt Hoffnung auf eine bleibende Zukunft.

Schluss

Mit großem Engagement haben die Oberammergauer – wie in den Jahrzehnten zuvor – das Passionsspiel des Jahres 2022 angepackt. Sie fühlen sich in der Pflicht, das Gelübde der Vorfahren in einer Weise einzulösen, die dem Sinn des damaligen Versprechens entspricht, nämlich die Zuversicht und den (christlichen) Glaube an eine bleibende Zukunft zu bestärken. Das Spiel ist also mitnichten ein „museales Volkstheater“. Es ist ein „Theater des Volkes für das Volk“, das Hoffnung vermitteln will. ■

Judas ist der verratene Verräter. Kajaphas täuscht ihn über die Folgen der Auslieferung. Judas will nur ein Treffen Jesu mit dem Hohen Rat erzwingen, damit Jesu Reich-Gottes-Botschaft politischer vorangetrieben würde; will also mitnichten Jesu Tod.

Die Vorträge der Tagung

Zehn Zusammenfassungen zur Vertiefung des Themas

Professor Dr. Freimut Löser hat die zentralen Aussagen aller Referate für unsere Zeitschrift herausgearbeitet.

ECKHART ENTDECKEN

Predigt 79 und ihre Mitüberlieferung im ältesten Textfragment

von Prof. Dr. Dagmar Gottschall (Lecce) und Prof. Dr. Loris Sturlese (Accademia Nazionale dei Lincei)

Das Covid-bedingt per Zoom aus Lecce zugeschaltete Forscherehepaar stellte den ältesten Textzeugen für Eckharts deutsche Predigt 79 vor: ein Pergamentdoppelblatt, das heute in der Zentralbibliothek von Zürich unter der Signatur Ms. Z XIV 35 aufbewahrt wird und das erst in jüngerer Zeit von Loris Sturlese entdeckt bzw. (nach einem ersten handschriftlichen Hinweis Josef Kochs) wiederentdeckt worden war.

Eine erste Lektüre hatte ergeben, dass auf dem einen Blatt, auf Vorder- und Rückseite, etwa zwei Drittel von Eckharts Predigt 79 geschrieben waren, die von Josef Quint in der großen Stuttgarter Ausgabe der Deutschen Werke Meister Eckharts, Band III, ohne diese Handschrift ediert worden war. Auf dem anderen Blatt befand sich ein von derselben Hand geschriebener fragmentarischer Text (Predigt oder Traktat) zum Thema der Eucharistie, der bis heute nicht identifiziert werden konnte. Nach Karin Schneiders paläographischer Expertise der Schrift gilt: „Mit aller gebotenen Vorsicht ist das Eckhart-Fragment ins 1. Viertel des 14. Jahrhunderts zu datieren (wohl kaum vor 1310)“.

Eine genauere kodikologische Untersuchung des Pergamentdoppelblatts zeigt, dass wir es mit einem Fragment aus einer besonderen Handschrift zu tun haben. Das sorgfältig in zwei Spalten beschriebene Blatt ist ungewöhnlich

groß (27 x 17,5 cm) und macht mit seiner gotischen Textur-Schrift einen altertümlichen Eindruck. Offensichtlich war der Codex für repräsentative Zwecke bestimmt und war nicht einfach ein Buch, mit dem man arbeitete. Sein hohes Alter – erstes Viertel des 14. Jahrhunderts – reicht noch in die Lebenszeit Meister Eckharts und macht das Zürcher Fragment zu einem der ältesten bekannten Dokumente für die Eckhart-Überlieferung überhaupt. Die sorgfältig geführte Schrift hilft

Das hohe Alter – erstes Viertel des 14. Jahrhunderts – des Pergaments mit der deutschen Predigt 79 reicht noch in die Lebenszeit Meister Eckharts und macht das Zürcher Fragment zu einem der ältesten bekannten Dokumente für die Eckhart-Überlieferung überhaupt.

Vertiefung des Themas von Seite 74–76

Meister Eckhart heute

außerdem, die Herkunft des Pergamentblatts zu bestimmen. Karin Schneider konnte durch den Vergleich mit Handschriften des gleichen Schrifttypus das Skriptorium von St. Katharinental als Entstehungsort wahrscheinlich machen. Dazu passt auch die alemannische Schreibsprache, in der beide Texte geschrieben sind. Mit dem Dominikanerinnenkonvent St. Katharinental bei Dießenhofen im Hochrheintal aber, mit dem sich auch der Tagungs-Beitrag Hans-Jochen Schiewers befasst, ergab sich ein wichtiger Bezugspunkt für die geistesgeschichtlich-kulturelle Einordnung der beiden Texte, die man auf dem Blatt entziffern kann.

St. Katharinental erlebte zu Beginn des 14. Jahrhunderts eine künstlerische und literarische Blütezeit mit einem leistungsstarken Skriptorium, in dem neben kalligraphischen Meisterwerken wie dem kostbar illuminierten lateinischen „Graduale von St. Katharinental“ auch Urkunden hergestellt wurden. Die Dominikanerinnen von St. Katharinental zeigten auch ein besonderes Interesse für Meister Eckhart. In ihrem Schwesternbuch, das ebenfalls im 14. Jahrhundert entstand, wird von einem Besuch Eckharts im Konvent berichtet. Diese Hochschätzung des großen Dominikaners wird jetzt durch das Zürcher Fragment bestätigt, das eine volkssprachliche Predigt des Meisters überliefert.

Eckharts Predigt 79 wurde an einem Samstag vor dem 5. Sonntag in der Fastenzeit gehalten und interpretiert zwei Perikopen: Is 49, 13: *Laudate caeli, et exsulta terra* (‘Freuet euch, Himmel und Erde’) und Ioh. 8,12: *Ego sum lux mundi* (‘Ich bin ein Licht der Welt’). Dieser Samstag ist voll Hoffnung und eschatologischer Erwartung. Christus erfüllt die Verheißung des Propheten Jesaja, er ist das Licht, das zur Erlösung führt. In der Kirche beginnt an diesem Tag die feierliche Kreuz- und Bildverhüllung. Auch wenn der Predigttext aus Quints kritischer Ausgabe bekannt ist, hat das Zürcher Fragment doch eine philologische Bedeutung. Quint standen seinerzeit nur zwei Vollhandschriften, ein Druck und sechs Exzerpte zur Verfügung. Inzwischen sind durch Neuentdeckungen eine weitere Vollhandschrift und nun noch das Zürcher Fragment hinzugekommen, das, wie ein Vergleich sämtlicher Textzeugen zeigt, direkt vom Archetypus abstammt und zusammen mit einer weiteren Handschrift



eine sehr alte und zuverlässige Textstufe repräsentiert. An gut 15 Stellen lässt sich der edierte Text Quints mit Hilfe des Zürcher Fragments verbessern.

Anders ist die Situation im Falle des unbekanntem Textfragments zur Eucharistie. Es ist nicht zu sagen, wieviel Text fehlt und vieles ist nur schwer oder gar nicht zu entziffern. Das erhaltene Textstück zitiert mit Psalm 33, 9: *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus* ('Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist'), einen Schlüsselvers der Abendmahlsliturgie und behandelt in vier Punkten die Wirkung des Kommunionempfangs. Dabei wird die vollkommene Einheit des Kommunikanten mit Gott hervorgehoben – was übrigens auch bei Meister Eckhart zu finden ist – sowie die besondere Kraft seines Wortes, da er ja den empfangen hat, der das Ewige Wort ist. Diese Aussage ist eher ungewöhnlich.

Der Beitrag zeigte paradigmatisch, auf welche Weise neu entdeckte handschriftliche Textzeugen, selbst weniger Seiten, die Eckhart-Philologie beeinflussen können (Korrekturen bekannter Predigten) oder neue Aspekte (hier der liturgischen Bezüge und der historischen Situation: Eckhart in St. Katharinental) sichtbar machen können. Eine Frage für die Zukunft wird sein, in welcher Beziehung der zweite, neu entdeckte Text, zum Eckhart-Corpus in St. Katharinental und zum Eckhart-Corpus überhaupt steht. Diesem galt der folgende Beitrag.

ECKHARTS PREDIGTEN ALS CORPUS Redaktionelle und interpretatorische Konsequenzen

von Prof. Dr. Alessandra Beccarisi (Foggia)

Der Beitrag hinterfragte einige neuere Forschungspositionen, entwarf Alternativen dazu und ging dabei von folgenden Prämissen aus. 1327 starb Meister Eckhart und hinterließ neben einem mehr oder weniger geordneten lateinisch-sprachigen Werk ein in einzelne und voneinander losgelöste Predigten zersplittertes, verstreut überliefertes deutschsprachiges Werk. Wäre es aber denkbar, dass Eckhart – wie es zu seiner Zeit durchaus möglich war – seine an verschiedenen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten entstandenen einzelnen Werke als Sammlung zu einem Buch konzipierte? Dass ein solches Buch heute nicht existiert, ist bekannt. Es kann jedoch in Zweifel gezogen werden, dass es niemals existiert hat. Mehrere bei Eckhart selbst zu findende Indizien, in denen er erwähnt, er habe etwas in sein Buch geschrieben, stützen diese Annahme.

Aufgrund solcher Indizien hat die Eckhart-Forschung mehrere Hypothesen formuliert. Niklaus Largier meinte, dass es sich um ein 'Notizbuch' handeln müsse. Freimut Löser schloss schon in den 1980er Jahren auch aus einer Untersuchung der internen Verweise in den Predigten, dass Eckhart ein Corpus an schriftlichen und teils redigierten Predigten bei sich gehabt haben muss. Sturlese fügte die Überlegung hinzu, dass dieses Corpus notwendigerweise von Eckhart selbst nach dem liturgischen Kalender geordnet worden sein muss, in Analogie zu den aus dem Cusanus-Codex überlieferten lateinischen Predigten (eine Sammlung von Predigten in Entwurfsform). Das seinerzeitige

Fazit: Das Corpus der deutschen Predigten, das Eckhart bei sich gehabt haben muss, muss ebenfalls in einem Entwurfszustand gewesen sein, in dem der Dominikanermeister seine schönsten Predigten oder seine tiefsten Gedanken niedergeschrieben hat.

Aber: Wenn dieses anzunehmende Predigt-Corpus dem von Eckhart genannten *Buoch* entspricht, also eine Sammlung darstellte, die Eckhart zeitlebens bei sich trug, warum finden wir dann nicht wenigstens eine Predigtgruppe, die dieser Sammlung entspricht, in der Handschriftenüberlieferung? Ist es möglich, dass es dem Meister in seiner rund 30-jährigen Karriere nicht gelungen ist, zumindest einen Teil dieses Corpus kopieren zu lassen?

Auf der Grundlage dieser Beobachtung wurde in Beccarisis Beitrag die folgende Hypothese aufgestellt: „In der homiletischen Tätigkeit Meister Eckharts lassen sich zwei zusammenhängende, aber unterschiedliche Phasen erkennen. Die eine entspricht dem Zustand des *Buoch*[es], d. h. einer mehr oder weniger geordneten Sammlung von Predigten und verschiedenen Materialien, die im Laufe der Zeit wuchs. Die andere deckt sich mit dem Predigtkorpus, das von Eckhart selbst bzw. von einem seiner Anhänger redigiert und mit einer kohärenten Struktur (liturgische Ordnung und interne Bezüge) versehen wurde, um ein Bild des Predigers zu verbreiten, das dem am Ende des *Buches der göttlichen Tröstung* formulierten Programm entspricht. Als erste Dokumente dieses ‚zweiten‘ Corpus können der Zyklus von der göttlichen Geburt und die Sammlung *Paradisus animae intelligentis* gelten.“

Wie die Problematik eines solchen Corpus / solcher Corpora editionstechnisch dargestellt werden könnte, das war eine der Fragen, mit der sich der folgende Beitrag befasste.

