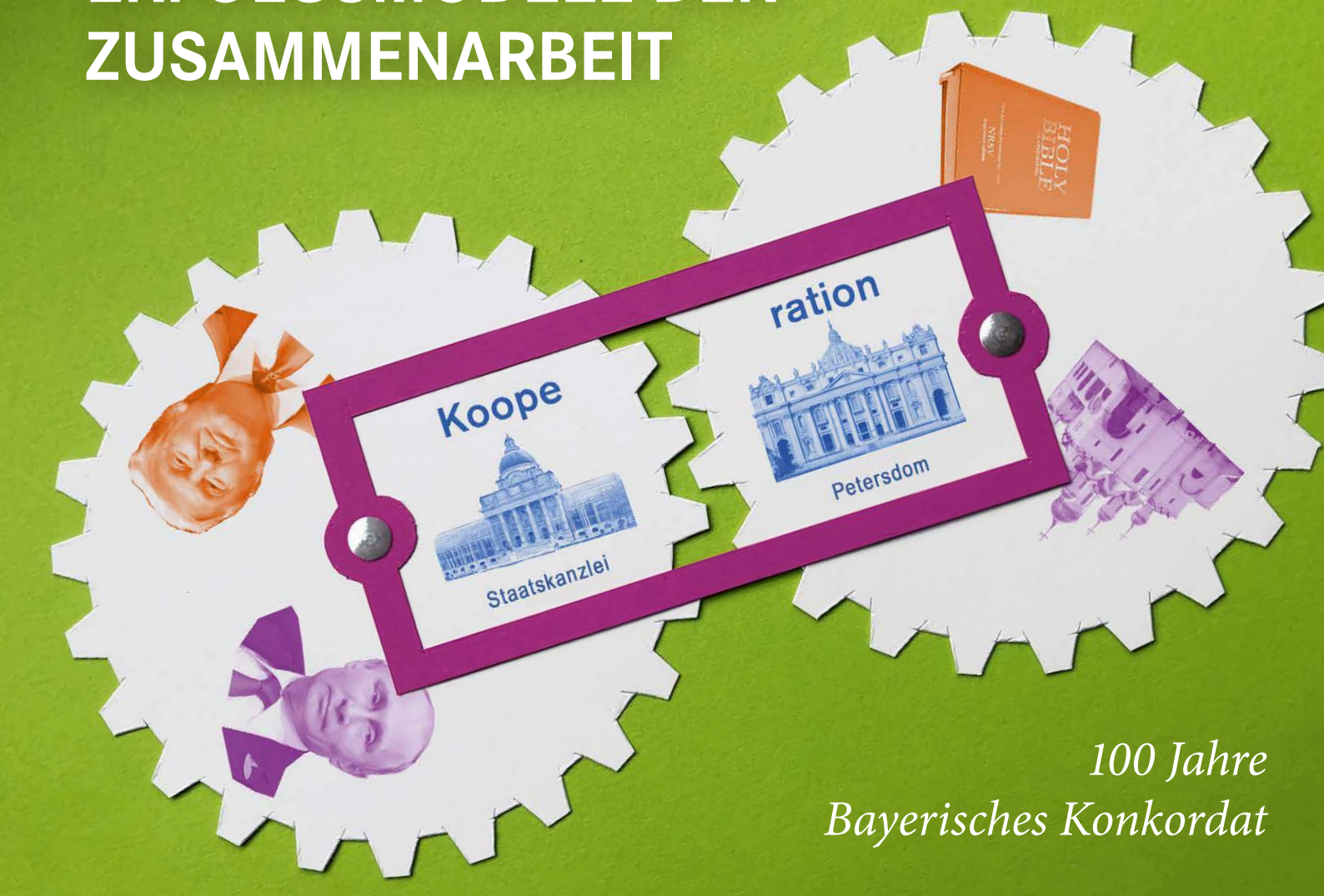
Jahrgang 54 | Heft 3/2024

B 215 75 F

zur debatte

KATHOLISCHE AKADEMIE in BAYERN

ERFOLGSMODELL DER ZUSAMMENARBEIT



100 Jahre Bayerisches Konkordat

DIE JOHANNESAPOKALYPSE
Spannende Einblicke in das Buch mit sieben Siegeln

ANTON BRUCKNER
Der große Komponist als Katholik

HARALD LESCH UND WILHELM VOSSENKUHL
Nachdenken im Dialog über KI

Kirche. Macht. Staat.

100 Jahre Bayerisches Konkordat. Was ist in diesen hundert Jahren nicht alles passiert! Die beiden Vertragspartner Staat und Kirche haben neben all den grundstürzenden Geschehnissen auch tiefgreifende Paradigmenwechsel in ihrem Selbstverständnis durchlaufen. Inzwischen favorisieren beide die gleiche politische Ordnung. Deutschland hat nach der faschistischen Ära vor inzwischen 75 Jahren zur Demokratie gefunden. Und Rom hat nach seinem verbissenen Kampf gegen den Modernismus im Konzil die Menschenrechte anerkannt und macht sich deshalb ebenfalls für eine Staatsform auf der Basis der gleichen Würde aller stark.

Das geht auch anders. In früheren Zeiten bevorzugte Rom das Modell des Staatskirchentums. Davon hat sich das Konzil verabschiedet, weil es die Kirche entweder zur willenlosen Vasallin macht oder umgekehrt durch Macht und Privilegien korrumpiert. Aber auch in einem laizistischen Trennungsmodell lauern beide Gefahren: dass die Kirche politisch zur Identitätsstifterin marginalisiert wird, siehe Notre Dame in Frankreich. Oder dass der politische Diskurs trotz der formalen Neutralität durch ostentative und doch für die eigene Agenda instrumentalisierte Religiosität geflutet wird wie in den USA.

Bei uns bewährt sich die auf gegenseitigem Wohlwollen basierende Kooperation. Die Kirche findet gute Rahmenbedingungen für ihr Wirken und stärkt im Gegenzug eine demokratische Grundhaltung in der Bevölkerung. Auch außerhalb der Kirche hört man: Demokratie braucht Religion. Und selbst kirchenkritischen Medien wird inzwischen mulmig, wenn sie sich ausmalen, was dieser Gesellschaft ohne uns fehlen würde. Also alles Rosa?

In neun Jahren wird das Reichskonkordat von 1933 hundert Jahre alt. Wie werden wir diesen *Gedenktag begehen? Wie wird unser Staat hundert Jahre nach dem Pakt mit Hitler aussehen – im Superwahljahr 2033, wenn wir im Bund und im Freistaat an die Urnen gerufen werden? Haben wir dann bereits rechtsextreme Regierungen, die die Demokratie demontieren? Ausschließen lässt sich das heute nicht. Und unser Staatsvertrag? Wird der Staat dann die Kooperation mit einer demokratiefreundlichen Kirche noch wollen? Was wird aus unseren Privilegien?*

Wenn der Rechtsextremismus wieder an die Macht gelangt, stellen sich diese Fragen anders. Dann kommt es nicht mehr darauf an, dass die Kirche wie 1933 durch Verträge mit dem Staat Pfründen und Einfluss sichert und möglichst gute Konditionen für sich und die Ihren herausholt. Dann kommt es einzig und allein darauf an, dass wir im Kampf um die Demokratie auf der richtigen Seite stehen.

Fürchtet

Ihr Achim Budde

Inhalt der Printausgabe

100 JAHRE BAYERISCHES KONKORDAT

4 **Eine gute Grundlage der Zusammenarbeit**
Staatsakt von Katholischem Büro und Bayerischer Staatskanzlei

6 **Das Bayerische Konkordat von 1924/25**
Klaus Unterburger

9 **Die Entstehung des modernen Bayern**
Katharina Weigand

14 **Ein ungeliebtes Kind?**
Jörg Zedler

20 **„DAS MITEINANDER WURDE UNS NICHT GELEHRT“**
Gemeinsames Forum

DIE JOHANNESAPOKALYPSE
Biblische Tage

22 **Ein Buch mit sieben Siegeln**
Hans-Georg Gradl

28 **Die Apokalypse in der Kunst**
Wolfgang Augustyn

DIE ELEKTRIFIZIERUNG DER LUFTFAHRT

33 **Elektrisches Fliegen: Hoffnungsträger?**
Markus Vogt

WO STANDEN DIE KATHOLIKEN?

36 **Die Katholiken im „Dritten Reich“**
Michael Kißener

44 **BRENNPUNKT NAHER OSTEN**
Gesprächsabend mit Abt Nikodemus Schnabel

45 **ISRAELS RICHTUNGSSTREIT**
Vortragsabend mit Moshe Zimmermann

Titelcollage:
Einzelbilder (alle Wikimedia Commons): Gage Skidmore/CC BY-SA 3.0 (Trump), www.kremlin.ru/CC BY 4.0 (Putin), Richard Bartz/CC BY-SA 2.5 (Bayerische Staatskanzlei), Kirkworld/CC0 1.0 (Bibel), Superchilum/CC BY-SA 3.0 (Mariä-Verkündigungs-Kathedrale, Moskau), Jean-Pol GRANDMONT/CC BY-SA 3.0 (Petersdom, Rom)

Bearbeitung: Gunnar Floss

Theologie | Kirche | Spiritualität — Geschichte — Naturwissenschaften | Medizin | Technik — Kunst | Kultur

46 **FRANZ KAFKA UND DAS JUDENTUM**
Zum 110. Todestag des Schriftstellers

48 **DEMOKRATIE AM ENDE?**
Ursula Münch und Christoph Möllers im Gespräch

49 **ANTON BRUCKNER ALS KATHOLIK**
„Non confundar…“
Elisabeth Maier

55 **AKADEMIEGESPRÄCH**
Antisemitismus aus muslimischen Kontexten
Hakan Turan

63 **ÜBER GEIST UND NATUR IM ZEITALTER DER KI**
Harald Lesch und Wilhelm Vossenkuhl im Gespräch

64 **LITERATUR IM GESPRÄCH**
Arno Geiger – Ausgang jedes Schreibens ist die Neugier
Erich Garhammer

66 **THEOLOGISCHES TERZETT**
Hans Joas zu Gast

68 **DIE ORGEL**
Sommernacht der Künste

70 **DIE US-WAHL**
Kooperation mit der Bayerischen EliteAkademie

72 **ABENDS IM SCHLOSS**
Schülerinnen im Gespräch mit Künstlerinnen

73 **COMMUNITY**

80 **Impressum**

Online-Teil

Die folgenden Artikel sind nur in der **Online-Ausgabe** der Zeitschrift *zur debatte* enthalten, die Sie in der Mediathek unserer Website finden und über unseren Newsletter abonnieren können. In diesem Heft bieten wir Ihnen **27 Extra-Seiten**.

100 JAHRE BAYERISCHES KONKORDAT

81 **Ein teures Wunschkind**
Florian Heinritzi

DIE JOHANNESAPOKALYPSE

87 **Stiefkind und Streitfall**
Beate Kowalski

91 **Zunehmende Verfinsterung – mit Silberstreifen**
Reinhold Zwick

102 **Wichtige Themen der Forschung zur Johannesapokalypse**
Tobias Nicklas

Zur debatte online

Abonnieren Sie die **Online-Ausgabe** der *debatte* über den Newsletter der Katholischen Akademie in Bayern! Bis zu 8.000 Leser:innen bekommen die neuen Hefte so bereits Wochen vor dem Papier-Versand zu sehen oder können sie sich bequem auf DIN A4 ausdrucken.

Gesellschaft | Wirtschaft | Politik

Philosophie | Humanwissenschaften

YouTube-VIDEO-Kanal

YouTube-AUDIO-Kanal

GESCHICHTE

100 Jahre Bayerisches Konkordat

Reflexionen über das Verhältnis von Kirche und Staat

Vor 100 Jahren schlossen der Heilige Stuhl und der noch junge Freistaat Bayern ein Konkordat, in dem alle wichtigen Bereiche des kirchlichen Lebens geregelt sind. Mit einigen Veränderungen ist das Vertragswerk von 1924 noch heute gültig. Bayerns Kirche und auch die Katholische Akademie in Bayern würdigten das Jubiläum mit Veranstaltungen. Die Bayerische Staatskanzlei und die Freisinger Bischofskonferenz organisierten am 11. Juni 2024 einen Festakt in unserem Haus und die Akademie beleuchtete in einer Bildungsveranstaltung die lange und komplexe Geschichte des Staat-Kirche-Verhältnisses. Lesen Sie in unserem Dossier einen Bericht über den Festakt, das in diesem Rahmen gehaltene Referat zur Entstehung des Konkordats und die überarbeiteten Vorträge unserer Veranstaltung mit dem Titel *Normalität, Kalkül, Konflikt* vom 23. Februar 2024, in der neben einem grundlegenden Artikel zu den kirchlichen Fragen bei der Entstehung des Neuen Bayerns auch die Geschichte der bayerischen Konkordate ausführlich erzählt wird.

Eine gute Grundlage der Zusammenarbeit

Erzbischof Marx und Ministerpräsident Söder würdigen Vertrag von 1924

Die Spitzen von Staat und Kirche trafen sich in der Katholischen Akademie in Bayern. Anlässlich des hundertjährigen Bestehens des Bayerischen Konkordats hat Kardinal Reinhard Marx das traditionell gute Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und dem Freistaat hervorgehoben. „Bereits der Abschluss vor 100 Jahren geht auf die guten Beziehungen zwischen Staat und Kirche zurück“, sagte der Vorsitzende der Freisinger Bischofskonferenz und Erzbischof von München und Freising am Dienstag, 11. Juni, bei einem Festakt mit dem Bayerischen Ministerpräsidenten Markus Söder und Spitzenvertretern aus Staat, Kirche und Gesellschaft in der Katholischen Akademie in München. „Ich danke für die freundschaftlichen Beziehungen zwischen dem Freistaat Bayern und der Kirche“, so der Kardinal.

> Die durch einen Vertrag geregelte Zusammenarbeit hat die jeweilige Autonomie ermöglicht und sowohl die Freiheit der Kirche im lateinischen Westen wie auch die der Staaten vor dem übergroßen Einfluss der Kirchen garantiert.

Der 1924 zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat geschlossene Vertrag ist bis heute wesentliche Grundlage für das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche in Bayern, sein Inhalt ist immer wieder Gegenstand öffentlicher Diskussionen. Diese Art der Zusammenarbeit, darauf wies Marx besonders hin, habe die jeweilige Autonomie ermöglicht und sowohl die Freiheit der Kirche im lateinischen Westen wie auch die der Staaten vor dem übergroßen Einfluss der Kirchen garantiert.

„Der gegenseitige Respekt vor der Autonomie des anderen ist ein wesentlicher Grundpfeiler unserer Kultur“, betonte Marx. Gleichzeitig habe sich das Zusammenwirken von Staat und Kirche als „Erfolgsrezept“ erwiesen. „Es wäre töricht zu sagen, wir schaffen das Konkordat ab“, mahnte der Kardinal. Selbstverständlich sei es aber möglich, in einem „freundschaftlichen Mitei-

Links: Im Podiumsgespräch überwogen die Gemeinsamkeiten zwischen Kirche, vertreten durch Kardinal Marx, und Staatsregierung, repräsentiert von Minister Florian Herrmann (re.). Der Münchner Kirchenrechtler Stefan Korioth (li.) merkte an, dass die im Konkordat von 1924 festgelegte finanzielle Ausstattung der Kirche heute wohl weniger großzügig ausfallen würde. Rechts: Kardinal Reinhard Marx und Ministerpräsident Markus Söder kamen gemeinsam zur Veranstaltung. Auch sonst verlief der Festakt sehr harmonisch und war so ein Spiegelbild des Verhältnisses von Kirche und Staat in Bayern.

nander“ über Inhalte und Rahmenbedingungen zu sprechen, das Konkordat sei nicht statisch zu verstehen. „Es ist wichtig, dass wir an das Konkordat erinnern und es gemeinsam reflektieren, denn es ist auch in Zukunft von Bedeutung.“

Ministerpräsident Markus Söder hob in seiner Ansprache hervor, dass Bayern ein christlich geprägtes Land sei, der größte Teil der Bevölkerung bestehe aus Katholiken. Freistaat und Kirche verbinde eine „vertrauensvolle, gut ausbalancierte Partnerschaft, die auch Herausforderungen standhält“. Söder betonte: „Wir bekennen uns zum christlichen Menschenbild, es gehört zum Kern unserer Verfassung. Ein Staat braucht Glaube und Kirche.“ Kirchliche Schulen, Hochschulen, Kindergärten und Religionsunterricht vermittelten einen grundlegenden Wertekompass. „Soziale Einrichtungen der Kirche wie Krankenhäuser und Pflegeheime sind fester Bestandteil unseres Lebens. Wer Staatsleistungen an die Kirchen infrage stellt, rüttelt an den Grundlagen unserer Gesellschaft“.

Der Apostolische Nuntius in der Bundesrepublik Deutschland, Erzbischof Nikola Eterović, sprach ein Grußwort. Er übermittelte dabei zum einen die besten Grüße von Papst Franziskus und lobte dann besonders die Arbeit seines Amtsvorgängers, des damaligen Nuntius – und späteren Papst Pius XII. – Eugenio Pacelli, bei der Entstehung des Vertragswerks in den frühen 20er Jahren des 20. Jahrhunderts, das weit über Bayern hinaus Bedeutung gehabt hätte. „Das Bayerische Konkordat von 1924 war gleichsam der Schrittmacher für weitere Konkordate innerhalb und außerhalb Europas“, führte der Nuntius aus. Der Erzbischof versicherte auch, dass der Heilige Stuhl die hohe Reputation der Katholischen Kirche in Deutschland kenne und schätze, „vor allem in den Bereichen Bildung, Erziehung und der Caritas.“

Der Münchner Kirchenhistoriker Prof. Dr. Klaus Unterburger zeichnete die Entstehungsgeschichte des Konkordats in seinem präzisen und dichten Referat nach, das wir auf den Seiten 6 bis 8 dieser Ausgabe im Wortlaut dokumentieren. Für den Historiker ist das Konkordat eine zentrale Weichenstellung in den Anfangs- und Schicksalsjahren der ersten deutschen Republik. „Und für den jungen Freistaat Bayern war es eine fundamentale Weichenstellung und eine Entscheidung über das Verhältnis von bayerischem Föderalismus und Berliner Unitarismus sowie über das Verhältnis von Staat und zivilgesellschaftlicher Freiheit“, leitete Klaus Unterburger seinen Vortrag ein.

Anschließend fand noch eine Gesprächsrunde statt mit Kardinal Reinhard Marx, dem Bayerischen Staatsminister für Bundesangelegenheiten und Medien und Leiter der Bayerischen Staatskanzlei, Florian Herrmann, und Professor Stefan Korioth, Inhaber des Lehrstuhls für Öffentliches Recht, insbesondere Kirchenrecht sowie Deutsches Staats- und Verwaltungsrecht der LMU. Der Jurist lobte in seinem Statement einmal das Konkordat: „Wenn ein Vertragswerk 100 Jahre Bestand hat, dann muss es ein gerütteltes Maß an Qualität haben“, so seine Einschätzung und auch heute noch würde er die gegenseitige Wertschätzung der Vertragspartner als Besonderheit hervorheben wollen. Die finanziellen Aspekte allerdings, so Professor Korioth, würde man heute wohl anders aushandeln.

> Florian Herrmann: „In Wahrheit geht es bei der Kritik an den Staatsleistungen darum, einer wahren Laizität das Wort zu reden und eine echte und totale Ausgrenzung der Kirche in der Gesellschaft herbeizuführen.“

Staatsminister Florian Herrmann, kritisierte in seinen Einlassungen die Forderungen nach Ablösung der Staatsleistungen an die Kirche mit scharfen Worten. Die finanziellen Aspekte seien doch nur ein Element im hochspannenden und hochintelligenten deutschen und bayerischen Staatskirchenrecht. „In Wahrheit geht es darum, einer wahren Laizität das Wort zu reden und eine totale Ausgrenzung der Kirche in der Gesellschaft herbeizuführen“, formulierte er. Das sei der ideologische Hintergrund dieser Kampagne.

Florian Hermann, als Chef der Staatskanzlei bei Bischofsernennungen in einer wichtigen Position, schilderte während des Podiumsgesprächs auch den genauen Ablauf der notwendigen staatlichen Zustimmung zu einem von Rom ausgewählten Kandidaten. Das geschehe im kleinen Kreis und nur mündlich, um ein „Leaken“ zu verhindern. Seines Wissens habe die Staatsregierung – zumindest in der Geschichte des Freistaats Bayern – aber noch nie einen Kandidaten abgewiesen. Ob eine Zustimmung mal mit Bauchschmerzen erfolgte, sagte der Minister nicht. ■

Das Bayerische Konkordat von 1924/25

Eine historische Hinführung zum Vertragswerk

von Klaus Unterburger

Der Blick zurück auf die Verhandlungen zum Konkordat zwischen dem Hl. Stuhl und Bayern führt in die Anfangs- und Formationsphase des Freistaates Bayern, zugleich in die Anfangs- und Schicksalsjahre der ersten gesamtdeutschen Republik von Weimar. Für den jungen Freistaat war das Konkordat eine fundamentale Weichenstellung, die nicht nur über die Ausgestaltung des neuen Religionsrechts in der Weimarer Reichsverfassung entschied, sondern auch über das Verhältnis von bayerischem Föderalismus und Berliner Unitarismus sowie über das Verhältnis zwischen Staat, zivilgesellschaftlicher Freiheit und Pluralität.

Neuordnung in der Weimarer Republik

Die Revolution von 1918 hatte nicht nur die Monarchie gestürzt, sondern auch die geistliche Schulaufsicht über die Volksschule beseitigt und die Abmeldung vom Religionsunterricht erleichtert. Weitergehende Befürchtungen, dass eine Entchristlichung Bayerns drohe, wirkten als Schreckgespenst mobilisierend für die Gründung vor allem der Bayerischen Volkspartei (BVP). Sofort stellte sich das Problem, ob das alte Konkordat aus dem Jahr 1817 über den Sturz der Monarchie hinaus weiter in Geltung sei: Schließlich mussten die zahlreichen Pfarreien, bei denen die Regierung das Besetzungsrecht hatte, nachbesetzt werden. Früher oder später würde das auch für Bischofssitze gelten. Die Regierung Kurt Eisner (1867–1919) ging davon aus, dass die königlichen Präsentationsrechte auf sie übergegangen seien und auch die bayerischen Bischöfe wollten dies zunächst zumindest stillschweigend tolerieren. Die im August 1919 verabschiedete Reichsverfassung legte dann aber in Art. 137 fest, dass jede Religionsgemeinschaft ihre Angelegenheiten selbst verwalten werde. Für die staatliche wie für die kirchliche Seite wurde nun die Überzeugung leitend, dass ein neues Konkordat ausgehandelt werden müsse. Nach einem ersten Sondierungsgespräch am 30. Oktober 1919 mit Johannes Hoffmann (1867–1930), dem aus der Pfalz stammenden, sozialdemokratischen Ministerpräsidenten, einem dezidiert antiklerikalen ehemaligen Volksschullehrer, verfasste der Apostolische Nuntius Eugenio Pacelli (1876–1958, ab 1939 Papst Pius XII.) zehn kirchliche Forderungspunkte. Ende 1919 lud er die bayerische Regierung offiziell zu Konkordatsverhandlungen ein; am 20. Januar 1920 stimmte der Landtag der Annahme dieser Einladung zu. Pacelli baute den kirchlichen Forderungskatalog noch einmal auf 19 Punkte aus. Diese Punktation II überreichte er am 4. Februar 1920.

Foto: privat

Prof. Dr. Klaus Unterburger, Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, LMU München

Die 1919 verabschiedete Reichsverfassung legte fest, dass jede Religionsgemeinschaft ihre Angelegenheiten selbst verwalten werde. Für die staatliche wie für die kirchliche Seite wurde nun die Überzeugung leitend, dass ein neues Konkordat ausgehandelt werden müsse.

Für die Kirche, namentlich den Nuntius, bot sich eine einmalige Gelegenheit: Im 19. Jahrhundert hatten die Bischöfe gegen das, was sie als „Staatskirchentum“ kritisierten, gekämpft, nämlich gegen die staatliche Kontrolle und Aufsicht über die Kirche. Diese meinte der Staat nach der Verfassung, namentlich dem mit dieser als Beilage mitveröffentlichten Religionsedikt, aus christlicher Verantwortung für seine christlichen Untertanen ausüben zu müssen. Mit dem nunmehrigen Rückzug des Staates konnte man von Seiten der Kirche im Gegensatz dazu Maximalforderungen – was man von Seiten des Freistaats durchaus negativ konstatierte – aufstellen:

a) Anstatt königlichen Präsentationsrechts Ernennung der Bischöfe durch den Papst und der Mehrzahl der Pfarrer durch den Bischof; ebenso der Domkapitulare.

b) Festschreibung der konfessionellen Volksschule und des Religionsunterrichts in den Schulen; Wiedereinführung der geistlichen Schulaufsicht.

c) Sicherung der theologischen Universitäts- und Hochschulfakultäten (dort anfangs sogar die bischöfliche Ernennung der Professoren gefordert) und konfessioneller Weltanschauungsprofessuren sowie kirchliche Zustimmungspflicht zu und

Beanstandungsmöglichkeit gegenüber deren Trägern.

d) Ablösung der Staatsleistungen durch Dotation in Immobilien (Wald oder Gold).

e) Vom Staat finanzierte Seelsorge beim Militär, in Krankenhäusern und in Gefängnissen.

Dabei waren diese kirchlichen Maximalforderungen zugleich dezidiert römische oder zumindest zentralistische Maximalforderungen. Sie entsprachen den kirchenrechtlichen Regelungen, wie sie der neu im Jahr 1917 promulgierte *Codex Iuris Canonici* vorsah. Traditionellerweise hatten nicht nur die Staaten, sondern auch die Ortskirchen viel größere Mitwirkungsrechte gehabt, gerade was die Wahl oder Nomination der Bischöfe betraf. Auch das kirchliche Einkommen war in früheren Zeiten in der Regel dezentral mit dem einzelnen Amt verbunden und wurde nicht durch die Diözese zentral gezahlt.