DAS ECKHART-PORTAL

Unter diesem Titel stellten Prof. Dr. Freimut Löser, Prof. Dr. Markus Vinzent (London und Erfurt) und Prof. Dr. Racha Kirakosian (Freiburg i. Br.) ein Forschungsprojekt zu den deutschen Predigten Eckharts vor, das von der aktuellen Forschungssituation ausgeht, die Freimut Löser thematisierte:

Erstens: Die Edition durch Josef Quint, so verdienstvoll sie ist, ist in vielfacher Hinsicht revisionsbedürftig. Das fängt bei der Anordnung der Predigten an, die Quint vor allem an sogenannten Echtheitsprinzipien orientiert hatte. Er begann seine Edition im ersten Band mit all den Predigten, in denen sich Bezugspunkte zum Eckhart-Prozess fanden; diese galten und gelten als sicher „echt“, sind aber eben auch besonders auffällig, nämlich ja auch den Kölner Inquisitoren aufgefallen. Dadurch wird der Eindruck vermittelt, manche Predigten seien „echter“ als andere und Eckhart sei primär ein häresieverdächtiger und sehr radikaler Denker.

Dadurch ging zweitens in der Edition – ganz besonders in der Wahrnehmung durch die Germanistik – der eigentliche Bezugspunkt der Predigten, nämlich derjenige der Tagesliturgie, verloren. Die Überlieferung der Predigten ist zudem in verschiedene Regionen und verschiedene Sprachformen des Mittelhochdeutschen gegliedert: mitteldeutsch (thüringisch und hessisch), alemannisch aus dem deutschen Südwesten und mittelniederdeutsch, mittelniederländisch und ripuarisch (kölnisch). Diese Gliederung der Überlieferung

wird in der Edition Quints, aber auch Steers, nicht abgebildet. Die Predigten lassen sich zudem durch ihre zahlreichen Rückverweise untereinander in eine Ordnung bringen, in der ersichtlich wird, welche Predigt sich auf welche andere bezieht, welche möglicherweise früher entstand, welche später, oder welche sammlungstechnisch vor- oder nachgeordnet wurde. Die heutige Technik bietet die Möglichkeit, alle diese Ordnungen am Bildschirm jeweils wechselweise zu realisieren: prozessbezogen (und damit ‚echtheitssichernd‘), liturgisch, regional, aufeinander bezogen.

Die Edition ist zudem in anderer Hinsicht revisionsbedürftig: Handschriften- und Fragment-Funde der jüngsten Zeit (wie im Beitrag Sturleses/Gottschalls) haben gezeigt, dass einzelne Predigttexte korrigiert werden müssen und dass sie genealogisch neu einzuordnen sind.

Die Fragment-Funde, mehr noch die Funde ganzer Handschriften, aber auch die sorgfältige Durchsicht zahlreicher sehr umfangreicher bekannter Eckhart-Handschriften, die Löser in den achtziger Jahren begann und an der sich inzwischen u. a. auch Markus Vinzent, Bálasz Nemes und für Sprüche und Traktate zum Beispiel Dagmar Gottschall und Regina Schiewer mit großem Erfolg beteiligt haben, hat gezeigt, dass sich in diesen Handschriften häufig noch weitere Predigttexte, in diesen Traktat-Texten häufig noch weitere Textteile finden ließen, die von Eckhart stammen.

Meister Eckhart ist also mehr als das, auf dem bisher von Quint und Steer approbiert, das Bibliotheksschildchen „Eckhart“ klebt. Zu berücksichtigen wären dabei auch alle jene Texte, die Herausgeber vor Quint, wie Pfeiffer, Strauch, Jostes, Jundt, Brethauer, Spamer, Pahncke und andere unter Eckharts Namen druckten. Ob die Texte diesen Namen zu Recht tragen, wird zu untersuchen sein. Primär wäre dabei aber nicht die Debatte um die Echtheit dieser Texte zu führen und eine diffizile Untersuchung in diese Richtung zu unternehmen, sondern zunächst einmal die Tatsache zu bedenken, dass sie in mittelalterlichen Handschriften unter diesem Namen geführt werden und vom mittelalterlichen Lesepublikum als Eckhart-Texte gelesen wurden.

Zu den gerade genannten Gründen für einen neuen Zugang zu Eckhart kommt ein weiterer: In den letzten Jahren hat in mehrfacher Hinsicht ein Paradigmenwechsel stattgefunden; Editionen erscheinen nicht mehr nur in Buchform, daneben treten die Möglichkeiten digitaler Darstellungsformen. Angestrebt wird folglich ein hybrides Modell: Buch und digitale Methoden. Das Buch liefert einen geordneten, überall und immer verlässlich lesbaren Text in einer bleibenden Speicherform, die nicht alle drei Jahre neu überarbeitet werden muss, um sie der neuesten Technik anzupassen. Die digitale Welt liefert eine Version, in der Nutzern vom Abbild der Handschrift über deren Transkription bis zum kritischen Text alles geboten werden kann; der Text bietet darüber hinaus weitere Verlinkungsmöglichkeiten, die ge-

nutzt werden können, zu Handschriftenbeschreibungen, Wörterbüchern, Bibelausgaben, anderen Texten Eckharts und anderen Kommentaren. Er bietet die Möglichkeit für den Benutzer, verschiedene Anordnungen der Texte (s.o.) zu realisieren.

Der Paradigmenwechsel betrifft damit aber auch eine Hinwendung vom reinen und idealen Autor-Text, den allein das ausgehende 19. Jahrhundert suchte, und der keineswegs komplett aufgegeben werden soll, hin zu den Texten, die allein in den mittelalterlichen Handschriften existierten, und die Eckharts Zeitgenossen und die folgenden Jahrhunderte lasen und benutzten. Er betrifft überhaupt die Hinwendung zu den Handschriften.

Markus Vinzent fuhr fort, nach Abschluss der kritischen Edition der Werke Meister Eckharts (Deutsche Werke, Lateinische Werke, Kohlhammer), könnte man die Frage stellen, ob es noch weitere deutsche Predigten Eckharts gibt,

die nicht in der kritischen Ausgabe gedruckt wurden? Doch bevor man diese Frage beantworten kann, gilt es sich zu vergegenwärtigen, dass keine der bisher kritisch edierten Predigten von der Hand Eckharts selbst stammt, wir besitzen nämlich, im Unterschied etwa zu den Werken des Thomas, nicht ein einziges Autograph.

Das bedeutet, dass alle bekannte Predigten Eckharts einen Prozess der Übermittlung durchgemacht haben, auch wenn die meisten der in der Kohlhammer-Werkausgabe gedruckten Predigten von der Forschung heute als „authentische“ Predigten betrachtet werden. Im Projekt einer künftig digitalen Verfügbarkeit von Eckharts Werken sollen darum alle bereits kritisch

edierten Predigten zugänglich gemacht werden, die die Basis für die Suche nach möglichen weiteren deutschsprachigen Predigten Eckharts darstellen.

Bei dieser Suche geht es mehr noch als bei der Kohlhammerausgabe nicht nur darum, autornahe Predigttexte Eckharts ausfindig zu machen, sondern den Blick auch auf frühe Rezeptionen seiner Predigtätigkeit zu wenden und solche Predigten aufzufinden, zu edieren und digital zur Verfügung zu stellen, die nicht Eingang in die kritische Ausgabe gefunden haben. Eine Voruntersuchung hat bereits ergeben, dass es sowohl a) bereits von früheren Forschern gedruckte Eckhartpredigten gibt (meist aus einer einzigen Handschrift erhoben, selten kritisch ediert oder ins Neuhochdeutsche übersetzt), b) dass es Eckhartpredigten gibt, die in der älteren Forschung fälschlicherweise anderen Autoren zugeschrieben wurden, c) dass Predigten, die Eckhart abgesprochen wurden, aufgrund neuerer Eckharttextfunde (insbesondere den neuaufgetauchten – inzwischen kritisch edierten – Pariser Quästionen) jedoch Eckhart zurückgegeben werden können, d) dass es noch eine Reihe von Eckhartpredigten gibt, die in Handschriften oder frühen Drucken vorliegen, bislang jedoch noch nicht untersucht wurden. Eine systematische Suche in Handschriften wird gewiss zu weiteren Funden führen, wie bereits Sondierungen einzelner Handschriften ergeben haben.

Die Überlieferung der Predigten ist in verschiedene Regionen und Sprachformen des Mittelhochdeutschen gegliedert: mitteldeutsch (thüringisch und hessisch), alemannisch aus dem deutschen Südwesten und mittelniederdeutsch, mittelniederländisch und ripuarisch (kölnisch).



Der Abschluss der Kohlhammer-Werkausgabe Eckharts bildet folglich nicht das Ende der Entdeckung und Veröffentlichung von Eckharts Predigtwerk, sondern ein wichtiges Fundament und eine Zwischentappe, auf der die digitale Edition das weitere Werk Eckharts gerade im Rahmen von dessen frühen Rezeption weiter erschließen wird.

Racha Kirakosian ging insbesondere auf Fragen der nötigen und möglichen Technik und auf Präsentationsaspekte ein. Das zukünftige Eckhart-Portal wird nicht nur eine zeitgenössische Archivierungsstrategie bedienen, sondern darüber hinaus, verschiedene ineinandergreifende Datensätze interaktiv und dynamisch präsentieren, d. h. dass der Inhalt und die daran gebundene Navigation der Webseite nicht von vornherein vorbestimmt ist (nicht ausschließlich in XHTML kodiert), sondern dass sich verschiedene Seiten je nach Bedarf generieren lassen und anhand eines Stylesheets (XSLT) einheitlich präsentiert werden. Sowohl die Text- und Bilddateien als auch die liturgischen Informationen werden vielfältig mit anderen Portalen vernetzt sein. Anhand ausgewählter Best-Practice-Beispiele konnte das Konzept demonstriert werden.

Die geplante technische Architektur wurde dabei kurz dargestellt. Textdateien werden nach dem XML-basierten TEI-Standard codiert werden, wodurch sowohl die Interoperabilität, insbesondere was Metadatenätze betrifft, sowie die Nachhaltigkeit der Datensätze gesichert werden wird. Speziell vergebene TEI-IDs in den einzelnen TEI-Dateien werden dafür sorgen, dass verschiedene Texte und Textelemente miteinander assoziiert werden, sodass eine Multidimensionalität möglich wird: auf einer horizontalen Ebene synoptische Texteditionen, auf einer vertikalen Ebene in die Tiefe

gehende Lesarten und Kommentare. Die Aufnahme historischer Editionen wird die Recherche zu wissenschaftsgeschichtlichen und editorischen Fragen ermöglichen. Für die Bilddateien wird mit dem Mirador-Viewer gearbeitet werden, der als IIIF-kompatibles Online-Tool den Vorteil ständiger Evaluationen und Aktualisierungen besitzt. Des Weiteren ermöglicht er das Arbeiten an Handschriften-Digitalisaten, Abbildungen von Frühdrucken und Retro-Digitalisaten mit einem von Nutzer:innen selbst benutzbaren Werkzeugkasten (z.B. Kontrast, Schärfe, Helligkeit).