Staat und Kirche verhandeln: drei Problemkreise

Der Staat war zwar grundsätzlich an einem Konkordatsabschluss interessiert: Es war wichtig, dass das Staat-Kirche-Verhältnis verlässlich geregelt war; zugleich wollte man gegen die unitaristische Tendenz der Reichsverfassung, nach deren Artikeln 6 und 78 allein das Reich für außenpolitische Verträge und Beziehungen zuständig war, einen Rest an Eigenständigkeit bewahren. Kultus und Kultur blieben Ländersache und in diesen Angelegenheiten konnten mit auswärtigen Staaten Verträge geschlossen werden, die freilich der Zustimmung des Reiches bedurften. Gerade die Bayerische Volkspartei, die als größte Partei anfangs die Regierung Hoffmann stützte und dann selbst sogenannte „Beamtenministerpräsidenten" stellte, ohne sich doch – bis zum Jahr 1924 – ganz auf die neuen Verhältnisse einzulassen, wollte nach Möglichkeit die Verfassung in Richtung eines größeren Föderalismus auslegen bzw. reformieren.

So waren es drei Problemkreise, die zwischen Kirche und Staat besonders umstritten waren und die die Verhandlungen in die Länge zogen: 1) Das Verhältnis zum Reich; 2) Die Mitwirkungsrechte der Ortskirchen; 3) Die Frage der Staatsleistungen und der konfessionellen Schule.

Ad 1) Am 22. Juni 1920 wurde Pacelli zugleich beim Reich in Berlin als Nuntius akkreditiert. Ließ sich das Staat-Kirche-Verhältnis durch ein Reichskonkordat nunmehr sogar für alle deutschen Länder auf eine für die Kirche vorteilhafte Weise lösen, sodass man die bayerischen Verhandlungen zurückstellen sollte? Die Versuche des Nuntius in Berlin scheiterten jedoch an den Mehrheitsverhältnissen im Reichstag. Dort war die Lösung der Schulfrage zugunsten konfessioneller Bekenntnisschulen wegen des Widerstands der liberalen und der linken Parteien nicht durchsetzbar; diese standen auch grundsätzlich der Konkordatsidee kritisch gegenüber, da man die katholische Kirche bzw. den Hl. Stuhl nicht als gleichberechtigtes völkerrechtliches Subjekt interpretierte.

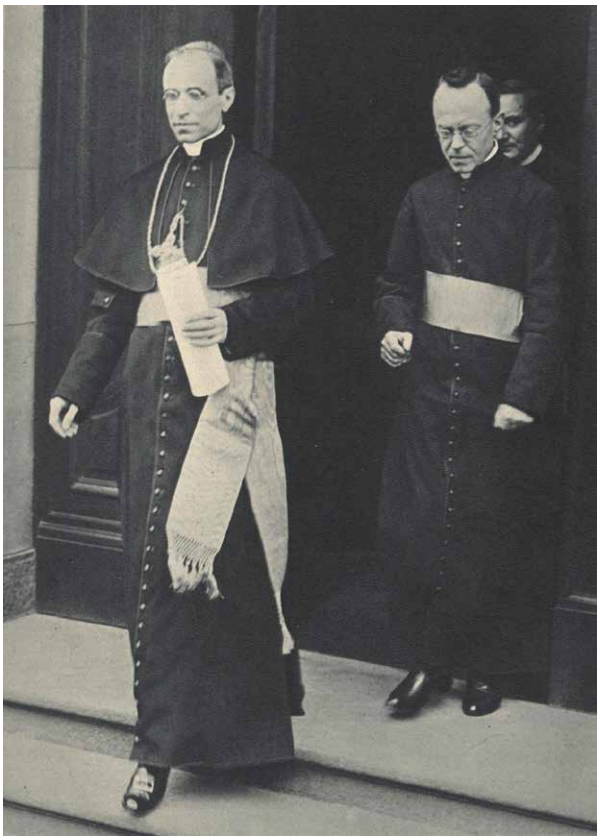


Foto: Wikimedia Commons, Public Domain

Der Abschluss des Preußen-Konkordats im Jahr 1929 war ebenfalls maßgeblich dem Wirken von Eugenio Pacelli zu verdanken, der damals Nuntius in Berlin war. Das Bild zeigt ihn mit seinem engen Berater Pater Robert Leiber SJ (re.), als er nach der Unterzeichnung des Vertrags das Preußische Staatsministerium verlässt.

Ad 2) Als Ende des Jahres 1921 klar war, dass ein Reichskonkordat nicht durchsetzbar und eine Vereinbarung mit Bayern für die Kirche vorteilhafter wäre, kam eine neue Dynamik in die Verhandlungen. Im Januar 1922 legte der bayerische Kultusminister Franz Matt (1860–1929) von der BVP eine offizielle Antwort auf die Punktation des Nuntius vor. Die Verhandlungen wurden vor allem zwischen Sommer 1922 und Sommer 1923 intensiv geführt. Auch auf Drängen der bayerischen Domkapitel wollte die bayerische Regierung die päpstliche Ernennung der Bischöfe nicht akzeptieren. Die Kapitel, der Klerus der Bischofskirche, sollten – wofür die Praxis der Kirche vor dem 19. Jahrhundert sprach – ihren Bischof wählen dürfen. Hier blieben aber der Nuntius und Rom hart; wunschgemäß bestätigte das päpstliche Staatssekretariat Pacelli, dass Rom die Verhandlungen scheitern lassen würde, wenn der Freistaat die päpstliche Bischofsernennung nicht akzeptierte. Daraufhin gab man schließlich von staatlicher Seite nach: Zwar dürfen die Kapitel und die Bischöfe Vorschlagslisten senden; inwieweit der Papst diese aber dann berücksichtigt, hängt allein von dessen freier Entscheidung ab. Die Regierung selbst kann nur bei politischen Bedenken ein Veto einlegen.

Ad 3) Neuralgische Punkte waren überdies die Schul- und die Finanzfrage. Für die BVP waren die kirchlichen Forderungen – konfessionelle Volksschule, konfessionelle Lehrerausbildung, staatlich garantierter konfessioneller Religionsunterricht sowie kirchliche Mitbestimmungs- und Aufsichtsrechte – grundsätzlich akzeptabel. Sie hatte aber allein keine Mehrheit im Landtag und Liberale, Sozialisten und völkischer Block lehnten vor allem die Bekenntnisschule ab. Schließlich konnte die nationalkonservative, protestantisch geprägte Mittelpartei als Bündnispartner gewonnen

werden, die im Gegenzug erreichte, dass auch mit den beiden protestantischen Kirchen, links- und rechtsrheinisch, Kirchenverträge geschlossen und vor allem die finanziellen Staatsleistungen auf eine weitgehend parallele Weise geregelt wurden. Dennoch erwiesen sich die Finanzfragen gerade in der letzten Verhandlungsphase als schwierig: Neben der Garantie des Kirchenvermögens und der Kirchensteuer wollte Pacelli die Ablösung der Staatsleistungen durch Neufundierung mittels Immobilienvermögen erreichen. Dazu sah sich in wirtschaftlich schwerer Zeit die Regierung nicht in der Lage. Der Nuntius erreichte aber, bis zur Ablösung, die Fortschreibung und dynamische Anpassung der bisherigen Staatsleistungen an die neuen Erfordernisse.

Auf die bayerische Anfrage hatte Reichskanzler Wilhelm Marx (1863–1946) bereits im März 1923 erklärt, dass das Konkordat nicht der Reichsverfassung widerspreche. Da die meisten kirchlich-römischen Forderungen erfüllt waren, sprach Papst Pius XI. (1857–1939, Papst seit 1922) am 8. Dezember 1923 von einem „sehr guten Konkordat". Es wurde am 29. März 1924 unterzeichnet; nach einer hitzigen Debatte im Landtag wurde es dort mit 73:52 Stimmen am 15. Januar 1925 angenommen, so dass es am 24. Januar 1925 ratifiziert werden konnte.

Für den Nuntius und die Kirche war es ein Musterkonkordat: Wenn der Papst schon für die mehrheitlich katholischen Bayern nicht mehr Zugeständnisse machen konnte, dann erst recht nicht für die anderen deutschen Länder, so die Argumentationslinie.

Für den Nuntius und die Kirche war es ein Musterkonkordat: Wenn der Papst schon für die mehrheitlich katholischen Bayern nicht mehr Zugeständnisse machen konnte, dann erst recht nicht für die anderen deutschen Länder, so die Argumentationslinie. Während die Verhandlungen mit Hessen und Württemberg in den folgenden Jahren scheiterten, kam es 1929 zu einem Konkordatsschluss mit Preußen und 1932 mit Baden. Die Schulfrage musste der Nuntius dort aber jeweils aussparen und auch den Rest eines Wahlrechts – das Kapitel darf aus einem päpstlichen Dreiervorschlag auswählen – musste man von römischer Seite zugestehen. Dennoch fungierte das Bayernkonkordat auch hierbei in gewisser Weise als Musterkonkordat, das einen wesentlichen Einfluss ausübte auf die Ausgestaltung des Staat-Kirche-Verhältnisses im Anschluss an die Weimarer Reichsverfassung.

Bischöfe zu Gast beim Festakt: der Bamberger Erzbischof Herwig Gössl, Bischof Franz Jung (Würzburg) und der Passauer Bischof Stefan Oster (v. l. in der ersten Reihe) – dahinter v. l. n. r. die Weihbischöfe Florian Wörner (Augsburg), Josef Graf (Regensburg), Rupert Graf zu Stolberg (München und Freising), Paul Reder (Würzburg) und Matthias Belafi, der Leiter des Katholischen Büros in Bayern.

Das Bayernkonkordat hatte Pionierfunktion

Am Ende ist zu fragen, ob Bayern sich hier hat über den Tisch ziehen lassen. Der Wunsch, gegen einen Berliner Unitarismus einen Rest an bayerischer Eigenständigkeit zu sichern, zudem die kirchenfreundliche Gesinnung der damaligen BVP-Politiker, haben dazu geführt, dass viele Wunschvorstellungen der Kirche in das Konkordat eingegangen sind. War der Preis hierfür zu hoch?

Zu bedenken ist, dass das Selbstverständnis des Freistaates, sein Verhältnis zur Reichsregierung, auf dem Boden der neuen Reichsverfassung erst ausgestaltet werden musste. Dasselbe gilt für das Verhältnis zu den Kirchen. Dem Bayernkonkordat kommt so für Gesamtdeutschland eine gewisse Pionierfunktion zu, da es als erstes die Trennung von Staat und Kirche, aber auch die freundschaftliche Zusammenarbeit mit den Kirchen ausbuchstabiert bzw. konkretisiert hat. Hier wurde ein Weg etabliert, bei dem der Staat sich ein Stück weit zugunsten des freien Selbstbestimmungsrechtes der Kirchen (Zivilgesellschaft) zurücknimmt und deren Beitrag als wertvoll für das Gemeinwesen anerkennt. Bei allen Änderungen, etwa der Abschaffung der Konfessionsschule zugunsten der christlichen Gemeinschaftsschule im Jahr 1968, ist dieses Zusammenspiel bis heute intakt.

Mit dem Konkordat wurde ein Weg gebahnt, auf dem die BVP als konservativ-christliche Volkspartei der Mitte, bei aller Ambivalenz, unter Heinrich Held (1868–1938) vor allem die bürgerlichen Wähler in Bayern an die Weimarer Republik integrierend binden konnte; ein eigenständiger bayerischer Kurs wurde entwickelt und das Konkordat fungierte hierfür als Katalysator. Für die Etablierung eines partnerschaftlichen Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften kam dem Bayernkonkordat auch deshalb eine Vorreiterrolle zu, nicht nur innerhalb Bayerns, sondern mittelfristig für das gesamte Reichsgebiet. ■

Die Entstehung des modernen Bayern

Die Folgen für die kirchlichen Verhältnisse

von Katharina Weigand

Mit der Französischen Revolution 1789 und dem anschließenden militärischen Siegeszug Napoleon Bonapartes ging nicht nur das Alte Reich zugrunde, es veränderte sich nicht nur die politische Landkarte Europas dramatisch, sondern nun zogen vor allem politische Modernisierungswellen gerade über die deutschen Staaten hinweg. Es sollte damals gelingen, diverse Ideen der Aufklärung in praktische Politik umzusetzen. Besonders betroffen von derartigen Modernisierungen musste fast zwangsläufig die katholische Kirche sein, war sie doch seit langem im Zentrum aufklärerischer Kritik gestanden. Und als mit Maximilian von Montgelas, dem führenden Minister des neuen bayerischen Kurfürsten Max IV. Joseph, 1799 ein besonders dezidierter Aufklärer in München einzog, konnte man davon ausgehen, dass die Kirche in Bayern erheblichen Stürmen ausgesetzt sein würde.

I.

Seit dem im Jahre 1583 zwischen dem Herzogtum Bayern und der römischen Kurie geschlossenen Konkordat war das Verhältnis zwischen dem bayerischen Staat und der katholischen Kirche zwar immer wieder gewissen Schwankungen ausgesetzt. Gleichwohl muss man konstatieren, dass mehr als zwei Jahrhunderte lang dieses Verhältnis auf einer stabilen Basis ruhte: dem gemeinsamen Interesse am Erhalt eines katholischen Bayern, dem gemeinsamen Interesse am Erhalt des bayerischen Staatskirchentums.