Auch einige zentrale Vorstellungen zur visuellen Darstellbarkeit wurden thematisiert: Eine Liste bietet sich als Art der Abrufung von Texten und Handschriftenbildern an, die im Falle des liturgischen Kalenders auch kreisförmig vorstellbar wäre. Zusätzlich kann eine interaktive Karte weitere Visualisierungskomponenten zu regionalen Schwerpunkten und Netzwerken in der Predigtlandschaft Eckharts, aber auch zu aktuellen Handschriftenbeständen, bieten. In drei verschiedenen Typen von Karten könnten Meister Eckharts belegbare geographische Predigtstätigkeit, Handschriftenprovenienzen, als abgesichert geltende einstige Aufbewahrungsorte sowie aktuelle Aufbewahrungsorte dargestellt werden.

Dabei würden die Nutzer:innen selbst die Auswahl (lokal, regional, thematisch) vorgeben, zudem ist eine Kombination in Form von sich überlappenden Ebenen denkbar.

Eine eigene Sektion der Tagung mit den vier folgenden Vorträgen stellte Eckhart in seine zeitgenössischen Kontexte und bot im Vergleich mit anderen Autoren auch ein editionsmethodisches Korrektiv:

OFFENE TRADITIONEN IM VERGLEICH

Die Edition der lateinischen Werke Eckharts im Vergleich mit den Werken von Ramon Martí OP

von PD Dr. Görg Hasselhoff (TU Dortmund)

Im Zentrum des philologisch orientierten Vortrages stand die Gegenüberstellung der Überlieferungsgeschichte des

Werks zweier Dominikanerbrüder, die zwei aufeinander folgenden Gelehrten-generationen angehörten. Hasselhoff führte dabei zunächst insbesondere in die Textgeschichte der lateinischen Werke Eckharts ein und bot dann einen hochinteressanten Vergleichsfall. Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildete dabei eine frühere These Loris Sturleses, der für die Werke Meister Eckharts von einer „offenen Tradition“ ausgegangen war; darunter verstand er die Tatsache, dass es von verschiedenen Bearbeitungsständen des *Opus tripartitum* (des dreiteiligen Werks) Abschriften gibt, die als selbständige Werke angesehen werden können.

Hasselhoff präsentierte die einzelnen Überlieferungsträger, die die Prologe, einen oder beide Genesis-

kommentare oder den Exoduskommentar enthalten, und schlug vor, trotz der nachweislichen Abschreibefehler die Erfurter Handschrift E eventuell doch als Arbeitsexemplar Eckharts und nicht als bloße Abschrift anzusehen. Im Prozess der Weiterarbeit habe Eckhart selbst eine Abschrift seines eigenen Exemplars E angefertigt; die nun nicht mehr benötigte Handschrift E sei entweder zurückgelassen oder jemand anderem überlassen worden. Die noch zu Lebzeiten Eckharts angefertigte Abschrift in der Oxforder Handschrift L ließe sich als Abschrift von Eckharts Überarbeitungen der Genesiskommentare ansehen, wohingegen die CT-Redaktion möglicherweise eine Abschrift einer späteren Überarbeitung Eckharts oder aber einer anzunehmenden Eckhartschule wäre.

Dass das ein nicht ungewöhnliches Vorgehen akademischer Theologen im Dominikanerorden war, zeigte Hasselhoff anschließend am Werk des katalanischen Bruders Raimundus Martini (katalanisch: Ramon Martí; ca. 1220–1284/94). Hasselhoff gehört zu einem internationalen Editorenteam, das dessen Werk neu herausgibt; zwei Teilbände sind in „Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters“ (Nr. 31 und 53) erschienen.

Der Abschluss der Kohlhammer-Werkausgabe Eckharts bildet nicht das Ende der Entdeckung und Veröffentlichung von Eckharts Predigtwerk, sondern ein wichtiges Fundament und eine Zwischentappe, auf der die digitale Edition das weitere Werk Eckharts im Rahmen von dessen frühen Rezeption weiter erschließen wird.

Dieser katalanische Zeitgenosse des Thomas von Aquino hinterließ vier Werke; die letzten beiden wurden in mehreren sehr unterschiedlich umfangreichen Abschriften überliefert; *Zaumzeug für Juden* (*Capistrum Iudeorum*) entstand um 1267. Zu dieser Zeit scheint eine Abschrift angefertigt worden zu sein, die ihren Weg nach Italien fand, wo sie ihrerseits kopiert wurde. Rund ein Jahrzehnt später überarbeitete und erweiterte Ramon Martí selbst die Schrift, wovon eine heute in Paris aufbewahrte Abschrift zeugt. *Der Glaubensdolch* (*Pugio fidei*) entstand zu der Zeit, zu der auch die zweite Fassung des *Zaumzeugs* erarbeitet wurde.

Bei diesem Werk, das aus drei Büchern in fünf Teilen besteht, handelt es sich um eine in vielerlei Hinsicht bemerkenswerte Arbeit. Ist das erste Buch eine noch recht konventionelle Darstellung theologischer Fragen mit der Besonderheit, dass sich hier eine Vielzahl an Erstübersetzungen einzelner Texte aus dem Arabischen finden, so stellen Buch II und die drei Teile des III. Buchs etwas vollkommen Neuartiges dar: Die in lateinischer Sprache abgefasste Lehre von Jesus als Messias, von der Trinität, der Erbsünde und anderen Themen der christlichen Theologie schöpft ihre Argumente in Aufnahme und Abgrenzung aus einem weitgefächerten Arsenal hebräischer, aramäischer und arabischer Texte, die alle im Original und mit eigens angefertigten Übersetzungen präsentiert werden. Die zitierten Texte stammen aus der hebräischen Bibel, aus der Mischna, den beiden Talmudim, rabbinischen Bibelkommentaren, jüdisch-exegetischen Werken des 11.–13. Jahrhunderts sowie aus dem Koran.

Ist diese Zusammenstellung schon an sich ungewöhnlich, so ist die Überlieferung des Werks noch ungewöhnlicher: die zwölf erhaltenen Handschriften, dazu ein Fragment, haben jede einen anderen Textbestand. Die Variationen umfassen sowohl den unterschiedlichen Umfang (alle Teile, oder nur Bücher I und II oder Bücher II und III) sowie den Umfang der einzelnen Teile selbst, in denen Abschnitte und ganze Kapitel fehlen. Darüber hinaus gibt es mehrsprachige und einsprachig-lateinische Handschriften sowie Handschriften, die nicht ausgeführte Spalten für die originalsprachlichen Texte aufweisen, sowie in einem Fall eine zusätzliche Spalte für eine begonnene, aber nicht abgeschlossene kastilische Übertragung. Da die Handschrift mit dem umfangreichsten Textbestand das Autograph des Verfassers ist, lässt sich anhand der Abschriften zumindest ein Teil der unterschiedlichen Stufen der „offenen Tradition“ aufzeigen, die im Autograph teilweise durch Ergänzungen am Rand sowie durch eingelegte Blätter sichtbar wird.

Den Vortrag abschließend stellte Hasselhoff fest, dass es bei Autoren wie Meister Eckhart und Ramon Martí nicht den „eigentlichen“ Text zu geben scheint, der in historisch-kritischen Editionen gewöhnlich erstellt wird. Diese „Eigentlichkeit“ sei erst – ein Diktum Umberto Ecos aufgreifend – mit dem Tod des Verfassers erreicht.

Zeigte sich hier mit Ramon Martí (und möglicherweise auch mit Eckhart) das Beispiel einer lebendigen und offenen Texttradition, die offenbar in verschiedenen Versionen immer wieder neu vom Autor und dessen Überarbeitung ihren Ausgang nimmt, so konzentrierte sich der folgende Beitrag am Beispiel der Tauler-Überlieferung auf eine späte Überlieferungsstufe, die auch für Meister Eckhart eine bedeutende Rolle spielt. Regina D.

Schiewer und Rudolf K. Weigand stellen Überlegungen vor, die sich aus dem Projekt ihrer Tauler-Edition ergaben.

DER WOLF IM SCHAFSPELZ

Umfirmierung durch Redaktionsarbeit. Ein Plädoyer zur Edition historisch fixierter Textformen

von Dr. Regina D. Schiewer
und Prof. Dr. Rudolf K. Weigand (Eichstätt)

Der Beitrag beschäftigte sich mit dem berühmten *Taulerdruck*, den der Basler Drucker Adam Petri vorgelegt hatte, und hielt zunächst die bekannten Fakten fest. Das Konglomerat an Texten, das unter der Bezeichnung *Basler Taulerdruck* (BT) von 1521 bzw. 1522 firmiert, müsste man eigentlich als sogenannten Basler Taulerdruck bezeichnen, wie Freimut Löser früher festgestellt hat. Denn bei näherer Betrachtung des Inhalts zeigt sich, dass weniger als die Hälfte der dort versammelten Predigten aus der Feder von Johannes Tauler stammt. Im ersten Teil dieses BT (Textstücke Nr. 1–85) sind ausschließlich Predigten abgedruckt, die von Johannes Tauler selbst gefertigt wurden. Der zweite Teil (Nr. 86–126) beinhaltet Texte, bei denen Taulers Autorschaft nach Meinung des vermutlichen Sammlers Georg Carpentarius nicht wirklich gesichert ist. Ausschließlich Predigten, welche nach dessen Kenntnisstand Meister Eckhart zuzuweisen sind, stehen im dritten Teil (Nr. 127–189).

So betrachtet ist der Druck ein Sammelwerk für Themen und Autoren und damit der Endpunkt einer Traditionsbildung. Denn der Verleger stellt in seinem Vorwort Tauler ausdrücklich in die Reihe bedeutender Prediger des Dominikanerordens, indem er ihn in Anknüpfung an die Werke eines Vinzenz von Beauvais oder eines Thomas von Cantimpré als „*gewürbigs binle*“ (eifrige Biene) tituliert. Solche Textsammlungen des späten Mittelalters führten wegen ihrer Zuweisungen von Texten an bekannte Autoren in Verbindung mit Veränderungen am Wortlaut dazu, dass in der Forschung häufig die Echtheit der Predigten überprüft und neu ermittelt werden musste. Aber sie spiegeln ganz objektiv den konkreten Wissensstand einer Epoche hinsichtlich der Autorschaft von Texten. Die Tatsache, dass die Texte oft nach dem Ablauf des Kirchenjahres geordnet sind, obwohl sie das Werk mehrerer Schaffensjahre umfassen, signalisiert uns wiederum, dass nachträgliche Zusammenstellungen vorliegen. Es gilt, in zeitgemäßen Editionen diese verschiedenen Signale des historischen Traditionsprozesses – Autorwirken, Sammlertätigkeit und differierende Ordnungsprinzipien – für die Nutzer angemessen sichtbar zu machen.