Dr. Katharina Weigand, Akademische Oberrätin an der LMU München

Das sollte sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts drastisch ändern. Das System des bayerischen Staatskirchentums beinhaltete, dass es im Grunde keine Trennung von Staat und Kirche gab. Staat und Kirche waren stattdessen in vielen Belangen eng miteinander verwoben, vor allem aber besaß der Staat seit langem Aufsichtsrechte über die Kirche. Dazu gehörten u. a. die staatliche Mitsprache bei Pfründenbesetzungen, landesherrliche Visitationen, die landesherrliche Bestätigung der staatlich überwachten Prälatenwahlen, die Möglichkeit von Dezimationen des Kirchenvermögens, die staatliche Aufsicht über die Klöster, außerdem Möglichkeiten der Ausdehnung der staatlichen Gerichtsbarkeit über die Geistlichen und natürlich das landesherrliche Plazet.

Es ist zu konstatieren, dass das Verhältnis zwischen Kirche und Staat seit dem 16. Jahrhundert auf einer stabilen Basis ruhte: dem gemeinsamen Interesse am Erhalt eines katholischen Bayern und dem gemeinsamen Interesse am Erhalt des bayerischen Staatskirchentums.

Montgelas wiederum, der – wie bereits erwähnt – 1799 in München an die Schaltstellen der Macht kam, war entschlossen, Bayern von Grund auf zu reformieren. Zu seinem Programm, das er bereits 1796 im Ansbacher Exil niedergeschrieben hatte, gehörten u. a. ein neuer, ein noch stärker kontrollierender Umgang mit der Kirche in Bayern, die staatliche Kontrolle über die Verwaltung der kirchlichen Stiftungen aller Konfessionen, die Verbesserung des Pfarrsystems sowie die Verbesserung der Ausbildung der Geistlichen. Letzteres bedeutete, dass der Staat die Aufsicht über diese Ausbildung erhalten sollte. Dazu kamen noch die Einführung der konfessionellen Toleranz in Bayern und die Aufhebung einiger Klöster, zumindest der der Bettelorden.

Wie systematisch Montgelas hinsichtlich der Verschärfung des Staatskirchentums vorging, zeigte sich 1804, als er die staatlichen Aufsichtsrechte über die Kirche erstmals in der *Verordnung über Verhältnisse zur geistlichen Gewalt* zusammenfassen ließ. Diese Verordnung listete das Plazet, den *Recursus ab abusu*, die Aufsicht über die kirchliche Vermögensverwaltung und die staatliche Mitwirkung bei der Besetzung kirchlicher Ämter auf. Nachdem vier Jahre später erste Konkordats-Verhandlungen mit der römischen Kurie gescheitert waren, wurde 1808 das Edikt *Über die äußeren Rechtsverhältnisse der Einwohner des Königreichs Bayern in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaft* veröffentlicht, das die staatlichen Aufsichtsrechte folgendermaßen unterschied: a) rein weltliche, b) rein geistliche und c) Gegenstände gemischter Natur. Und Montgelas – diesem glänzenden Juristen – gelang es mühelos zu begründen, dass der Staat hinsichtlich aller drei Bereiche ein Aufsichtsrecht besitze!

Eine weitere Veränderung hinsichtlich der Stellung der katholischen Kirche, die gravierende Folgen für die Gläubigen nach sich zog, verdankte sich der Machtpolitik Napoleons: Die

Rede ist von der Mediatisierung der geistlichen Herrschaften. Nachdem es den französischen Truppen bis 1802 gelungen war, die Ostgrenze Frankreichs erst bis zum Rhein, dann auch darüber hinaus zu verschieben, stand das Problem im Raum, wie diejenigen weltlichen Herrscher, die aufgrund des militärischen Siegeszuges der Franzosen territoriale Verluste links des Rheins zu beklagen hatten, entschädigt werden könnten. Rasch war klar, dass vor allem die Territorien der geistlichen Fürsten dafür herhalten mussten, dass also – auf Bayern bezogen – u. a. die Hochstifte Freising und Würzburg mediatisiert würden, dass deren Territorien somit von nun an zum bayerischen Staatsgebiet gehören sollten. 1803 gelang es Bayern tatsächlich, abgesegnet von den beiden Garantiemächten des Westfälischen Friedens, Frankreich und Russland, abgesegnet vom Kaiser des Hl. Römischen Reiches deutscher Nation und zuletzt abgesegnet vom Reichstag in Regensburg, sich die bereits genannten Hochstifte Freising und Würzburg, darüber hinaus die Hochstifte Bamberg und Augsburg sowie – zuerst noch – den jeweils kleineren Teil der Hochstifte Eichstätt und Passau anzueignen. Die meist hochadeligen Fürstbischöfe waren nach dem Verlust ihrer Territorien nicht gewillt, sich auf die rein geistliche Funktion eines Diözesanbischofs beschränken zu lassen, und resignierten. Das hatte zur Folge, dass diese Bischofssitze nach dem Verlust der fürstlichen Würde und der weltlichen Amtsgewalt längere Zeit unbesetzt blieben. Die Bistümer wurden jahrelang mehr schlecht als recht verwaltet und es fanden weder Firmungen noch Priesterweihen noch sonstige Pontifikalhandlungen statt.

Foto: Dietrich Krieger / Wikimedia Commons, CC BY-SA 3.0

Aufgelöst wurde auch das Kloster Metten. Das Foto zeigt den Innenhof des unter König Ludwig I. wieder errichteten niederbayerischen Klosters. Dort wie auch anderswo führte Montgelas' rigorose Politik zu Zerstörungen und zum Verlust wertvoller Kunstschätze.

II.

Wenn von tiefgreifenden Einschnitten in das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche in Bayern zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Rede ist, dann muss natürlich auch die Säkularisation, also die Auflösung der bayerischen Klöster, in den Blick genommen werden. Montgelas, der Spiritus rector der Klosteraufhebungen in Bayern, hatte als Jesuitenschüler in Nancy 1790 beobachtet, wie das revolutionäre Frankreich sämtliche französischen Klöster enteignete und aufhob – er war tief beeindruckt. In seinem 1796 vorgelegten Reformplan für das Kurfürstentum Bayern, dem *Ansbacher Mémoire*, spielten neben vielen anderen Modernisierungsmaßnahmen auch längst Pläne zur Aufhebung bayerischer Klöster eine wichtige Rolle. 1796 dachte Montgelas daran, die Niederlassungen der Bettelorden komplett aufzulösen, die Zahl der Mönche und Nonnen in den übrigen Klöstern zu reduzieren, während die erwirtschafteten Überschüsse der Orden an den Staat abgeführt werden sollten. Die Motive für derartige Maßnahmen reichten von eher „ideologisch" zu nennenden bis hin zu fiskalischen. So lehnten die Aufklärer einerseits die angeblich rein kontemplative Lebensweise der Mönche ab und forderten stattdessen den aktiven, für den Staat und das Gemeinwohl unablässig tätigen Untertanen.

Andererseits hoffte Montgelas, den seit Jahren drohenden Bankrott des bayerischen Staates abwenden zu können, wenn er sich denn der – meist allerdings nur vermuteten – Vermögenswerte der Klöster bemächtigen könnte, wenn zudem der Immobilien- und Grundbesitz der Abteien zugunsten des Staates verkauft würde. Darüber hinaus ging es, um ein drittes, kaum zu überschätzendes Motiv zu nennen, um die Durchsetzung des staatlichen Herrschaftsmonopols. Dem standen u. a. die zu den Landständen, zur *Landschaft*, gehörenden Prälatenorden im Wege. Montgelas wollte neben der monarchischen Staatsspitze aber keine weiteren Nebengewalten mehr dulden, er strebte einen streng hierarchisch geordneten Staatsaufbau an. Und er rechnete fest damit, dass das gesamte System der Landschaft rasch zusammenbrechen würde, wenn es ihm nur gelänge, einen der dort vertretenen Stände zu eliminieren.

Ihren Anfang nahm Montgelas' Kampagne gegen die bayerischen Klöster im Jahre 1802: Zuerst wurden die Bettelorden aufgehoben, ihr meist unbedeutendes Eigentum zog der Staat ein. Die Ordensangehörigen mussten die Klostergebäude verlassen, zu ihrem Lebensunterhalt wurde ihnen eine schmale Pension zugestanden. Ausländische Mönche wurden des Landes verwiesen. Anschließend löste man – noch im selben Jahr und damit vor der reichsrechtlichen Sanktionierung dieser Maßnahmen, also vor dem Reichsdeputationshauptschluss von 1803 – die grundbesitzenden, die sogenannten fundierten Klöster auf.

Als eigentliches Problem stellten sich für Montgelas jedoch jene Klöster und Stifte dar, die zu den Landständen gehörten und die wirtschaftliche sowie kulturelle Zentren ihrer Umgebung waren. Ausgestattet mit Bibliotheken und Schulen, fungierten sie außerdem – man denke an ihre Apotheken oder ihre Funktion als Darlehenskassen – als Zentren der ländlichen Infrastruktur sowie als Mittelpunkte des Kunsthandwerks. Darüber hinaus besaßen sie die Grundherrschaft über circa 28 Prozent aller Bauernhöfe in (Alt-) Bayern. Insgesamt gab es in Bayern etwa 60 derartiger ständischer Klöster sowie 10 Kollegiatstifte. Gerade diese geistlichen Institutionen aufzuheben, war einer der Kernpunkte von Montgelas' Reformvorhaben: einerseits, um mit Hilfe der eingezogenen Vermögen die bayerischen Finanzen zu sanieren, andererseits, um mit der Aushebelung dieses Teils der Landstände, die Axt an die gesamte alte ständische Verfassung des Kurfürstentums legen zu können.

Bei Max Josephs Thronbesteigung waren die ständischen Klöster allerdings noch durch Landes- und Reichsrecht geschützt, es bedurfte eines Reichsgesetzes, um sie auflösen zu können. Eigentlich wollte man 1803 in Regensburg, am Sitz des Reichstages, die Auflösung von Klöstern gar nicht behandeln, denn es ging hier ja um die territoriale Entschädigung jener Fürsten, die linksrheinische territoriale Verluste erlitten hatten, also um Mediatisierungen. Doch Montgelas und der bayerischen Diplomatie gelang es, noch kurz vor dem Ende der Verhandlungen und mit französischer Genehmigung Formulierungen in den Paragraph 35 des Reichsdeputationshauptschlusses vom 25. Februar 1803 aufnehmen zu lassen, wonach alle Klöster in Bayern aufgelöst werden durften, in den alten wie in den neuen bayerischen Territorien. Der daraus erzielte Erlös sollte anschließend den Fürsten zur völlig freien Disposition überlassen sein.

Direkt nach seinem Regierungsantritt hatte Max IV. Joseph den ständischen Klöstern am 11. März 1799 eine Bestandsgarantie gegeben. Aber noch im selben Jahr, im November 1799, beriet die Geheime Staatskonferenz über die dringend notwendige Sanierung der bayerischen Finanzen und somit rasch auch über die Möglichkeit, auf das Eigentum der Klöster zurückzugreifen. Während jedoch die Aufhebung der Bettelorden von fast allen Mitgliedern der Geheimen Staatskonferenz als eine Wohltat für den bayerischen Staat befürwortet wurde, rieten selbst entschiedene Aufklärer davon ab, eine Totalsäkularisation in Bayern durchzuführen. Es wurde erstens davor gewarnt, dass der bayerische Staat keine Chance haben werde, gerade die besonders wertvollen ausländischen Güter der Klöster (vor allem Weingüter in Südtirol) in Besitz zu nehmen.

Bild: Künstler unbekannt (um 1888) / Wikimedia Commons, Public Domain

Maximilian von Montgelas, bis 1817 die zentrale Figur der bayerischen Politik, ließ nach und nach alle Klöster im Land auflösen und deren Besitz beschlagnahmen.

Zweitens befürchtete man schon damals ein plötzliches Überangebot an Grundbesitz und Immobilien, dem keine adäquate Käuferschicht gegenüberstehe. Und drittens würde sich der Staat immense Pensionskosten für die ehemaligen Mönche und Nonnen aufladen. Da sich Bayerns Finanzlage im November 1799 aber mehr als prekär darstellte (lediglich 5,7 Mill. Gulden konnte man an staatlichen Einnahmen erwarten, dagegen standen 9,8 Mill. Gulden an Ausgaben, bei etwa 30 Mill. Gulden Schulden), blieb das Thema einer umfassenden Säkularisation im Gespräch.

Montgelas nahm die in der Geheimen Staatskonferenz geäußerten Gegenargumente zwar zur Kenntnis, er hat sie aber offensichtlich nicht an den Kurfürsten weitergeleitet. Eine eigens eingesetzte Kommission legte im Januar 1800 stattdessen einen Bericht vor, wie man es doch noch möglich machen könnte, nicht nur die Bettelorden aufzuheben. Für die Säkularisation ständischer Klöster sah die Kommission im Jahre 1800, also drei Jahre vor der Verabschiedung des Reichsdeputationshauptschlusses, noch keinen gangbaren Weg. Selbst die Aufhebung nicht-ständischer Klöster stufte man weiterhin als problematisch ein.

Angesichts der neuerlichen kriegerischen Verwicklungen in Europa und der Präsenz französischer Truppen in Bayern 1800/1801 liefen die Vorbereitungen für die bisher in Erwägung gezogenen Klosteraufhebungen jedoch weiter, denn Krieg zu führen kostet Geld. Die Kommission für Klosterangelegenheiten erhielt daher am 10. August 1801 den Befehl, rasch eine Aufstellung des gesamten Kirchen- und Klostervermögens auf den Weg zu bringen. Auf der Grundlage der Ergebnisse dieser Erhebung verfasste Montgelas anschließend eine Denkschrift für den Kurfürsten, datiert auf den 10. September 1801. Hier verschärfte der bayerische Minister noch einmal die ins Auge gefasste Vorgehensweise gegen die bayerischen Orden. Er empfahl jetzt nicht mehr nur die Aufhebung sämtlicher nicht-ständischer Klöster, sondern bereits die Auflösung von 14 ständischen Abteien. In Montgelas' Argumentation trat gegenüber dem Kurfürsten das finanzielle Motiv, das Ziel, den Staat vor dem drohenden Ruin bewahren zu müssen, immer stärker in den Vordergrund. Max IV. Joseph wiederum erklärte sich mit der vorgeschlagenen Vorgehensweise – mit Ausnahme der für die ständischen Klöster ins Auge gefassten Maßnahmen – einverstanden.

1802 kam es zur Aufhebung der Bettelorden. Und als dann im Januar 1803 der bayerische Gesandte Anton von Cetto beim französischen Außenminister Talleyrand die Genehmigung für die besondere Ausformulierung des zuvor angesprochenen Paragraphen 35 des Reichsdeputationshauptschlusses erreicht hatte, womit die Aufhebung der ständischen Klöster und die Verwendung der freigewordenen Summen im Sinne der Schuldendeckung möglich wurden, gab es für die bayerische Regierung kein Halten mehr. Die verbliebenen 67 Abteien und Kollegiatstifte wurden in kürzester Zeit von staatlichen Kommissären in Beschlag genommen, das klösterliche Leben erlosch.

Es kam zur Zerstörung von Kirchen und sonstigen Klostergebäuden; Kunstschätze und die Bestände der klösterlichen Bibliotheken und Archive wurden gesichtet, sortiert und wertvolle Stücke nach München gebracht, einiges allerdings auch als wertlos eingeschätzt und verschleudert oder vernichtet. Daneben gab es bittere kurzfristige soziale Folgen. Den klösterlichen Grundbesitz übernahm der Staat, der die fälligen Abgaben von den Bauern jedoch viel rigoroser eintrieb als zuvor die Klöster. Außerdem entfielen soziale Leistungen für das weltliche Personal der Klöster. Noch schlimmer traf es stark spezialisierte Handwerker und Kunsthandwerker, für deren Dienste niemand mehr Verwendung hatte. Außerdem bescherte die mit der Säkularisation einhergehende Zerstörung der Klosterschulen den bayerischen Katholiken im 19. und noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen geradezu dramatisch zu nennenden Bildungsrückstand gegenüber den protestantischen Gebieten in Deutschland.

Aber ist der Staat zumindest finanziell auf seine Kosten gekommen? Der Verkauf der enteigneten Güter spülte aufgrund des Überangebots kurzfristig viel weniger Geld in die bayerische Staatskasse, als Montgelas erwartet hatte. Nach einer Untersuchung von Walter Demel brachte die Säkularisation bis 1813 immerhin 20 Mill. Gulden zusätzlich ein. Das dürfte Bayern bis zum Ende der napoleonischen Epoche gerade so vor dem Staatsbankrott bewahrt haben. Für Montgelas war aber sicherlich entscheidender, dass es mit der Säkularisation gelang, den Prälatenstand zu eliminieren. Und es sollte anschließend tatsächlich nicht mehr lange dauern, bis das Ende der Ständeverfassung insgesamt gekommen war.

Bild: Wikimedia Commons, Public Domain

Auf diesem Gemälde von Friedrich Dürck sieht man Bayerns erste Königin, Karoline Friedrike Wilhelmine, die aus Baden stammende Ehefrau von König Max I. Joseph. Für sie fand am 12. Mai 1799 der erste evangelische Gottesdienst in München statt, in einem Saal des Nymphenburger Schlosses.

III.

Aber es gab noch eine weitere tiefgreifende Veränderung hinsichtlich der Kirche und der Gläubigen in Bayern. Zur Zeit der Thronbesteigung des Kurfürsten Karl Theodor 1777 in München, als das Kurfürstentum Pfalz-Baiern entstand, waren in dessen gemischtkonfessionellen Gebieten, also in den Herzogtümern Jülich und Berg sowie in der Kurpfalz, die im Westfälischen Frieden anerkannten drei christlichen Konfessionen der Katholiken, der Lutheraner und der Reformierten längst gleichberechtigt. Anders sah es im Kurfürstentum Bayern aus, also in Oberbayern, Niederbayern und in der Oberpfalz, denn hier herrschte seit der Gegenreformation das Prinzip der (fast) ausschließlichen Katholizität.

1799, als Max IV. Joseph nachfolgte, gehörten trotz des militärischen Siegeszuges der Franzosen bis weit über den Rhein noch immer einige gemischtkonfessionelle Gebiete zum Herrschaftsgebiet des neuen Herrschers. Daher ließ Montgelas bereits mit dem Religionsedikt von 1803 nicht nur die Toleranz, sondern die Parität der drei anerkannten christlichen Konfessionen im gesamten Kurfürstentum verkünden. Nachdem der bayerische Herrscher 1805 die Seiten gewechselt und sich Napoleon angeschlossen hatte, kamen vermehrt rein evangelische bzw. gemischtkonfessionelle Territorien zu Bayern, so dass die Münchner Regierung hinter das Gebot von Toleranz, Gewissensfreiheit und Gleichberechtigung nicht mehr zurückgehen konnte, wollte man die Integration der protestantischen Neubayern nicht gefährden.

Die Kurie in Rom empfand diese Entwicklung als durchaus bedrohlich. Bereits am 12. Februar 1803 protestierte Papst Pius VII. scharf – wenngleich ohne Erfolg – gegen die bayerischen Maßnahmen. Und doch strebten beide Seiten, der Staat und die Kurie, danach, ihr nach Mediatisierungen und Säkularisation zutiefst zerrüttetes Verhältnis auf eine neue tragfähige Grundlage zu stellen. Das sollte nach langen Verhandlungen und trotz bis zuletzt ungeklärter Probleme schließlich 1817, mit der Unterzeichnung des Konkordats, weitgehend gelingen.

Doch kommen wir zurück zur 1803 in Bayern eingeführten Parität der drei christlichen Konfessionen: Noch vor der bayerischen Inbesitznahme der größtenteils reformierten linksrheinischen Pfalz rund um Speyer im Jahr 1816 zählte man 1815 im Königreich Bayern bei circa 3,16 Millionen Einwohnern 750.000 Lutheraner und Reformierte. Sie machten somit ungefähr ein Viertel aller bayerischen Untertanen aus. Diese 750.000 evangelischen Untertanen waren in 774 Pfarreien organisiert und wurden von 911 Geistlichen betreut. Sie alle durfte München aus eigenem Interesse nicht als Untertanen zweiter Klasse behandeln.

Doch schon Jahre früher war ein veränderter Umgang mit Nicht-Katholiken in Bayern notwendig geworden, weil die Kurfürstin – Karoline Friederike Wilhelmine von Baden –, die 1799 mit Max IV. Joseph in München einzog, Protestantin war. Mit ihr kam ihr eigener Geistlicher, Kabinettsprediger Dr. Ludwig Friedrich Schmidt, in die bayerische Haupt- und Residenzstadt. Seine Gottesdienste hielt er anfänglich im Nymphenburger Schloss, einerseits in Ermangelung einer evangelischen Kirche, andererseits aus Rücksichtnahme auf die immer noch fast ausschließlich katholischen Bewohner Münchens. Am kurfürstlichen Hof bildete sich daraufhin rasch eine eigene, noch inoffizielle kleine protestantische Gemeinde. Denn Max Joseph, der aus dem Herzogtum Pfalz-Zweibrücken stammte, brachte auch protestantische Beamte mit; dazu kamen noch Hofdamen und Bedienstete der Kurfürstin sowie diverse Flüchtlinge, die vor den französischen Revolutionstruppen geflohen waren.

Sowohl der Kurfürst als auch Minister Montgelas waren entschlossen, den neuen evangelischen Untertanen dieselben Rechte einzuräumen wie den alteingesessenen katholischen. Daher wurde nur ein Jahr nach Max Josephs Übernahme der bayerischen Kurfürstenwürde im Jahr 1800 verfügt, dass Protestanten von nun an beim Kauf von Landgütern in Bayern genauso zu behandeln seien wie Katholiken. Nicht immer gelang die Ansiedlung neuer evangelischer Untertanen reibungslos: 1801 musste Max IV. Joseph persönlich und gegen den Widerstand des Münchner Magistrats und der Landschaft dezidiert anordnen, dass dem evangelischen aus der Pfalz, genauer aus Mannheim stammenden Weinwirt Johann Balthasar Michel die Münchner Bürgerrechte verliehen wurden. In derartigen Fällen spielten aber häufig weniger konfessionelle als vielmehr wirtschaftliche Bedenken, hier auf Seiten des Münchner Magistrats, eine Rolle. Ähnliche Fälle ereigneten sich, unter umgekehrten Vorzeichen, auch in neubayerischen protestantischen Städten, etwa in Nürnberg, wenn sich vermehrt Katholiken ansiedeln wollten.

Deutlich an Brisanz gewann einerseits die Frage des Umgangs mit den protestantischen Untertanen und anderer-

seits das Problem einer einheitlich organisierten bayerischen evangelischen Landeskirche, nachdem im Zuge der Napoleonischen Kriege und der daraus resultierenden Gebietsveränderungen – wie bereits erwähnt – weitere gemischtkonfessionelle bzw. rein evangelische Territorien an Bayern gelangt waren. Damit ergibt sich endgültig die Frage, welche Maßnahmen der bayerische Staat ergriff, um die neuen evangelischen Untertanen in Bayern zu integrieren.

Den Anfang machte das schon angesprochene Religionsedikt vom 10. Januar 1803. Mit diesem Edikt wurde die Religionsfreiheit für die Mitglieder der drei christlichen Konfessionen, der Katholiken, der Lutheraner und der Reformierten, in Bayern festgeschrieben. Darüber hinaus herrschte von nun an Parität, es durfte also niemand mehr wegen seiner Zugehörigkeit zu einer dieser drei christlichen Konfessionen bevorzugt oder benachteiligt werden. Auf diese Weise erreichte man die volle bürgerliche Gleichberechtigung aller Untertanen, so dass – um nur ein Beispiel zu nennen – nun auch die höchsten Beamtenposten im Staat unabhängig von der Konfession der einzelnen Bewerber zu besetzen waren. Außerdem gewährte das Religionsedikt von 1803 den evangelischen Gläubigen in Altbayern wie den katholischen Gläubigen in vormals rein protestantischen Territorien das Recht, eigene Kirchengemeinden zu bilden.

Maximilian von Montgelas sah sich angesichts des Anfalls der vielen protestantischen Territorien seit 1802/1803 freilich noch mit einem anderen Problem konfrontiert. Denn zwischenzeitlich sollte es in Bayern aufgrund der Mediatisierung von Lindau und Nürnberg, von Ansbach und Bayreuth, von Nördlingen und Rothenburg usw. über 90 verschiedene evangelische Kirchen geben. Jedes einzelne dieser evangelischen Territorien hatte zuvor seine eigene evangelische Landeskirche ausgestaltet. Besagte Landeskirchen unterschieden sich voneinander hinsichtlich des Bekenntnisses, des Ritus und der Kirchenorganisation; es gab unterschiedliche Gesangs- und Gebetbücher, unterschiedliche Katechismen usw. Doch das Ziel stand fest: eine einheitliche, der staatlichen Münchner Oberaufsicht unterworfene evangelische gesamt-bayerische Landeskirche.

1808 war es soweit: An der Spitze der neuen evangelischen Landeskirche des Königreichs Bayern stand der katholische bayerische König als *Summepiskopus*, als oberster Bischof. Außerdem wurde eine oberste Kirchenleitungsbehörde ins Leben gerufen. Im Ministerium des Innern wurde eine „Sektion in kirchlichen Angelegenheiten" gebildet, die die staatlichen Kirchenhoheitsrechte sowohl über die katholische als auch über die evangelische Kirche ausübte. Ein Jahr später, 1809, wurde den evangelischen Kirchengemeinden der Status eigener öffentlich-rechtlicher Korporationen verliehen – bisher waren sie den politischen Gemeinden untergeordnet gewesen.

Nach dem Ende der napoleonischen Ära und den Befreiungskriegen und nachdem 1816 die Pfalz an Bayern angegliedert worden war, schlossen sich im Jahre 1818 in der Pfalz, im sogenannten linksrheinischen Bayern, die lutherische und die reformierte Kirche zu einer Kirchen-Union zusammen. Im rechtsrheinischen Bayern wurde eine derartige Union als unnötig angesehen, denn hier gab es lediglich 9 reformierte Gemeinden, die (bis 1853) von der lutherischen Kirchenorganisation mitverwaltet wurden. 1817 wurde die bisherige gemeinsame Kirchensektion für die katholische und die protestantische Kirche innerhalb des Innenministeriums aufgelöst, das Ministerium selbst übte jetzt direkt die Aufsicht über die Kirchen aus. Das seit 1817 sogenannte Oberkonsistorium der evangelischen Kirche unterstellte man 1818 der Leitung eines Präsidenten evangelischer Konfession, dem fünf Oberkonsistorialräte zugordnet waren. Diese neue Behörde empfing jedoch weiterhin ihre „Aufträge und Befehle" vom zuständigen Ministerium.