Bei der hier vorzustellenden Edition der 65 Kirchenjahrespredigten aus dem ersten – Johannes Tauler zugeordneten – Teil des *Basler Taulerdrucks* von 1522 geht es darum, die Predigttexte in der Form lesbar und verständlich darzubieten, wie sie im 16. und 17. Jahrhundert rezipiert wurden, denn auf ihrer Grundlage hat sich die Wirkung Taulers über Jahrhunderte hinweg entfaltet. Schiewer und Weigand formulierten über ihr Beispiel hinaus die These: „Die rezeptionsorientierte Edition nimmt die in der Altgermanistik bereits früher vertretenen Anliegen der *New Philology* auf und legt für die Kirchenjahrespredigten Taulers Rezeption und deren literarischen Kontext (die Überlieferung in Sammlungen) sowie ihren liturgischem Kontext (die Überlieferung nach dem Kirchenjahr) zugrunde.“



Der Präsentation unverfälschter historisch belegter Wirkungsstufen kommt die entscheidende Bedeutung zu. Diese wissenschaftlich breit nutzbare Edition der Kirchenjahrespredigten Taulers liegt im Interesse nicht nur der mediävistischen, sondern auch der frühneuzeitlichen, insbesondere der reformationsgeschichtlichen Forschung.“ Mithin gelte das wissenschaftliche Interesse sowohl dem Tauler der Handschriftenüberlieferung als auch dem Tauler der frühen gedruckten Ausgaben. Wie aber lasse sich ein solcher Ansatz sinnvoll editorisch präsentieren?

Dazu wurde folgende Vorgehensweise vorgestellt: Angesichts der großen Varianz zwischen der Textform der frühen Handschriften und derjenigen Textform, die in den Druck eingegangen ist, muss einerseits der Text der frühen Handschriften und andererseits der Text der frühen Drucküberlieferung geboten werden.

Vor dem Hintergrund der Notwendigkeit materialer Begrenzung konzentriert sich die Edition daher auf die Handschriften des 14. Jahrhunderts und bei den Drucken auf die drei ersten (Leipzig 1498, Augsburg 1508, Basel 1521/22), wobei es sich beim *Basler Taulerdruck* von 1521/22 mit Abstand um die wirkmächtigste Überlieferung handelt. Die Rezeptionsorientierung der Edition bedeutet hinsichtlich des Predigtkorpus, dass alle 65 Predigten zu edieren sind, die im ersten Teil des Basler Taulerdrucks als Taulerpredigten rezipiert werden. Es seien somit auch die vier Predigten dieses Teiles aufzunehmen – und das war der „Wolf im Schafspelz“ – die nach heutigem Kenntnisstand nicht von Tauler, sondern von Eckhart stammen.

Besonders bemerkenswert sei in diesem Zusammenhang, dass schon in der Phase der Zusammenstellung der Texte zur Zeit des *Basler Taulerdrucks* ein Bewusstsein hinsichtlich der Überlieferungsvarianten deutlich wird. Wie Tobias Benzinger zeigen konnte, gibt es von der ersten Auflage des BT (1521) zur zweiten (1522) Veränderungen des Kolophons. Daraus lässt sich ablesen, dass der Sammler die Einfügung von Predigten unsicherer Herkunft in Kauf nimmt, weil ihm eine umfassende Information seines intendierten ungelehrten Publikums wichtiger erscheint als subtile Echtheitserwägungen.

Präsentierte dieser Vortrag zum einen ein editionstechnisches Paradigma für Tauler- und Eckhartpredigten und zum anderen (im Taulerteil) auch eine gewissermaßen versteckte Wirkung Eckharts, so stellte der nächste Beitrag eine bewusste spätmittelalterliche Auseinandersetzung mit Eckhart vor. Er führte thematisch in die von der Forschung eher vernachlässigte deutschsprachige Scholastik und zu einem viel zu wenig bekannten Verfasser.

WIE JOHANNES VON BASEL MEISTER ECKHARTS MYSTIK INS AUGUSTINISCHE ÜBERTRÄGT

von Dr. Karl Heinz Witte (München)

Der Augustinermagister Johannes Hiltalingen von Basel (ca. 1333–1392), der im Zentrum von Wittes Vortrag stand, durchlief die Karriere eines Gelehrten, bis er 1371 in Paris zum Magister der Theologie promoviert wurde. Von 1372 an war er sechs Jahre als Provinzial der Rheinisch-Schwä-

bischen Ordensprovinz der Augustinereremiten vor allem in Straßburg tätig. Nach der Wahl des römischen Papstes Urban VI im Jahr 1378 schloss er sich im Abendländischen Schisma der Avignoner Fraktion Clemens' VII an und wurde im Bereich Straßburg, Freiburg, Basel zu einem Agitator des Gegenpapstes. Das war wohl auch ein Grund dafür, dass sein theologisch und stilistisch außergewöhnliches Werk bis heute weitgehend unbekannt blieb. Seit 2016 erscheint eine Edition seines lateinischen Sentenzenkommentars. In Wittes Studie *Johannes von Basel: der Meister des Lehrgesprächs*, die im Herbst 2022 erscheinen soll, werden dem Augustiner auch vier mittelhochdeutsche Werke zugewiesen.

Johannes von Basel ist damit ein namentlich bekannter Hauptvertreter einer literarischen Gattung, der spekulativen Scholastik in mittelhochdeutscher Sprache, der mit Witte wegen ihrer Bedeutung für die Erforschung der Rezeption des Gedankenguts Meister Eckharts größere Aufmerksamkeit zu wünschen ist. Hier liegt nämlich eine kritische, produktive Auseinandersetzung mit Eckharts Lehren vor.

In seinen lateinischen Universitätschriften entwirft der Augustinermagister eine Theorie der *Mystik* als „erfahrungsbegründeter Gotteserkenntnis“ (*cognitio dei experimentalis*), mit der er ausdrücklich und argumentativ eine augustiniische Alternative zu Meister Eckharts ontologischer *Mystik* vorstellen will. Dabei knüpft er an die Armutspredigt Meister Eckharts an und kommt zu dem Vorwurf, mit Eckhart könne man sagen: „Gott ist formgebendes Sein der Geschöpfe und Gott ist der Geschöpfe Istheit. Und man kann auch mit Recht sagen: Das Geschöpf ist das formgebende Sein Gottes, der Gott ist.“

In seinem Sentenzenkommentar diskutiert der Augustiner etwa 40 Jahre nach dem Tod Meister Eckharts an der Pariser Universität Thesen über die Beziehung Gottes zum Menschen, die aus Meister Eckharts Transzendentalienlehre abgeleitet sein könnten. Zum Beispiel lehrt er: Alles, was der Mensch in dieser Welt ist, was er erkennt und was er Gutes tut, sei nicht autonom das Werk des Menschen, sondern es habe seine Wurzel in Gott, und Gott bewirke es transformierend unmittelbar im Leben des Menschen. Das widerspricht nicht nur dem aufgeklärten Menschenbild der Neuzeit, sondern auch der aristotelischen Auffassung von der (relativen) Selbstständigkeit der Welt und des Menschen, die Thomas von Aquin ebenso vertritt wie auch die Gutachter in Avignon gegen Meister Eckhart.

Aus der These des Johannes von Basel folgt, „dass bei jedem Handeln einer Zweitursache die einfließende Mitwirkung des ersten Antlitzes Gottes notwendig erforderlich wäre“. Das erinnert an Meister Eckharts Lehre: „Die Gutheit gebiert sich und alles, was sie ist, in dem Guten: Sein, Wissen, Lieben und Wirken gießt sie allzumal in den Guten, und der Gute empfängt sein ganzes Sein, Wissen, Lieben und Wirken aus dem Herzen und Innersten der Gutheit und von ihr allein.“

Der Grundthese Meister Eckharts *Esse est deus* (Das Sein ist Gott) stellt Johannes von Basel seine Grundthese gegenüber: „Der Heilige Geist ist die Liebe und nicht <nur> die Vorbereitung oder die Neigung des Willens zu Gott, vielmehr die Liebe ist Gott selbst.“

Mit dieser Aussage übernimmt der Augustiner eine Definition des Petrus Lombardus in seine Gnadenlehre, die in der Scholstik durchwegs abgelehnt wurde. Demnach ist die Gnade nicht ein kreatürlicher, wenn auch eingossener Tugendhabitus, sondern: „Der Heilige Geist selbst ist die Liebe des Vaters und des Sohnes, mit der sie sich gegenseitig und uns lieben. [...] und] eben derselbe Heilige Geist [ist] die Liebe oder die Caritas, mit der wir Gott und den Nächsten lieben.“

Diese Lehre ist der entscheidende Baustein, mit dem sich Johannes von Basel auf Meister Eckhart bezieht und sich zugleich von ihm absetzt: „Dies [Die Liebe ist Gott] ist das Ungeschaffene in der Seele, von dem Meister Eckhart spricht.“ Das Etwas in der Seele, der Ort der Gottesgeburt, ist für Eckhart ein Sein, das dem Menschen durch die Gottesgeburt in der Seele geschenkt wird. Für Johannes von Basel hingegen ist die mystische Vereinigung eine unmittelbare Wirkung des Heiligen Geistes.

Im folgenden Vortrag wurde eine anders geartete Alternative zu Eckharts Position sichtbar, die von einer anderen Gattung aus ihren Ausgang nimmt und gleichzeitig doch auch in die Überlieferungsgeschichte Eckhart'scher Werke gehört.

LEGENDEN FÜR DOMINIKANERINNEN IM ZEITALTER ECKHARTS

Das Solothurner *Legendar*, seine Programmatik und die Gotteserfahrung bei Eckhart

von Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Hans-Jochen Schiewer
(Freiburg i. Br.)

Der Vortrag stellte eine Legendensammlung in einem Frauenkloster vor, das in Eckharts Wirkungsfeld gehörte.

Die Solothurner Handschrift Cod. S 451 ist eine buchbindeische Synthese zweier Handschriften mit Prosalegenden. Eine dritte Auswahl dieser Legenden überliefert eine Basler Hs. (G2 II 58). Alle drei existierenden Auswahlgaben greifen auf einen Pool von Prosaübersetzungen zurück, die auf zumeist frühmittelalterlichen Legendaren wie dem ‚Alten Römischen Passional‘ beruhen und im 1. Quartal des 14. Jahrhunderts ins Deutsche übersetzt worden sind. Keine der drei Auswahlgaben lässt ein verbindliches Normalcorpus dieses ersten deutschen Prosalegendars erkennen, das daher ‚Alemannische Prosalegendensammlung‘ genannt wird.

Der Entstehungsort dieser Übersetzungen ist nicht bekannt, liegt aber im hochalemannischen Raum, genauer im Bereich des heutigen Südbaden bzw. der Nordschweiz. Aufgrund wechselnder Vorlagen muss am Entstehungsort eine gut ausgestattete Bibliothek vorhanden gewesen sein. Überlieferungsgeschichtlich lässt sich die Sammlung mit Zürich (Lesemeister Marquart Biberli) und Konstanz verbinden. Der Bodensee findet im Text eine markante Erwähnung: Wer in dieser Welt ein gutes Leben führen oder ohne Müh-

sal und Leid das Himmelreich erwerben wolle, der handle so wie der, der in einem Badezuber den Bodensee zu überqueren versuche.

Der Entstehungsort ersten deutschen Prosalegendars ist nicht bekannt, liegt aber im hochalemannischen Raum, genauer im Bereich des heutigen Südbaden bzw. der Nordschweiz. Aufgrund wechselnder Vorlagen muss am Entstehungsort eine gut ausgestattete Bibliothek vorhanden gewesen sein.

Die erste Auswahlgabe der Solothurner Handschrift (So1) gehört unzweifelhaft in den dominikanischen Kontext. Sie enthält eine Approbation des Lesemeisters Marquart Biberli und wurde um die Legende der zeitgenössischen dominikanischen ‚Heiligen‘ Christina von Stommeln ergänzt. Diese dominikanische Auswahlgabe lässt als einzige ein systematisches Ordnungsprinzip und eine Programmatik erkennen, die im unikal überlieferten Prolog niedergelegt ist und ihre Bestätigung in der programmatischen Eröffnung der Sammlung mit der Legende von Julianus und Basilissa erfährt.

Der Prolog adressiert diejenigen, die nicht zu allen Zeiten *sunder mittel* Gottes unmittelbare Nähe erfahren. Gerade auch diese Frauen – und

mit Einschränkung Männer – bedürfen geistlicher Wegweisung und erbaulicher Lektüre. Mehr noch: Sie müssen Vorbilder rechter Lebensführung haben; sie müssen Bestätigung erhalten, dass die Entscheidung ein jungfräuliches und/oder klausuriertes Leben zu führen, Ihnen eine besondere Stellung bei Gott sichert, und sie müssen erfahren, dass es richtig ist, was der Priester Anthonius in der Legende von Julianus und Basilissa sagt: ‚*Wer vatter ald (= oder) muoter lieber hat danne mich, der mag min junger nicht heissen.*‘ Diese Lehren und Gewissheiten lösen einerseits die Legenden des *Solothurner Legendars* ein; sie werden andererseits aber im Kanon der dominikanischen Literatur oder dominikanisch genutzten Literatur um 1300 auch durch andere Textsammlungen vermittelt; so etwa in den Libelli dominikanischer Provenienz, insbesondere den Johanneslibelli.

Sowohl in den Legenden als auch im Johanneslibellus sucht man vergeblich nach dem Angebot einer Gotteserfahrung *sunder mittel*, die auf der anderen Seite Eckharts Lehren prägt. Diese Formel taucht auf hunderten von Seiten nicht ein einziges Mal auf.

Eckharts deutsche Predigten und ihre Lehre sind aber vor diesem Hintergrund der gleichzeitigen dominikanischen Literatur für die *cura animarum* dominikanischer Frauen zu sehen. In der gleichzeitigen dominikanischen Literatur für Frauen erkennen wir eine Systematik und Programmatik, die einerseits dem Anspruch eines Wissenschaftsordens gemäß ist. Dieses Angebot an die dominikanischen Frauen ist aber von einer deutlich geringeren theologischen Komplexität. Es zielt nicht primär auf eine individuelle und selbstbestimmte Gotteserfahrung *sunder mittel* ab. Es nutzt am gewählten Beispiel der Legenden Vorbildlichkeit, um zum richtigen Umgang und zur richtigen Haltung im Rahmen einer Klostersgemeinschaft zu erziehen.

Der Beitrag entwarf auf diese Weise ein alternatives Modell, das im Wirkungsraum Eckharts, dominikanischen Frauenklöstern des Südwestens (wie St. Katharinental, das



Sturlese/Gottschall behandelt hatten) ebenfalls existierte und vonseiten des Ordens propagiert wurde.

Auch der folgende Beitrag befasste sich abschließend gerade mit Fragen, die diese weibliche Zuhörerschaft Eckharts betreffen.

MEISTER ECKHART UND EKSTASE? Eine alte Frage neu aufgeworfen

von Prof. Dr. Racha Kirakosian (Freiburg i. Br.)

Ziel des Beitrages war es, neue Wege für das Verständnis der Mystik Eckharts zu suchen, indem mit Hilfe ausgewählter Textstellen die ältere Forschung auf den Prüfstein gestellt und der Stellenwert der Ekstase bei Meister Eckhart unabhängig von der Geschlechterfrage eruiert werden sollte. In der bisherigen Forschung herrsche Konsens darüber, dass Meister Eckhart einer ekstatischen Mystik negativ gegenübersteht und sie für die wahre Gottesvereinigung als hinderlich einstuft. Unter anderem betone Otto Langer eine angeblich negative Einstellung Eckharts gegenüber Ekstase und arbeite heraus, wie Eckhart sich gegen eine „affektive Frauenmystik“ stellte (Langer, *mystische Erfahrung*, 1987).

Diese These fußt, der Referentin zufolge, auf einer überholten Dichotomie zwischen männlich-intellektuell und weiblich-affektiv. Hinsichtlich der Frage nach Eckharts Nonnennähe in spirituellen Angelegenheiten, müssten die genannten Thesen revidiert werden. Schon die der dargestellten Forschungstendenz zugrundeliegende Prämisse könne so nicht mehr gelten, denn es gebe keine triftigen Gründe für die Annahme, Eckhart habe hauptsächlich vor und für Frauen gepredigt. Unter anderem zeige Gottschall auf, dass Eckharts Predigten vor der öffentlichen Stadtkirche wie vor Nonnen gehalten wurden (Gottschall, *Nikolaus von Straßburg*, 2008).

Wenn auch die Forschung an dieser Front die These einer nahezu exklusiv weiblichen Zuhörerschaft der deutschen Predigten korrigierte, u. a. darauf hinweisend, dass zumindest aus überlieferungsgeschichtlicher Sicht Männer genauso an den Texten Eckharts interessiert waren wie Frauen, wurden die Konsequenzen aus diesen neuen Einsichten für Eckharts Verständnis von Ekstase noch nicht gezogen. Die neuere Forschung, darunter beispielsweise Wegener, habe damit begonnen, am nach wie vor dominanten Eckhart-Bild zu rütteln (Wegener, *Eckhart*, 2013).

Um neue Einsichten zu Eckharts mystischem Programm zu erlangen, wurde im vorliegenden Beitrag folglich seine Vorstellung zu Ekstase neu herausgearbeitet: Zwar setzte sich Eckhart nur am äußersten Rande seines Gedankenkomplexes mit affektiver Spiritualität auseinander, jedoch ignorierte er sie erstens nicht und zweitens kritisierte er sie weit weniger als bisher angenommen. Ein Schlüsselmoment liefert die Triade *innerkeit*, *andäht* und *süezicheit*. In der Pre-

digd Deutsche Werke 16b und in den ‚Reden‘ scheint sich eine Opposition aufzutun zwischen denjenigen, die Gott im affektiven Zustand der *innicheit*, *andäht* und *süezicheit* wahrnehmen, und denjenigen, die dieser Empfindungen entsagen und daher Gott unverborgener erkennen.

Auch in anderen Textpassagen wird deutlich: Eckhart de-gradiert Ekstase-Erlebnisse nicht kontextlos, sondern stuft sie gegenüber dem tätigen Leben herab. Dabei ging es Eckhart jedoch weniger um die Ekstase selbst, als darum, seinen Zuhörer:innen eine bodenständige Spiritualität, eine Mystik des Alltags zu vermitteln. Sinnlich behaftete Ekstase-Momente konnten für ihn nicht im Mittelpunkt stehen, denn die Aussonderung Einzelner hätte in Kontrast zu seinem Programm des einfachen, des abgeschiedenen Menschen gestanden.

In dieser zunächst wertfreien Einstellung gegenüber der Ekstase trifft Eckhart die Unterscheidung zwischen sinnlicher und geistiger Entzückung, wobei sinnliche Erfahrungen allgemein zum niederen Stadium eines Gott liebenden Menschen gehören. Eckhart zeigt am Beispiel des biblischen Schwesternpaars Martha und Maria in der Predigt Deutsche Werke 86, dass er in der Frage der Ekstase kein binäres Weltbild vertritt, sondern eine perspektivische, relationale Einstellung in Glaubensfragen.

Abschließend ließ sich die Frage, warum wir z.T. widersprüchliche Aussagen zur Mystik Eckharts in der Forschung finden, die einerseits für Frauen konzipiert gewesen sein soll, andererseits sich angeblich von diesen absetzen versuchte, mit Hilfe Gottschalls implizierter These beantworten. Die Forschung verhalf Eckhart mit dem Etikett

Eckhart zeigt am Beispiel des biblischen Schwesternpaars Martha und Maria in der Predigt Deutsche Werke 86, dass er in der Frage der Ekstase kein binäres Weltbild vertritt, sondern eine perspektivische, relationale Einstellung in Glaubensfragen.

‚Mystiker‘ nicht nur zu Ruhm, sondern auch zur Affiliierung mit der frauenmystischen Literatur seiner Zeit. Diese Wechselbeziehung ist fast tautologisch und vermag die Widersprüchlichkeiten zu erklären. Eine einzelne Passage, oder zwei, in denen sich Eckhart negativ äußert, können nicht als allgemeingültige Indikatoren für seine spirituelle Haltung gelten. Vielmehr muss der einzelne Text als „Bestandteil eines Gesamtwerkes“ mit anderen Texten in Bezug gesetzt werden (Löser, *Werkkonzepte und ‚Individualisierung‘*, 2014).

Für das deutsche Werk lässt sich feststellen, dass Eckhart durchaus Elemente der affektiven Mystik kennt und,

sofern sie der ‚vernünftigen‘ Tat in der Nächstenliebe den Vorrang lassen, als z.T. gut anerkennt. Da der affektive Diskurs sehr wahrscheinlich schon im Mittelalter als dominant wahrgenommen wurde, spricht Eckhart all denen, die keine Ekstase-Erlebnisse erfahren, ermutigend zu. So geht es Eckhart weniger um eine genaue Definition der Ekstase und ihrer Akzeptabilität als vielmehr um eine praktische Spiritualität, eine Spiritualität des Alltags. Für die Gottesbegegnung bedarf es keinerlei Wunder, sodass in diesem Sinne ein *üzbruch der minne* störend ist; er ist nicht alltäglich. Eckharts wiederholter Fokus auf den Intellekt ist nicht die Diskreditierung der Erfahrung einiger weniger (Nonnen), sondern ein Plädoyer für eine Alltagsmystik.

Die nächsten beiden Vorträge versuchten, man könnte sagen: fast im Anschluss daran, Eckharts Spiritualität des Alltags in unsere heutige Alltagswirklichkeit zu holen.

AUFTAUCHEN AN EINEM ANDEREN ORT Meister Eckhart und das kontemplative Gebet der Gegenwart

von PD Dr. Reiner Manstetten (Heidelberg)

Einleitend wies der Referent darauf hin, die folgenden Überlegungen stellten eine Reflexion persönlicher Erfahrungen mit der Lehre Meister Eckharts dar. In seiner Tätigkeit als Lehrer der christlichen Kontemplation habe er wichtige Impulse für das kontemplative Gebet aus der Zenpraxis christlicher Mönche und Nonnen, insbesondere von Pater Willigis Jäger, OSB, und Ludwigs Fabian, OSB, empfangen. Eckharts Aktualität in außerwissenschaftlichen Kreisen – wie immer sie zu bewerten sei – verdanke sich in nicht geringem Maße auch den Vorträgen und Büchern von Pater Willigis, der auch den Referenten zu einer Dissertation über Meister Eckhart anregte (*Esse est Deus*, Freiburg, 1993). Im Vortrag solle gezeigt werden, dass eine Praxis der Kontemplation in der Linie von Pater Willigis und Schwester Ludwigs Orientierung aus Lehren des Meister Eckhart erhalten könne. Zugleich aber solle vor Kurzschlüssen gewarnt werden, die aus einer Eckhartrezeption im Stile von Pater Willigis hervorgehen könnten. Eingangs gab Manstetten Hinweise zum kontemplativen Gebet.