Damit man sich abschließend besser vorstellen kann, wie sich die Integration protestantischer Neubayern allmählich vollzog, sei zuletzt noch eine Episode aus den ersten Monaten nach der Thronbesteigung Max IV. Josephs geschildert. Es war schon die Rede davon gewesen, dass mit Kurfürstin Karoline eine Protestantin nach München gekommen war. Max Joseph, der im pfälzischen Zweibrücken in einem gemischtkonfessionellen Territorium aufgewachsen war, verschwendete keinen Gedanken daran, seiner Gemahlin die Konversion zum katholischen Glauben nahezulegen. Vielmehr hatte er seiner Gattin im Ehevertrag das „Privatexercitium ihrer Religion", eine größere Anzahl evangelischer Hofdamen und einen evangelischen Prediger und Beichtvater ausdrücklich zugesichert. Dieser besagter Dr. Schmidt hatte sich vor seiner Übersiedlung nach München im pfälzischen Birkenfeld das dortige Gotteshaus mit dem katholischen Priester teilen müssen. Schmidts offensichtlich friedfertiger Charakter hatte dies krisenfrei möglich gemacht, was ihn wiederum in Montgelas' Augen ganz besonders für den Posten des Beichtvaters der Kurfürstin empfahl.

Am 12. Mai 1799 hielt Schmidt den ersten evangelischen Gottesdienst in München und zwar in einem Saal des Nymphenburger Schlosses. Teilnehmer waren damals lediglich die Kurfürstin sowie – ausdrücklich nur als Gäste – etwa 150 Hofbedienstete. Auf diese Weise sollte der Eindruck vermieden werden, als gäbe es bereits eine institutionalisierte evangelische Gemeinde in München. Auch diese heikle Aufgabe scheint der neue Hofprediger glänzend bewältigt zu haben, was schließlich dazu führte, dass nach kurzer Zeit neugierige katholische Münchner in Scharen zu Schmidts Predigten strömten. Der zu dieser Zeit noch in Freising residierende Fürstbischof – erst die Mediatisierung der Hochstifte von 1802/1803 sollte ja dafür sorgen, dass die bisherigen Fürstbischöfe resignierten –, hat diese Neugier Münchner Bürger mit unübersehbarer Skepsis zur Kenntnis genommen, ohne jedoch in irgendeiner Weise einschreiten zu können. Und seit dem Religionsedikt von 1803 gehörte der Protestantismus schließlich unwiderruflich zu Bayern – das Konkordat von 1817 konnte daran nichts mehr ändern. Auch dies gilt es zu berücksichtigen, wenn man von der Wende vom Alten zum Neuen Bayern spricht. ■

Seit dem Religionsedikt von 1803 gehörte der Protestantismus schließlich unwiderruflich zu Bayern – das Konkordat von 1817 konnte daran nichts mehr ändern. Auch dies gilt es zu berücksichtigen, wenn man von der Wende vom Alten zum Neuen Bayern spricht.

Ein ungeliebtes Kind?

Bayern, der Heilige Stuhl und das Konkordat von 1817

von Jörg Zedler

„Will der päbstliche Hof […] nicht nachgeben“ – schreibt der bayerische Außenminister Aloys von Rechberg im Juli 1817, als ihm sein römischer Gesandter das von ihm soeben ausgehandelte und paraphierte Konkordat zur Ratifizierung zugesandt hatte –, „so ziehe ich keine Übereinkunft einem die Rechte der Krone und der deutschen Kirche angreifenden, veraltete und überwundene Mißbräuche wieder gebährenden Konkordate weit vor.“ Der Staatskirchenvertrag, München drohte ihn platzen zu lassen, bevor er überhaupt ins Leben getreten war.

Wenn man das Ergebnis an der Isar so nachteilig beurteilte, dann musste die Zufriedenheit am Tiber ja umso größer gewesen sein, sollte man meinen; doch weit gefehlt. Ein Zitat, das fast exakt ein Jahrhundert nach demjenigen Rechbergs datiert, lässt gleichfalls Unbehagen erkennen. Es stammt aus der 109-seitigen Instruktion für Giuseppe Aversa, der 1916 als neuer Nuntius nach Bayern entsandt wurde. In dieser, die Leitplanken päpstlicher Politik festlegenden Handlungsanweisung, wird auf das unverändert in Kraft befindliche Konkordat von 1817 Bezug genommen und festgestellt, dass Staat und Kirche grundsätzlich gut miteinander auskämen („Lo Stato e la Chiesa in Baviera andrebbero perfettamente d’accordo e gli interessi dei cattolici sarebbero intieramente garantiti…“). Gleichwohl wird kaum verhohlene Kritik geübt, weil die Regierung die Vereinbarungen nicht gewissenhaft einhalte („… se, come fa il potere ecclesiastico, anche il civile osservasse coscienziosamente i patti, sanzionati nel Concordato del 1817“). Daher wird Aversa ermahnt, nach Kriegsende auf eine Verbesserung der Zustände zu drängen.

Es sind diese beiden Zitate, die manches verbindet, manches trennt: Trennend ist zunächst einmal der Umstand, dass Rom mit dem Konkordat an sich zufrieden schien, nicht indes mit der Art, wie es vollzogen wurde, das heißt, wie es in der Praxis gehandhabt wurde. Die bayerische Äußerung legt hingegen nahe, dass man mit dem Vertrag an sich unzufrieden war. So oder so: Glücklich war keiner der beiden mit dem, was da 1817 entstanden war. Es drängt sich mithin die Frage auf, wieso es die Vertragspartner überhaupt abgeschlossen hatten und wieso sie über ein Jahrhundert daran festhielten. Zum Verständnis dieses Umstands gilt es, zunächst einen kursorischen Blick auf die jeweiligen Ausgangssituationen zu werfen.

Die Frage nach der Notwendigkeit: die Ausgangsbasis der Konkordatsverhandlungen

Der kirchlichen Herrschaft an sich und dem päpstlichen Primatsanspruch im Besonderen hatten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Aufklärung, Febronianismus und Josephinismus arg zugesetzt; Kaiser Joseph II. von Österreich hing aufklärerischen Idealen bekanntlich besonders stark an. Etwas vereinfacht gesprochen handelt es sich beim Josephinismus um die Unterordnung aller politisch-gesellschaftlichen Angelegenheiten unter staatliche Interessen, was kirchenpolitische Fragen einschloss. Der Papst reagierte auf die veränderte Lage in Österreich unter anderem, indem er 1785 in München eine Nuntiatur einrichtete. Sie sollte ein Gegengewicht zu den Habsburgischen Landen darstellen und zugleich die immer selbstständiger agierenden deutschen Bischöfe kontrollieren.

Prof. Dr. Jörg Zedler, Professur für Neuere und Neueste Geschichte (Vertretung), LMU München

Der Streit zwischen Rom und den führenden Klerikern des Reichs eskalierte, als die Bischöfe 1786 die Emser Punktation verabschiedeten, in der sie forderten, alle päpstlichen Bullen ihrer Genehmigung zu unterstellen, bevor sie Gültigkeit erlangten.

Deren Unmut war umso größer, als sie sich gegenüber Rom gerade Freiräume zu schaffen versuchten. Die mächtigen Fürst(Erz-)Bischöfe von Köln, Trier, Mainz und Salzburg protestierten vehement gegen die Einrichtung der Nuntiatur. Der Streit zwischen Rom und den führenden Klerikern des Reichs eskalierte, als die Bischöfe 1786 die Emser Punktation verabschiedeten, in der sie forderten, alle päpstlichen Bullen ihrer Genehmigung zu unterstellen, bevor sie Gültigkeit erlangten. Bei Pius VI. stieß der Vorstoß auf wenig Gegenliebe, er ließ eine offizielle Ablehnung veröffentlichen.

Schon diese wenigen Striche zeigen, dass es im 18. Jahrhundert eine massive Auseinandersetzung zwischen Rom, der Reichskirche sowie aufklärerischen Strömungen gab, die seit der zweiten Jahrhunderthälfte auch die Politik der Fürsten erfasst und geprägt hatte. Doch das alles war nichts gegen die Erschütterungen des Staat-Kirche-Verhältnisses im Zuge der Französischen Revolution. Insbesondere den Gedanken von Frei-

heit und Gleichheit greift Pius VI. in seinem Breve *Quod Aliquantum* vom 10. März 1791 an, spricht von einer nicht zu übertreffenden Narretei, derartiges zu dekretieren („Ma quale stoltezza maggiore può immaginarsi quanto ritenere tutti gli uomini uguali e liberi").

Freilich war die Abneigung zwischen Pontifex und den Revolutionären keineswegs einseitig; letztere hatten gerade die konkordatäre Regelung von 1516 gestürzt, wonach jeder französische Monarch katholisch sein musste. Der Katholizismus als Staatsreligion war abgeschafft, an die Stelle Gottes trat die Vernunft, ihr neugeschaffenes Glaubensbekenntnis begann mit den Worten: „Ich glaube an die französische Republik." Später wurden hunderte Priester von den Revolutionären gelyncht, woraufhin der Papst die europäischen Mächte zum Kampf gegen das Land der so bezeichneten *prima figlia* aufrief.

Der Waffengang setzte 1792 ein und hielt Europa mehr als zwei Jahrzehnte in Atem. Pius schloss sich den antirevolutionären Mächten an und zahlte den Preis, als diese Niederlage um Niederlage gegen französische Truppen erlitten. Im Italienfeldzug von 1796 verlor der Kirchenstaat seine oberitalienischen Besitzungen, aus denen sich 1797 die Cisalpinische Republik bildete, die letztlich ein Satellit Paris' war. Überdies hatte die Grande Nation dem Papst 31 Millionen Livre Kriegskontributionen auferlegt, die der wegen chronisch leerer Kassen nicht zahlen konnte und die sich Frankreich stattdessen kurzerhand in Form wertvoller Kunstgüter holte.

Die Situation im neuen bayerischen Staat war keineswegs gefestigt. Was, wenn Ansichten und Ziele von Papst und bayerischer Kirche nicht mit denen der Regierung übereinstimmten? Was, wenn der Papst dem König widersprach, die Oberhirten aber dem Pontifex anhingen? War dann nicht die gesellschaftliche Ruhe, gar die Ordnung bedroht?

1798 wurde Rom eingenommen und die Römische Republik ausgerufen. Den Papst setzten die Besatzer ab und verbannten ihn, zunächst nach Siena, später nach Florenz, 1799 brachten sie ihn nach Frankreich. Den Wunsch des Schwerkranken, in der Ewigen Stadt sterben zu dürfen, verwehrte man ihm. „Sterben können Sie überall", soll Napoleon gesagt haben. Im Sommer 1799 tat er es. Es war dasselbe Jahr, in dem die Französische Republik ihre Handlungshoheit verlor, nachdem eben erwähnter Napoleon mit dem Staatsstreich vom 18. Brumaire die Macht an sich gerissen hatte.

In Venedig war derweil Luigi Barnaba Chiaramonti zu Pius VII. gewählt worden, der – anders als sein Vorgänger – auf Verhandlungen mit Paris setzte. So kam es zum französischen Konkordat von 1801, das der Kirche freilich zahlreiche Zugeständnisse abnötigte, Rom aber auch die Absetzung der gallikanischen (d. h. der revolutionstreuen konstitutionellen) Bischöfe und die Wiederherstellung des Kirchenstaates bescherte. Gleichwohl hatte das Papsttum weitere Demütigungen zu verkraften: Zu seiner Krönung 1804 zwang Napoleon den Papst nach Paris, speiste ihn aber mit einer Statistenrolle ab, indem er sich selbst zum Kaiser krönte statt es dem Pontifex zu überlassen; die Cisalpinische Republik wurde 1805 zum Königreich Italien erhoben, die päpstlichen Besitzungen blieben einstweilen weiter verloren; 1809 wurde der Papst erneut verhaftet und 1812 nach Frankreich verschleppt.

Der Kirchenstaat war zu diesem Zeitpunkt schon Teil Frankreichs geworden, um, wie es in dem Dekret heißt, der „missbräuchlichen Verbindung von geistlicher und weltlicher Macht" ein Ende zu setzen. Erst 1814, nach der Abdankung des Diktators, zog Pius wieder in Rom ein, 1815 erhielt er den Kirchenstaat zurück. Dass dies auf der Grundlage des Wiener Kongresses erfolgte, zeigte freilich nur abermals, dass äußere Mächte über sein Schicksal bestimmten. Die Kurie befand sich mithin in einer schwierigen Situation, als sie 1806 Gespräche mit dem soeben zum Königreich avancierten Bayern über den Abschluss eines Staatskirchenvertrages aufnahm.

Doch auch dessen Position war alles andere als gefestigt. Das Alte Reich war unter dem Ansturm napoleonischer Truppen zerfallen, der Reichsdeputationshauptschluss hatte Tabula rasa auf der politischen Landkarte gemacht und die Anzahl der Reichsterritorien von über 300 auf 34 reduziert. Auch und vor allem geistliche Herrschaften waren diesem Prozess zum Opfer gefallen, so dass die Fürstbischöfe ihre bisherige weltliche Herrschaft eingebüßt hat-

Bild: Wikimedia Commons, Public Domain

Den wesentlichen Grund, warum König Maximilian I. (hier zu sehen auf einem Gemälde von Joseph Stieler aus dem Jahr 1823) das Konkordat von 1817 trotz schwerer Bedenken unterzeichnete, ist darin zu sehen haben, dass er nie plante, es buchstabengetreu umzusetzen.

ten. Reichtum, Macht, weltliches Territorium waren damit verloren. Ohne Geld und Gebiet aber war das episkopale Amt nicht mehr sonderlich attraktiv für den Hochadel, der es bis dato häufig innehatte. Die alte Reichskirche mit ihren gleichermaßen potenten wie machtbewussten Fürstbischöfen war damit Geschichte, an ihre Stelle traten Oberhirten aus dem Bürgertum, gar von bäuerlicher Herkunft.