Das kontemplative Gebet in der Form, die durch Manstetten besprochen wurde, ist gegenstandslos – nicht einmal die Vorstellung *Gott* sollte der übenden Person präsent sein. Praktiziert wird es im Schweigen. Die Konzentration ist fokussiert im Atem und verweilt bei dessen Kommen und Gehen. Eine ständig wiederholte Formel wie das Jesusgebet oder ein Gebetswort geben dem zur Zerstreung tendierenden Bewusstsein einen Ankerplatz und Ausrichtung nach innen in den Seelengrund. Es wird allmählich frei von Besetzungen, von Gefühlen, Bildern und Gedanken und öffnet sich für die Präsenz Gottes.

Im Vortrag sollte eine Kurzanleitung und eine wenige Minuten währende Phase der Stille einen Vorgeschmack von dieser Art des Gebets geben. Dem schloss sich der Blick auf Eckhart an.

Parallelen in den Texten Meister Eckharts

Obwohl es keine Anhaltspunkte dafür gibt, dass Meister Eckhart eine derartige Gebetsweise kannte, stellt sie eine bedeutsame Ergänzung dar zu seinen Formulierungen über das Aufgeben der *eigenschaft*, das radikale *Ledigwerden* des Gemüts, über das überformte Unwissen und insgesamt zu seiner negativen Theologie (Gott lieben, wie er Nicht-Geist, Nicht-Person ist u. ä.). Aus den *Erfurter Reden* sind hier besonders die Traktate 2 bis 5 zu nennen, aus den Predigten ist neben vielen anderen insbesondere der Zyklus *Von der ewigen Geburt* (Predigt 101–104 in der Stuttgarter Eckhart-Ausgabe) hervorzuheben.

Fünf Wegmarken für eine Ökumene der Stille aus Meister Eckharts Werk

a) Das Schweigen des kontemplativen Gebetes ersetzt nicht die Hinwendung zum Du im persönlichen Gebet, sondern öffnet ihr neue Horizonte und vertieft sie.

b) Eins-Sein mit dem Einen wird nicht durch eine Technik oder einen besonderen Übungsweg erreicht. Für Eckhart ist es ein Geschehenlassen, wo Gottes wesenhafte Liebe und persönliche Bereitschaft unauflöslich zusammenwirken, weder Selbsterlösung noch willkürlicher Gnadenakt.

c) Im kontemplativen Gebet erfährt man, dass das Entscheidende schon geschehen ist. Das Vertrauen Gottes geht der eigenen Mühe der Person stets voraus.

d) Der Weg zum Einen ist nie abgeschlossen, was ein Zitat deutlich macht: „Du musst wissen, daß sich noch nie ein Mensch in diesem Leben so weitgehend gelassen hat, daß er nicht gefunden hätte, er müsse sich noch mehr lassen.“

e) Schließlich geht es um ein gleichmäßiges Annehmen von allem, was einem begegnet – nicht als passives Hinnehmen, sondern auch als Aufgabe. Für Eckhart ist es der Wille Gottes.

Mystische Erfahrung und ihre Verabsolutierung:

„Mit den Augen von Pater Willigis gelesen, ist Eckharts Lehre ganz und gar Ausdruck einer transreligiösen mystischen Erfahrung, wie sie Zen mit Ausdrücken wie *Kensho* oder *Satori* belegt. Außerhalb des Horizontes solcher Erfahrungen kann man demnach Eckharts Eigenes nicht verstehen. Wird eine solche Lesart verabsolutiert (was übrigens in der japanischen Eckhart-Forschung nicht der Fall ist), so geht daraus ein Verständnis Eckharts hervor, das ihn für Eingeweihte reserviert, sich kritischen Anfragen entzieht und die philologische Erschließung sowie die philosophische Auslegung der Texte Eckhart im Horizont der abendländischen Geistesgeschichte nahezu irrelevant erscheinen lässt. Der mittelalterliche Lehr- und Lebemeister Eckhart und mehr noch die Potenziale seiner Gedanken für die Philosophie, Religiosität und Spiritualität unserer Zeit werden dabei missverstanden und verkürzt.“ Dem gegenüber stehe Eckhart als christlicher Lehrer.

Als Ziel des kontemplativen Gebetes könne man die Personwerdung auffassen, wie sie sich für Eckhart in der Figur des Gerechten zeige, der alle Dinge als gleich annimmt. Allerdings liege ein stoisches Missverständnis nahe, das – möglicherweise vom Zen gestützt – den Gerechten als nahezu gleichgültig und gefühllos erscheinen lassen könnte. Hier seien dagegen biblische Horizonte Eckharts entscheidend: In allem, was er vom Gerechten sage, seien der Aufschrei Hiobs und die Klage der Psalmisten und Propheten mitzuhören. Im Einklang mit Eckhart gelte: Vorbild für das, worum es im kontemplativen Gebet geht, ist die Einheit von *Vita activa* aus dem Geist der Liebe und *Vita contemplativa*, so wie sie die Person Jesu Christi gemäß der Berichte der Evangelien verkörpert. Der Reichtum dieser Person sei für Eckhart unerschöpflich.

Aus all dem wurde der Schluss gezogen: „Von Zenlehrern wie Willigis Jäger lässt sich lernen, dass ein Zugang zu einem Eckhart, der zu uns Heutigen spricht, eine prinzipielle Offenheit für nicht verbalisierbare und nicht restlos diskursiv-rational nachvollziehbare Erfahrungen des Einen



jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung verlangt. Mit Eckhart aber ist darauf hinzuweisen, dass solche Erfahrungen, um nicht beliebig zu werden, der Einordnung und Integration in religiöse und metaphysische Horizonte bedürfen. Für einen christlichen Übungsweg hat Meister Eckhart dies paradigmatisch geleistet. Das aber sieht nur, wer sich auch auf den Lesemeister Eckhart mit ganzem Ernst einlässt.“

MEISTER ECKHARTS SPIRITUALITÄT IN DER GEGENWART

von Prof. Dr. Dietmar Mieth (Erfurt/Tübingen)

Im Vortrag Dietmar Mieths ging es zunächst um eine Klärung der Begriffe „Mystik“ und „Spiritualität“, dann um Eckharts meditative Anregungen. „Mystik“ im heutigen Gebrauch sei, so Mieth, in ihrem bekannten Profil als „religiöse Tiefenerfahrung“ ein Wort des 19. Jahrhunderts. In mancher Hinsicht sei „Mystik“ ein moderner, analytischer Begriff, nicht ohne historische Wurzeln, aber weitläufiger im Gebrauch als z.B. im Mittelalter. Das Wort „Spiritualität“ sei in diesem Sinn noch jünger: Es scheint erst um 1900 im frz. und engl. Sprachgebrauch belegt. In der deutschen religiösen Literatur taucht es noch später auf. Massenwirksam, so heißt es (Wikipedia), sei das Wort erst seit 1960 geworden. Das Wort „spiritualité“ gehörte zur Rezeption der nach dem II. Weltkrieg führenden Französischen Theologie.

Dietmar Mieth stellte anschließend die Frage, wie sich „Spiritualität“ und „Mystik“ als Neubestimmungen der Religions-Geschichte mit kirchlichen Traditionen vertragen und entwarf einen historischen Überblick. Protestantische Theologen wie Karl Barth hätten gegen die „Erleberei“ der Pietisten und gegen die religiöse „Erfahrung“ im Sinne von William James geschrieben. In der katholischen Priesterausbildung seien vor allem Ignatius von Loyola, die Spanische Mystik und „la spiritualité chrétienne“ (Titel einer Französischen Enzyklopédie 1932–1995) zum Zuge gekommen. In den USA sei Thomas Merton Mitte bis Ende des vorigen Jahrhunderts zum meistverkauften „Chef-Mystiker“ geworden, der zugleich – wie die Befreiungs-Theologen Lateinamerikas (etwa Leonardo Boff) – Mystik mit Politik verband. Katholische Theologen, so Mieth, fanden u. a. bei Bonaventura eine mittelalterliche Formel für das, was heute mit „Mystik“ gemeint ist: „Experientia Dei quasi experimentalis“ (so Geybels, Leuven), d. h. eine experimentelle oder experientielle Gotteserfahrung.

Dieser erfahrungsbestimmten Gottesbeziehung ordneten Teile der Forschung und der Öffentlichkeit auch Meister Eckhart zu. Sicherlich könne Eckhart Menschen meditativ anregen. Das bedeute etwas in unserer Zeit, die diese Anregung sucht und sie sonst nicht in dieser „aufgeklärten Weise“ wie bei Meister Eckhart findet. „Denn bei ihm braucht man Erkenntnis, damit man etwas erfahren kann.“

Als zentrales meditatives Thema bei Eckhart wählte Mieth die Aussage: „Was oben war, wurde innen“ (Predigt Deutsche Werke 14) Eckhart ziehe das, was in der gläubigen Vorstellung „oben“ ist, nicht nach unten, sondern nach innen. Wenn man etwa mit dem 2. Kapitel des Philipperbriefes Pauli an den „Abstieg Gottes in die Menschheit“ denke,

dann vollziehe sich dieser Abstieg nach Eckhart, indem das Obere das Innere werde – das Innere einer menschlichen Seele, die über dieses „in mir“ nachsinnen könne. Freilich dürfe man sich dieses „Innen“ nicht als eine Art ins Innere versenkte Kapsel denken, sondern als Gegenwart des durch den Menschen hindurch ziehenden Christus: die „Gottesgeburt im Menschen“.

In der Meditation mit Eckhart könne man einem Prozess des Bildens nachgehen: Bilden anhand von Bildern, aber auch das „Entbilden“ dieser Bilder. Das gelte auch für die Wendung der Sprache gegen die religiösen Sprechgewohnheiten. Darin liege ein Anreiz, aber auch eine Provokation. Auf jedes Bild antworte bei Eckhart ein „Entbilden“ auf dem Weg zu weiteren Bildern. Oder: alles „geworten“ verwerfe er wieder mit anderen Leitworten. Es entstehe ein Bildfluss oder eine Bilder-Kaskade (Heinrich Rombach). Die religiöse Nachdenklichkeit löse ein sich aufdrängendes Bild auf oder mit einem neuen Bild ab. Über die sich korrigierende Flut der Bilder gelange man zur Entbildung, die einerseits die Bilder brauche, sie aber andererseits durch fortlaufende Dekonstruktion, gewissermaßen „durchgestrichen“ (so Jacques Derrida) beibehalte. Derrida habe besonders verdeutlicht, was Eckhart mit diesem Vorgehen meint: Im Verlassen der Unzulänglichkeit eines Bildes dieses doch als Hinweis zu erhalten.

Mieth kam zum Schluss: „Manchmal scheinen Eckharts Bilder paradox, sie beschreiben einen Zusammenfall der Gegensätze (Cusanus). So wird von Eckhart die Innerlichkeit gelobt, aber eine Exaltiertheit in abgehobenen Zuständen, Orten oder Zeiten hält er nicht für einen Nachweis der innerlichen Veränderung. Man kann Eckhart nicht mit religiöser ‚Erleberei‘ in Beziehung setzen. Alle Innerlichkeit ist, so sagt er, auch ‚am Herdfeuer und im Stalle‘ möglich. Das ‚Erfahren‘ (mhd. *bevinden* für *experiri*) ist nicht erzwingbar – Gott bleibt in der Zuwendung frei.

Nun gibt es zugleich mit jeder Annäherung auch die ständige Entfernung: der Entzug des Ersehnten gehört mit zur Schärfe der Erfahrung. Diese Beschreibung findet man stärker in der Frauenmystik, bei Hadewijch von Brabant, Mechthild von Magdeburg und Marguerite Porete. Bei Eckhart dagegen wird man ermuntert, nicht nur zu suchen, was sich entzieht, sondern sich von Gott – als dem Suchenden – finden zu lassen. Eckhart ermöglicht auch meditatives Beten an Texten, die zwar gebetet werden, über die oft aber wenig nachgedacht wird, so z. B. wenn er beim Vaterunser zum Wort ‚Vater‘ reflektiert und Gott als ‚Vater aller Dinge‘, aber auch als ‚Mutter aller Dinge‘ aufruft.“

VERLEIHUNG DES MEISTER-ECKHART-FORSCHUNGSPREISES an Prof. Dr. Nigel F. Palmer

Einen Höhepunkt der Tagung bildete die erstmalige Verleihung des Meister-Eckhart-Forschungspreises. Erster Preisträger war der inzwischen leider verstorbene englische Forscher Prof. Dr. Nigel F. Palmer, Oxford.

Die Laudatio durch Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Hans-Jochen Schiewer stellte Palmers Bedeutung für die Mittelalterforschung im allgemeinen und die Eckhart-Forschung im besonderen heraus: „Nigel F. Palmer ist einer der weltweit

anerkannten und führenden Experten in den Bereichen Handschriftenkunde und Überlieferungsgeschichte mittelalterlicher Literatur sowie in den Bereichen Paläographie abendländischer mittelalterlicher Handschriften und Buch- und Inkunabelkunde.

Die Forschung Nigel Palmers konzentriert sich stets auf die Erschließung neuer Literaturbereiche und die Bereitstellung neuer Grundlagen. Er geht nie ausgetretene Pfade und besitzt wie kaum ein zweiter die Fähigkeit, die verschiedenen Literaturen des Mittelalters, insbesondere auch die lateinische Literatur, zusammenzusehen und komparativ zu bearbeiten: Exemplarisch steht dafür schon seine Dissertation aus dem Jahre 1975 zu den deutschen und niederländischen Übersetzungen der *Visio Tnugdali* und deren Überlieferung (erschien 1982). Zwei Volkssprachen und das lateinische Milieu werden zusammengebracht und bis in die Druckgeschichte hinein analysiert. Zugleich bedeutete die Themenstellung eine Neuentdeckung der mittelalterlichen Visionsliteratur jenseits frauenmystischer Bereiche.

Sein weiteres wissenschaftliches Werk lässt sich in bestimmte Forschungsepochen einteilen: Im Anschluss an die Dissertation konzentrieren sich seine Forschungen einerseits auf die *15 Zeichen vor dem Jüngsten Gericht* und andererseits auf die Person des Franziskaners Marquard von Lindau. Sowohl das systematische wie das personen- bzw. werkbezogene Thema erschließen Neuland. Nigel Palmer hat mit seiner Erschließung der Werke Marquards von Lindau das Fundament gelegt, um dessen Eckhartrezeption aufzuarbeiten. Ganz im Sinne des Themas unserer heutigen Tagung: Übersetzen, übertragen, neu entdecken. Wer anders als Freimut Löser hat dieses Fundament für seinen fulminanten Aufsatz *Rezeption als Revision. Marquard von Lindau und Meister Eckhart* genutzt.“

Hans-Jochen Schiewer führte weiter aus, dass die Aufmerksamkeit Palmers seit Mitte der achtziger Jahre einerseits dem Wechselspiel der deutschen und lateinischen Paläographie des 12. und 13. Jahrhunderts und andererseits dem frühen Buchdruck galt, insbesondere den Blockbüchern, also denjenigen Büchern, die (noch) nicht mit beweglichen Lettern gedruckt wurden. In beiden Bereichen entwickelte Palmer eine Expertise, die ihn weit aus dem Kreis der Fachkollegen heraushebt. Im Bereich der Paläographie deutscher Handschriften des 12. bis 14. Jahrhunderts dürfte Palmer zusammen mit der Münchner Kollegin Karin Schneider die höchste Expertise besitzen, die er in vielen Aufsätzen zu Handschriften, fast stets unter grundsätzlichen Gesichtspunkten, entwickelt hat.

Diese paläographische Kompetenz schließt Interpunktionsysteme des Hoch- und Spätmittelalters ein. Wer sich mit den Handschriften der Werke Eckharts beschäftigt, kann diese Grundlagen nicht ignorieren. Weitere Forschungsschwerpunkte galten in den vergangenen Jahrzehnten der mittelalterlichen Interpunktion, zisterziensischen Hand-

schriften, der Bibliothek der Klosters Eberbach im Rheingau und einer *Literarischen Topographie des deutschsprachigen Südwestens*. Palmer kuratiert die Reihe *Kulturtopographie des alemannischen Raums*, deren Sammelbände und Monographien die Vielfalt der Eckhartrezeption im deutschsprachigen Südwesten dokumentiert. Hinzu kommen Beiträge zur Bibelübersetzung (2002), zur Mystik-Rezeption (2000) und zur Zisterziensierliteratur im Umkreis von Kaisheim (2005), die kritische Ausgabe des *Begerin-Gebetbuchs* der Burgerbibliothek Bern.

„Zu den Höhepunkten der Eckhartforschung“, so Schiewer, „zählt die Oxforder Tagung zum *Paradisus anime intelligentis*. In Oxford liegt in der Bodleian Library eine der beiden *Paradisus*-Handschriften. Sie war Grundlage der Strauchschens Edition von 1919. Angeregt von Freimut Löser war diese Tagung eine Sternstunde der Eckhartforschung, deren magistrale Ergebnisse 2009 publiziert wurden. Palmer widmet mit seiner geballten Kompetenz seinen Beitrag der Oxforder Handschrift, mit 62 Seiten der längste Aufsatz. Seine Ergebnisse aufgrund der Analyse von Sprache, Pergament, Inhalt und Schrift sind das Fundament jeder weiteren Beschäftigung mit Überlieferung und Rezeption des *Paradisus anime intelligentis*.“

Schiewer schloss: „Nigel Palmers Ausstrahlung auf die mediävistischen Disziplinen ist herausragend.“

Sie stützt sich einerseits auf seine Forschungen, die ihn im Bereich der Kodikologie, der Paläographie und der Buchkunde des 15. Jahrhunderts zu einem weltweit führenden Experten gemacht haben, dessen Bedeutung weit über die engen Fachgrenzen der germanistischen Mediävistik hinausreicht. Palmer ist auf diesen Forschungsfeldern eine erste Adresse für alle mediävistischen Fächer. Darüber hinaus bestimmt bzw. bestimmte er durch die Herausgabe zweier zentraler Fachzeitschriften des angelsächsischen Raums, *Medium Aevum* und *Oxford German Studies*, maßgeblich das Fachgespräch.

Die Forschungen von Nigel Palmer sind ein zentraler Baustein bei dem Bemühen, den medialen Raum im Mittelalter im Zusammenspiel der historischen Disziplinen als Gesamtsystem zu beschreiben und ein entscheidender Schritt zu einer Ethnologie der Materialität mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Medien. Entscheidend ist dabei die Solidität des forschenden Zugriffs, der zuerst dem Gegenstand gilt und erst auf der Grundlage valider Ergebnisse in einen methodischen Metadiskurs einmündet. Die Mediävistik und die Eckhartforschung verdanken den Arbeiten Nigel Palmers zentrale Einsichten.“

In seiner persönlich gehaltenen Rede, die Nigel F. Palmer krankheitsbedingt nicht selbst vortragen konnte und die von Dr. Regina D. Schiewer aus Freiburg vorgetragen wurde, ging Palmer eingangs auf seine Beiträge zur Eckhart-Forschung ein und skizzierte damit Forschungsaufgaben im größeren Zusammenhang. Zunächst war die Rede von Handschriften.

Nigel Palmers Ausstrahlung auf die mediävistischen Disziplinen ist herausragend. Sie stützt sich auf seine Forschungen, die ihn im Bereich der Kodikologie, der Paläographie und der Buchkunde des 15. Jahrhunderts zu einem weltweit führenden Experten gemacht haben.



„Freunde, meine Damen und Herren, Unsere Oxfor- der Universitätsbibliothek, die Bodleiana, besitzt zwei be- deutende Eckharthandschriften, die beide in den 1630er Jahren nach England kamen, eine der beiden Haupt- handschriften der deutschen Predigtsammlung *Paradisus anime intelligentis* (Oxford, Bodleian Library, Ms. Laud. Misc. 479) und eine lateinische Handschrift von Eckharts Genesiskommentar (Oxford, Bodleian Library, Ms. Laud. Misc. 222), die beide zu einer großen Büchersammlung gehörten, die der Kanzler unserer Universität in Frankfurt am Main, als Kriegsbeute, erwerben konnte, als die Biblio- theken der Mainzer Kartause und des Zisterzienserklosters Eberbach aufgelöst wurden.

Die Entdeckung der Genesis-Handschrift war nichts Neues, denn ich konnte bald feststellen, dass Loris Stur- lese diese Handschrift für seine Textausgabe herangezogen hatte. Meine Beschreibung der Handschrift im Rahmen meiner 1998 erschienen Monographie über die Bibliotheks- geschichte von Kloster Eberbach im Rheingau konnte nur den Überlieferungskontext genauer erfassen.

Mein Beitrag über den *Paradisus anime intelligentis* geht auf ein Colloquium in Berlin in den 1990er Jahren zurück, das von Volker Mertens und Hajo Schiewer organisiert wurde. Dort stand diese Handschrift im Gespräch, und ich wurde beauftragt, ein *Paradisus-Colloquium* in Oxford zu veranstalten, zu dem sehr viele Eckhart-Freunde im Jahre 1998 kamen. Der Vorschlag kam von Freimut Löser. Der auf Grund der Gespräche in Oxford entstandene Sammelband mit stark erweiterten Vorträgen über den *Paradisus*, der von Burkhard Hasebrink, Hajo Schiewer und mir ediert wurde und erst zehn Jahre später erschien, enthielt Beiträge von Niklaus Largier, Georg Steer, mir, Burkhard Hasebrink, Annette Volting, Antje Willing und Freimut Löser. Das waren damals die *usual suspects* in der germanistischen Eckhart- philologie. Mein Beitrag behandelt die durch die Hand- schriften bezeugte Tradierung, Redaktion, Kompilation und Rezeption von Eckhartpredigten, und zwar ausgehend von einer Handschrift, deren Überlieferungskontext ich so ge- nau wie möglich bestimmen wollte. Wichtig war für mich die Erkenntnis, dass unsere Handschrift, mit einunddrei- ßig deutschen Eckhartpredigten, zwar Spuren thüringischer Vorlagen aufwies, aber sonst rein hessisch war, zentralhes- sisch, ohne Spuren eines Umwegs über Köln – und über die Kölner Eckhartisten.“

Im Folgenden ging Palmer auf die Bedeutung von Hand- schriftenstudien und die Sprachenproblematik ein. Deutsche Mystik, eine Formulierung, die er immer noch und bewusst verwende, werde beim *Paradisus* im Zusammenhang mit la- teinischer Mystik gesehen, Latein und Deutsch sollte man in diesem geistlichen Bereich in einen Zusammenhang brin- gen. Zweitens, die Untersuchung von vierundsechzig Seiten behandelt eine einzige Handschrift, was zeige, wie wichtig Detailstudien zu Handschriften seien. Drittens ging es ihm darum, die Texte immer auch als Sprachdenkmäler zu lesen, wobei er als Paläograph und Kodikologe hervorheben wolle, wie essentiell es sei, neben Überlieferungs- und Sprachge- schichte auch die inhaltliche Seite zu berücksichtigen.