Aus Sicht des Staates bestand bei diesen Aufsteigern die Gefahr, dass sie den Bezugspunkt weniger in Staat oder König sahen als vielmehr im Papst. Was aber, wenn dessen Ansichten und Ziele nicht mit denen der Regierung übereinstimmten? Was, wenn der Papst dem König widersprach, die Oberhirten aber dem Pontifex anhingen? War dann nicht die gesellschaftliche Ruhe, gar die Ordnung bedroht? Immerhin gilt es in Rechnung zu stellen, dass die Bischöfe im 19. Jahrhundert so etwas wie *opinion-leader*

waren, deren Loyalität und Kooperation für den Staat wichtig war.

Bevor die bayerische Kirchengesetzgebung, die als Reaktion hierauf zu verstehen ist, dargestellt wird, seien zunächst noch knapp zwei andere relevante Faktoren erwähnt. Der Reichsdeputationshauptschluss, die napoleonischen Kriege und der Wiener Kongress hatten 1815 ein völlig anderes Land hervorgebracht als jenes, das die Zeitgenossen von 1799 kannten. Durch kluge Bündnispolitik war es Bayern gelungen, das eigene Territorium nicht nur zu arrondieren, sondern um rund ein Viertel zu vergrößern. Die Bevölkerungszahl hatte sich zwischen 1799 und den 1820er Jahren nahezu verdoppelt. Unter diesen Neubayern waren erstmals seit knapp 300 Jahren wieder Protestanten, ziemlich genau ein Viertel aller Einwohner. Dem standen zwar immer noch Dreiviertel Katholiken gegenüber, gleichwohl war der evangelische Bevölkerungsanteil so groß, dass seine Interessen berücksichtigt werden mussten.

Eine rein katholische Politik, wie Bayern sie jahrhundertelang betrieben hatte, war unmöglich, wollte man nicht Proteste, Aufruhr und soziale Unruhen riskieren. Und selbst eine Benachteiligung der Protestanten hätte eine solche Unzufriedenheit nach sich gezogen, die die staatspolitische Integration gefährdet hätte, waren jene doch ausschließlich in den jüngst hinzugekommenen und erst in den Staat zu integrierenden Territorien Schwaben, der Pfalz und Franken beheimatet. Und deren Bewohner hatten sich zu nennenswerten Teilen ohnehin nur *nolens volens* unter wittelsbachische Herrschaft nehmen lassen. Politische Rücksichtnahme auf die evangelische Bevölkerung war mithin umso gebotener, wollte der Monarch nicht gesellschaftliche, soziale und damit politische Verwerfungen riskieren, die die Existenz des jungen Königreichs bedrohen hätten können.

Der allmächtige bayerische Minister Maximilian von Montgelas hatte hieraus frühzeitig den Schluss gezogen, eine neue Religionspolitik betreiben zu müssen, eine, die auf die Gleichbehandlung von römisch-katholischem, lutherischem und reformiertem Bekenntnis zielte. So hatte er 1801 ein Toleranzedikt zur Gleichstellung der christlichen Konfessionen erlassen und damit das Ende der ausschließlichen Katholizität Bayerns besiegelt. Zwei Jahre später, 1803, folgte ein erstes entsprechendes Religionsedikt.

Einen vorläufigen Höhepunkt der Verrechtlichung von Toleranz und Gleichheit bildete dann das Edikt vom 14. Juni 1809. Es legte unter anderem fest, dass die Gerichtshoheit über die Kleriker, die Verwaltung kirchlichen Vermögens sowie die Aufsicht über den persönlichen und postalischen Verkehr der Bischöfe mit Rom beim Staat lag, dass dieser ein Aufsichtsrecht über die Priesterseminare innehatte, vor allem aber, dass der König die Bischöfe ernennen und keine kirchliche Bestimmung ergehen durfte, die nicht die Zustimmung des Monarchen hatte (königliches Plazet). Unschwer ist hierin jener umfassende staatliche Regelungsanspruch zu erkennen, wie ihn zuvor Joseph II. in Österreich verfolgt hatte. Das bezog sich nicht nur auf die Kirche, aber eben auch auf sie. Dieser weitreichende staatliche Zugriff auf kirchliche Belange ist mit dem Terminus ‚bayerisches Staatskirchentum' gemeint.

Bild: Wikimedia Commons, Public Domain

Nur Wochen nach dem Wiener Kongress akkreditierte Bayern seinen Gesandten Casimir von Häffelin am Heiligen Stuhl, ließ ihm für die Verhandlungen ab 1816 immer wieder Instruktionen zukommen, die dieser sehr frei auslegte, die Verhandlungen aber erfolgreich abschloss.

Dass es pontifikales Ziel sein musste, diesen Zugriff zu lockern und die kirchliche Autonomie zu stärken, liegt auf der Hand. Und wenn die Kurie nicht die Peitsche herausholen wollte – was zwischenzeitlich immer wieder einmal ventiliert wurde, etwa wenn der Papst 1804 eine Verdammungsbulle gegen Bayern schleudern wollte –, musste sie verhandeln.

Ein langwieriges Unterfangen: der Verhandlungsverlauf

Einen ersten Vertragsentwurf hatte Bayern schon 1802 ausgearbeitet. Allerdings beinhaltete dieser Text weitreichende staatliche Hoheitsrechte, etwa das Recht auf Bischofsernennungen. Außerdem triefte er vor aufklärerischem Denken, forderte die Reduktion von Feiertagen und die Beibehaltung der Toleranzgesetzgebung. Bedenkt man die zur selben Zeit erfolgenden Klosteraufhebungen sowie den Umstand, dass Bayern dem päpstlichen Nuntius seit 1800 das Agrément verweigerte, kann es kaum verwundern, dass der Entwurf versandete. Konkrete Verhandlungen wurden dann erst 1806 aufgenommen, nachdem das Reich zerfallen und Bayern zum selbständigen Staat geworden war. Verhandlungsort war Regensburg, doch die Erfolgsaussichten waren gering. Während nämlich Bayern weiterhin seine staatskirchlichen Ziele verfolgte, verlangte der Heilige Stuhl nicht weniger als die Wiedereinführung des Katholizismus als alleiniger Staatsreligion, also die Rücknahme aller auf Toleranz und Parität zielenden Gesetze. Es vermag unter diesen Vorzeichen nicht zu überraschen, dass die Gespräche ein Jahr nach ihrer Aufnahme, 1807, abgebrochen und einstweilen auch nicht wieder aufgenommen wurden, nicht zuletzt, weil Napoleon den Kirchenstaat okkupiert und Pius VII. gefangengesetzt hatte.

Eine neue Situation ergab sich erst 1815: Die Jahrzehnte des Kriegs und die immer deplorableren kirchlichen Zustände – in Bayern waren die Bischofsstühle von Augsburg, Speyer, Bamberg, Würzburg und (München-)Freising verwaist, um von ungezählten unbe-

Eine neue Situation für Verhandlungen ergab sich erst 1815: Die Jahrzehnte des Kriegs und die immer deplorableren kirchlichen Zustände – in Bayern waren die Bischofsstühle von Augsburg, Speyer, Bamberg, Würzburg und (München-)Freising verwaist,– hatten bei den Beteiligten das Bewusstsein für Rolle und Notwendigkeit der Religion geschärft.

setzten Pfarrstellen zu schweigen – hatten bei den Beteiligten das Bewusstsein für Rolle und Notwendigkeit der Religion geschärft. Der Pontifex war wieder in Rom und der Wiener Kongress hatte keine reichseinheitliche Kirchenorganisation gebracht; die Mitglieder des ins Leben tretenden Deutschen Bundes konnten ihre Angelegenheiten also einzelnen regeln. In Bayern galten damit die Regelungen von 1809 weiter, Regelungen, die Rom unverändert revidieren wollte. Aber auch München lag an der Klärung kirchenpolitischer Fragen. Nur Wochen nach dem Wiener Kongress akkreditierte es seinen (zwischenzeitlich aus Rom abgereisten) Gesandten Casimir von Häffelin neuerlich am Heiligen Stuhl, 1816 vereinbarten beide Seiten, die Konkordatsverhandlungen wieder aufzunehmen.

Eine erste Instruktion erhielt der Gesandte unter dem 16. August 1816. Darin forderte Montgelas vor allem die Errichtung einer Landeskirche, d. h. die Deckungsgleichheit der staatlichen Grenzen mit denen der Bistümer. Ein Erzbischof sollte in Freising residieren und sieben Suffragane unter sich haben: Augsburg, Bamberg, Eichstätt, Speyer, Regensburg, Passau und Würzburg. Ihre materielle Absicherung (Dotation) sollten die Bistümer aus unveräußerlichen Gütern bzw. Rentenerträgen erhalten. Die Bischöfe, die Domkapitel (samt ihren Dignitären) sowie die Direktoren der Priesterseminare sollten vom König ernannt werden und hätten einen staatsbürgerlichen Treueeid abzulegen. Das Disziplinarrecht gestand man hingegen den Bischöfen zu, verbat sich aber die Anrufung einer auswärtigen Jurisdiktionsgewalt. Das Recht, neue Pfarrer vorzuschlagen (Präsentationsrecht) behielt man ebenso dem König vor wie dasjenige des Plazets, also das Recht, kirchliche Erlasse abzusegnen, bevor sie Rechtskraft erlangten.

Dass Rom sich hierauf nicht einließ, liegt nahe. Eine wichtige Gegenforderung betraf die Diözesaneinteilung; so wurde Bamberg als zweiter Metropolitansitz ins Spiel gebracht, außerdem sollte Kempten Bischofssitz werden. Schien hier eine Einigung möglich, waren aus staatlicher Sicht schon kritischer die Forderungen nach bischöflichen Zensur- und Schulaufsichtsrechten sowie nach Restituierung der Klöster. Noch schwieriger war die Ablehnung eines dauerhaften Nominationsrechts für Bischöfe, während die Zurückweisung des Plazets sowie die Forderung nach Rücknahme aller Toleranz- und Paritätsgesetze – faktisch also die Wiedereinführung des ausschließlichen Katholizismus – gänzlich unannehmbar waren. Dies aber war auf römischer Seite das *ceterum censeo*, wie es auf bayerischer das Festhalten an Paritätsgesetzgebung, landeskirchlichem Zuschnitt und Nominationsrecht war.

Wer weiß, ob die Verhandlungen nicht völlig festgefahren gewesen wären, hätte sie nicht ein wichtiges innenpolitisches Ereignis wieder in Schwung gebracht. Am 2. Februar 1817 nämlich wurde der lange allmächtige Montgelas gestürzt. An seine Stelle als Minister für Kirchenangelegenheiten trat Karl Friedrich von Thürheim, der Häffelin schon am 9. Februar eine neue Instruktion ausstellte, die weit weniger energisch war als ihre Vorläufer. Zwar bestand auch er auf dem vollumfänglichen königlichen Nominationsrecht und wies die kurialen Ansprüche auf Wiedererrichtung von Klöstern sowie auf ein bischöfliches Zensur- und Schulaufsichtsrecht, die Rücknahme der Toleranzgesetzgebung und den Verzicht auf das königliche Plazet zurück. Allerdings zeigte er sich in Fragen der Diözesaneinteilung und der Dotationen kulanter, in Teilen auch hinsichtlich der Besetzungsrechte von Pfarrstellen. Thürheims Wille, möglichst rasch zu einem Abschluss zu kommen, war unübersehbar und musste an der Kurie den Eindruck einer deutlichen, wenn nicht radikalen Kurskorrektur hervorrufen.

Dennoch blieben die erwähnten Fragen strittig, so dass die Verhandlungen auch unter dem neuen Minister mehrmals zu scheitern drohten. Als den Gesandten aber am 13. Mai 1817 neben einer weiteren Anweisung des Innenministers auch eine Notiz des neuen Außenministers Aloys von Rechberg erreichte, in der dieser die Bedeutung des Nominationsrechts unterstrich, hielt Häffelin diese Frage für die ausschlaggebende. Weil er das so auch an die Kurie weitergab und Kardinalstaatssekretär Ercole Consalvi daraufhin in diesem Punkt nachgab, unterzeichnete Häffelin am 5. Juni 1817 das Konkordat und übersandte es zur (innerhalb von 40 Tagen zu erfolgenden) Ratifizierung nach München. Während Innenminister Thürheim kaum Anstoß an dem Verhandlungsergebnis nahm, waren vor allem Justiz- und Finanzminister schockiert, erklärten das Ergebnis für unannehmbar und ihren Gesandten kurzerhand für verrückt. Der Grund ihrer heftigen Reaktion liegt auf der Hand: Während nämlich das landesherrliche Plazet zu kirchlichen Erlassen sowie das Nominationsrecht für die Kanoniker fehlten, fand sich das Prinzip der ausschließlichen Katholizität im Text, bezeichnenderweise als Artikel 1, ebenso die Freiheit der Bischöfe.