Im Folgenden ging Palmer bescheiden auf seine Entde- ckung einer Eckharthandschrift ein: „Im *Victoria and Albert Museum* stieß ich auf eine unbekannte deutsche Predigt-

handschrift, die eine Reihe von Dionysius-Zitaten enthielt, und als ich wieder zu Hause war, erkannte ich sofort, dass es teilweise Eckhartpredigten waren. Ich schickte meine No- tizen an einen jungen Eckhartforscher, den ich aus Würz- burg kannte, Freimut Löser, der die Handschrift als ›Lo4‹ bezeichnete – und der Codex wird seitdem immer – unnötigerweise – als die von Nigel Palmer entdeckte Handschrift bezeichnet.“

Im Folgenden ging es Palmer um seine Entdeckung mög- licher lateinischer Incipits zu Werken Eckharts im Biblio- thekenskatalog von 1501 des Zisterzienserklosters Eberbach im Rheingau, woraus hervorgehe: „Das Zisterzienserkloster Eberbach im Rheingau besaß um 1500 ein vollständiges Ex- emplar des heute verlorenen *Opus tripartitum*.“

Wichtig war Palmer schließlich besonders die Erinne- rung an seine eigene Ausbildung und die Hervorhebung der Bedeutung Kurt Ruhs (Bonaventura deutsch, 1956): „Mit dem Thema Franziskanische Scholastik, ausgeführt am Bei- spiel der Rezeption eines nur vierzig Jahre vor Meister Eck- hart geborenen Theologen und Philosophen, berührt Ruh die Frage von deutschen Übersetzungen der lateinischen Gegenwartsliteratur theologischer und philosophischer, ja mystischer Prägung. Gab es neben der dominikanischen Deutschen Mystik eine franziskanische deutsche Mystik? Diese spielte sich aber für ihn vor allem im Bereich der An- eignung des Lateinischen in deutscher Sprache ab, was er gerne als eine Entbindung bezeichnete.

Diese Themen Latein und Deutsch und Deutsch und Niederländisch sind für mich immer grundlegend geblie- ben – und nebenbei bemerkt, sie sind auch für die Eckhart- forschung zentral. Ruhs Einleitung zu *Bonaventura deutsch* ist aus heutiger Sicht aus verschiedenen Gründen lesens- wert, denn er bietet dort einen Blick in den Umgang mit deutscher religiöser Literatur aus der Zeit vor der für Eck- hart so wichtigen Entdeckung einer deutschen Scholastik; in die Erforschung einer damals nur langsam bekannt wer- denden Handschriftenkultur (er zitiert Hunderte von nur handschriftlich verfügbaren Quellen); in eine Welt, wo die Disziplinen Germanistik und Niederlandistik weniger stark als heute als selbständige Fachdisziplinen empfunden wurden.

Ein drittes Thema, aber ein Thema, bei dem Kurt Ruh wissenschaftsgeschichtlich eine andere Position vertrat, ist Literatur und Kodikologie, ein Bereich, in dem unsere Ge- neration sehr viel dazu gelernt hat, denn bei Ruh spielten 1953 Aspekte wie Bibliotheksgeschichte, die Gestaltung des Codex, Schrift, die Soziologie der Rezeption bei Männern und Frauen, bei Laien, Klerikern, Mönchen und Nonnen noch eine untergeordnete Rolle.

Was Ruh aber bietet, und was leider in der heutigen For- schung weniger praktiziert wird, ist das Thema der sprachli- chen Gestaltung, des Wortschatzes, sprachlicher Innovation. Sein Kapitel *Die Rezeption der scholastischen Fachsprache* ge- hört noch heute zu den wichtigsten Veröffentlichungen zum mittelalterlichen deutschen Wortschatz.“

Zuletzt hob Palmer die Bedeutung eines weiteren Berei- ches hervor: „Neuere Publikationen, mit denen ich mich assoziieren möchte, bringen die Lateinisch und Deutsch schreibenden Mystikerinnen stärker ins Bewusstsein und le- sen sie neben Eckhart, Tauler, Seuse und Marquard. Eckhart

bietet eine Brücke zu den Predigern der *Paradisus anime intelligentis*-Handschrift und zu Texten wie Meister Eckharts Tochter (= Beichttochter) und Schwester Katrei, Tauler zur Straßburger Gottesfreundliteratur, Seuse zu Texten, in denen der männliche Autor neben seiner Beichttochter in Erscheinung tritt (wie bei Bruder A und Angela da Foligno), Marquard von Lindau mit seinem ›Eucharistie-Traktat‹ zu Matthäus von Krakau und Jan Hus.“ Diesem breiteren Feld müsse durchweg verstärkt die Aufmerksamkeit der Forschung gelten.

MEISTER ECKHART HEUTE

von Prof. Dr. Freimut Löser (Augsburg)

Im abschließenden Vortrag des Präsidenten der Meister-Eckhart-Gesellschaft spielten besonders drei Punkte, die Palmer stark gemacht hatte, eine besondere Rolle: erstens das, was er als „Entbindung“ bezeichnet hatte, zweitens die Bedeutung der mittelalterlichen Manuskripte und drittens die zuletzt genannten Kontexte, in denen Eckhart mit zahlreichen anderen Autorinnen und Autoren seiner Zeit verbunden ist. Für Eckhart lässt sich „Entbindung“ etwa feststellen, wenn man die vielfältigen Berührungen zwischen seinen lateinischen Kommentaren und Sermones sowie seinen deutschen Predigten betrachtet.

Eckhart agierte als Gelehrter an der Universität in Paris oder am Studium Generale in Köln, mit wissenschaftlichen Methoden und in der Fachsprache, die dort üblich ist. Er bleibt in dieser Rolle aber nicht gefangen, sondern überschreitet die Grenze und macht dieses wissenschaftliche Wissen auch in der Volkssprache verfügbar. Er trägt die schriftegetischen Debatten aus der Welt der Universität hinaus und vermittelt dem Publikum seiner volkssprachlichen Predigt zudem die scholastische Argumentationsweise sowie die Vorgehensweise mittelalterlicher gelehrter Debatten, durchaus auch mit leichter Ironie. Der umgreifende Entbindungsvorgang, den Eckhart in Gang gesetzt hat, beinhaltet schwierige theologische und philosophische Fragen ebenso, wie ein spielerisches Vertrautmachen mit universitären Gepflogenheiten und deren Methoden.

„Entbindung“ wird vor allem auch im Übersetzungsvorgang greifbar. So ist Eckhart an zahlreichen Stellen seiner deutschen Predigten auch als Übersetzer aus der lateinischen Bibel zu beobachten. Er verfügt dabei souverän über die verschiedenen Methoden der Übersetzung Wort für Wort, der er manchmal einen erstaunlichen Dreh gibt, wie auch der Übersetzung nach dem Sinn. Dabei reflektiert er oft auch, mindestens implizit, über die Art seiner Übersetzung. Ein Beispiel dafür war das eingangs der Tagung erwähnte Vorgehen bei der Übersetzung von *vade in pace*, mit *geh in den Frieden*. Im Anschluss wurden weitere Übersetzungsbeispiele Eckharts aus dem Lateinischen der Bibel vorgestellt, wobei auch deren Übersetzungen aus dem Mittelhochdeutschen ins Neuhochdeutsche, aber auch in andere europäische Sprachen, wie das Italienische, Englische und Französische analysiert und miteinander verglichen wurden.

Als Fazit konnte festgehalten werden: „Wenn man den Ruh’schen Begriff der Entbindung, den Nigel Palmer dan-

kenswerter Weise wieder in den Vordergrund gestellt hat, auf Meister Eckhart bezieht, so lässt sich sagen: Eckhart bringt nicht nur die lateinische Bibelsprache ins Deutsche, sondern auch die wissenschaftlichen Methoden, mit denen er sie als gut ausgebildeter Scholastiker erklärt, nämlich eine Reflexion über Grammatik und deren Modelle. Er entbindet gleichermaßen die universitären Debatten und setzt sie in der Volkssprache und in Laienkreisen frei.

Er macht das Mit- und Gegeneinander von Volkssprache und Latein fruchtbar, um die Texte selbst besser und eigentlicher zu erklären und zu verstehen, als dies mit den Methoden einer Sprache allein überhaupt möglich wäre. Der Entbindungsvorgang ist damit ein doppelter. Er resultiert aus der Begegnung zweier Sprachen und zweier Kreise: des Gelehrten mit den Ungelehrten, die er gelehrt machen will, die in ihrem „Unwissen“ aber, das weiß auch Eckhart, oft mehr wissen als die Wissenden; des Theologen mit den theologischen Laien; des Philosophen mit den philosophischen Laien; des Predigers mit seinen Zuhörern; des Wissenschaftlers mit den spirituell Fragenden.

Für uns heute könnten wir daraus vielleicht lernen, dass Wissenschaft, die ihre Erkenntnisse nicht vermittelt, im Elfenbeinturm des universitären Wissens sitzen gelassen wird, dass aber auch andererseits die spirituelle Suche einen Partner in der Wissenschaft finden kann, und dass sie ohne diese leicht vom Elfenbeinturm der Spiritualität in den Elfenturm der Esoterik geraten kann.“

Ein zweiter Teil des Vortrages galt den zahlreichen Neuentdeckungen von Handschriftenfragmenten, oder gar ganzen Handschriften mit bekannten Eckharttexten, aber auch den Entdeckungen neuer Eckhart Texte, die in den letzten Jahren gelungen sind. Es zeigte sich, dass durch diese Funde bekannte Eckharttexte korrigiert werden konnten, dass aber auch das Bild, das wir uns von der Entstehung und Überlieferungsgeschichte der Predigten Eckharts gemacht hatten, in vielen Punkten zu revidieren war und dass sich selbst unser Blick auf Eckharts Lehre, zum Teil sehr deutlich, verändert hat.

Ähnliches gilt auch dann, wenn man Eckhart in größere Kontexte stellt, und den vergleichenden Blick auf andere bedeutende Autorinnen und Autoren seiner Zeit erweitert. Dabei zeigt sich insbesondere, dass Eckharts Verhältnis zu seinem weiblichen und männlichen Publikum, zu den Mystikerinnen seiner Zeit, aber auch zu Autoren wie beispielsweise dem von Nigel Palmer wegweisend erforschten Marquard von Lindau oder dem jetzt von Karl Heinz Witte neu bewerteten Johannes Hiltalingen von Basel eine Menge an neuen Entdeckungen für „Meister Eckhart morgen“ verspricht. ■

Eckhart agierte als Gelehrter an der Universität in Paris oder am Studium Generale in Köln, mit wissenschaftlichen Methoden und in der Fachsprache, die dort üblich ist. Er bleibt in dieser Rolle aber nicht gefangen, sondern macht dieses wissenschaftliche Wissen auch in der Volkssprache verfügbar.