An die Stelle Montgelas' als Minister für Kirchenangelegenheiten trat 1817 Karl Friedrich von Thürheim, der Häffelin schon am 9. Februar eine neue Instruktion ausstellte, die weit weniger energisch war als ihre Vorläufer.

Die daraufhin im Münchner Kabinett ausbrechenden, zum Teil heftigen Diskussionen über das Ergebnis sind hier nicht *en detail* nachzuzeichnen; zwischenzeitlich ventilierte man sogar, den Vertrag gar nicht zu ratifizieren und lieber in einem konkordatslosen Zustand zu verharren. Schließlich aber beschloss der Ministerrat, die Ratifizierung zu verschieben, eine neue

Instruktion nach Rom zu schicken und mit dem Bruder des Außenministers, dem Regensburger Domherrn Franz Xaver von Rechberg, gleich einen Sondergesandten hinterher. Die Bestürzung am Vatikan ist leicht vorstellbar. Die Verhandlungen, die ja bis 1802/06 zurückreichten, waren kaum abgeschlossen, da wollte München das Paket schon wieder aufschnüren. So beschränkten sich die nachträglichen Veränderungen auf einige kosmetische Aspekte. Letztlich begriff man in München, dass mehr nicht herauszuholen war und entschloss sich zur Ratifizierung. Sie erfolgte am 24. Oktober 1817.

Konflikt und Kalkül: Motive für den Konkordatsabschluss

Fragt man danach, warum die beiden Akteure den völkerrechtlichen Vertrag absegneten und in Kraft setzten, liegt die Antwort für Rom auf der Hand:

> Die bayerische Regierung beschränkte sich bei den gewünschten nachträglichen Veränderungen auf einige kosmetische Aspekte. Man hatte in München begriffen, dass beim Konkordat in Rom mehr nicht herauszuholen war und entschloss sich zur Ratifizierung.

Viele seiner Ziele waren erreicht, die Bischöfe genossen volle Freiheit, sie hatten überdies die Klerusausbildung in ihren Händen; Klöster, die für Seelsorge, Unterricht und Krankenpflege vorgesehen waren, wurden restituiert; der Staat hatte sich zur Übernahme erheblicher Finanzlasten verpflichtet und der Katholizismus war wieder zur ausschließlichen Konfession avanciert.

Komplexer ist die bayerische Motivlage, wenngleich auch der Staat von dem Vertrag profitierte, allem voran in Form der endlich realisierten Landeskirche. Zwar gab es mit München und Bamberg zwei Metropolitansitze, aber fortan deckten sich doch die Staatsgrenzen mit denen der Diözesen. Das war deshalb so wichtig, weil es die Einflussnahme auswärtiger Bischöfe auf bayerische Untertanen abwehrte.

Überdies gewährte das Konkordat dem König das Nominationsrecht für bayerische Erzbischöfe, Bischöfe und weitere Kleriker sowie weitgehende Besetzungsrechte in den Pfarreien: „Kein anderer deutscher Staat besaß im neunzehnten Jahrhundert einen solch ausschlaggebenden Einfluß auf die Besetzung fast aller höheren und vieler niederen kirchlichen Ämter“ (Eberhard Weis). Der Staat sicherte sich damit Einfluss auf den Episkopat, dessen soziale Zusammensetzung und geistige Orientierung. Unverkennbar ist die dahinterstehende Hoffnung, mit entsprechenden Vorauswahlen für eine staatsloyale Schicht an Oberhirten sorgen zu können.

Andererseits waren die zu schluckenden Pillen schon bitter: Dem Vertrag nach war Bayern wieder vollumfänglich katholisch. Das entsprach weder der Realität, noch konnte der Monarch eine Zwangskonversion seiner evangelischen Untertanen auch nur in Erwägung ziehen. Den wesentlichen Grund, warum Maximilian I. Joseph das Konkordat dennoch unterzeichnete, wird man darin zu sehen haben, dass München nie plante, es buchstabengetreu umzusetzen. „Ach, die Regierung soll nur Zugeständnisse machen“, meinte der Münchner Sondergesandte Rechberg und fuhr fort: „Rom ist es bloß um das Prinzip zu thun; in der Praxis gibt es gerne nach.“

Mit anderen Worten: Die bayerische Regierung gab sich überzeugt, die Kurie werde sich mit der Existenz des Vertrages an sich zufriedengeben, bei dessen praktischer Umsetzung aber kulant zeigen. Dies wollte München nutzen, um strittige Fragen einseitig auf dem Weg der Gesetzgebung zu korrigieren. Eine solche Gesetzgebung werde umso leichter fallen, so der Generaldirektor im Innenministerium, Georg Friedrich von Zentner, da „sämmtliche Geistliche nur aus Eingebornen bestehen und von der Regierung dadurch so wie durch ihre Bestellung und durch den Bezug ihrer Einkünfte aus dem Lande abhängig bleiben.“ Es war dies jene Strategie, die der amtierende Außenminister Aloys von Rechberg schon 1806 vorgeschlagen hatte, als er noch bayerischer Unterhändler für die Konkordatsverhandlungen in Regensburg gewesen war. Das Vorbild dieser Politik muss man übrigens nicht lange suchen: Napoleon hatte 1801 nicht anders gehandelt, als er dem Konkordat den Erlass Organischer Edikte folgen ließ, die Teilen von ersterem diametral entgegenstanden.

> Außerdem wurde auch seinerzeit nichts so heiß gegessen, wie es gekocht wurde. Dass Bayern die Protestanten nicht zwangskonvertieren konnte, war der Kurie bewusst. Und das hartnäckig bekämpfte königliche Plazet wurde staatlicherseits nie so restriktiv gehandhabt, wie Rom es befürchtet hatte.

So geschah es nun auch in Bayern: Im Jahr nach dem Konkordat erließ Maximilian I. Joseph ein neues Religionsedikt. Dessen erster Paragraph sicherte jedem Einwohner Bayerns vollkommene Gewissensfreiheit zu. Weil das zwar die evangelische Bevölkerung beruhigte und gesellschaftlichen Unruhen vorbaute, aber den katholischen Klerus auf den Plan rufen musste, wurde auch gleich noch das königliche Plazet wiedereingeführt. Ohne Zustimmung des Monarchen durfte sich mithin kein kirchlicher Würdenträger öffentlich äußern. Natürlich entsprang der Passus der Sorge, die Kirche könnte sich gegen den Staat wenden und die Gläubigen eher dem Bischof als dem Landesherrn folgen. Für den Fall unliebsamer Positionen aber würde der Staat das Pla-

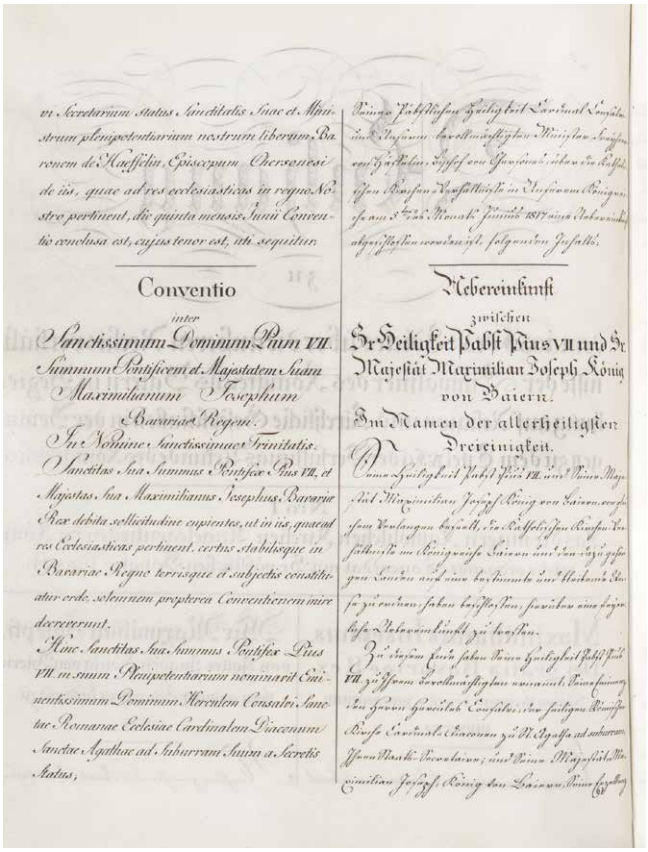
100 Jahre Bayerisches Konkordat im Online-Teil

Die Dokumentation wird im Online-Teil dieses Heftes vertieft. Dort lesen Sie auf den **Seiten 81–86** das Referat von Florian Heinritzi, der die Entstehung des bayerischen Konkordats von 1924 historisch erläutert und die Besonderheiten dieses Konkordats darstellt. ■

zet verweigern, so dass eine Verlautbarung gar nicht erst erfolgen konnte. Dass sich Konkordat und Religionsedikt in beiden Punkten – Parität und Plazet – diametral widersprachen, ist offensichtlich. Bleiben also zwei Fragen, erstens: Was galt denn nun? Und zweitens: Wie gingen die Vertragspartner mit dem Widerspruch um?

Ersteres ist rasch beantwortet. Der König publizierte das Religionsedikt als II. Beilage der Verfassung, das Konkordat hingegen nur als Anhang dieser Beilage. Ein Teil der Forschung leitet daraus den Vorrang des Religionsedikt ab, weil ihm Verfassungsrang zukomme, dem Konkordat hingegen nur einfache Gesetzeskraft. Karl Hausberger, der profundeste Kenner der Materie, zieht das zwar in Zweifel, kommt aber ebenfalls zu dem Schluss, dass die Regierung keinen Zweifel daran ließ, dem Religionsedikt den Vorrang einzuräumen. Ob also de jure oder ‚nur' de facto: Das Konkordat war dem Religionsedikt nachgeordnet, Parität schlug ausschließliche Katholizität und königliches Plazet die bischöfliche Freiheit. Da dieser 1818 geborene Widerspruch bis 1918 keine juristische Lösung fand, führt dies zur zweiten Frage: Warum kündigte Rom den Vertrag nach dem Affront nicht einfach?

Dies kann hier nur noch angedeutet werden, die Gründe liegen in der Vergangenheit ebenso wie in der Zukunft. Mit Vergangenheit ist die eingangs geschilderte politische Lage des Heiligen Stuhls am Beginn des 19. Jahrhunderts gemeint. Dem Papst zerrann seine Macht, überdies waren die kirchlichen Zustände in Deutschland nach dem Ende der alten Reichskirche chaotisch. Das monastische Leben lag brach, Pfarrstellen, ja sogar Bischofsstühle waren verwaist, weil die Frage nach Besetzungsrechten ungeklärt war. Die bis 1803 zuständigen Instanzen gab es oft nicht mehr oder Machtrivalitäten verhinderten einvernehmliche Lösungen.



Convention

inter

Sanctissimum Dominum Pium VII.

Summum Pontificem et Majestatem Suam

Maximilianum Josephum

Bavariae Regem.

Übereinkunft

zwischen

Sr Heiligkeit Pabst Pius VII und Sr

Majestät Maximilian Joseph König

von Baiern.

Im Namen der allerheiligsten

Dreieinigkeit.

Foto: Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Bayerischer Landtag 10295 / bavarikon.de, CC BY-NC-ND 4.0

Der Konkordatstext ist in lateinischer und deutscher Sprache abgefasst. Das Original des Dokuments von 1817 – die Prunkausgabe ist in blauen Samt gebunden – liegt im Bayerischen Hauptstaatsarchiv in München.

Überdies hätte es kein sonderlich gutes Licht auf den Heiligen Stuhl geworfen, das erste von ihm abgeschlossene Konkordat der nachnapoleonischen Zeit umgehend wieder zu kündigen – umso weniger, als Bayern zuvor jahrhundertelang ein verlässlicher Partner gewesen und die 1817 erreichten Zugeständnisse (vor allem die umfangreichen Finanzleistungen) keineswegs geringzuschätzen waren.

Außerdem, und das weist in die Zukunft, wurde auch seinerzeit nichts so heiß gegessen, wie es gekocht wurde. Dass Bayern die Protestanten nicht zwangskonvertieren konnte, war der Kurie bewusst. Und das hartnäckig bekämpfte königliche Plazet wurde staatlicherseits nie so restriktiv gehandhabt, wie Rom es befürchtet hatte. Das war zwar 1818 unklar, aber bereits drei Jahre später ging Maximilian Joseph erkennbar einen Schritt auf seine Kirche zu. In der Tegernseer Erklärung vom September 1821 nämlich erklärte er, der Verfassungseid von Beamten – und das waren ja auch Pfarrer, Bischöfe und Theologieprofessoren – beziehe sich lediglich auf die bürgerlichen Verhältnisse und verpflichte diese zu nichts, was den Grundsätzen der katholischen Kirche zuwiderlaufe. Und das war die große Angst der Kirche gewesen. Die Bedeutung dieser Erklärung liegt freilich nicht darin, dass sie irgendetwas an der verfassungsrechtlichen Situation, an Parität oder Plazet geändert hätte. Sie liegt darin, dass es der König war, der sie abgegeben und dergestalt signalisiert hatte, Ordnung und Wünsche der Kirche zu respektieren.

So ganz freiwillig aber war auch sie nicht, denn zum einen drohte der Papst, katholischen Beamten die Ableistung des Verfassungseids zu untersagen, was unweigerlich gesellschaftspolitische Verwerfungen nach sich gezogen hätte. Zum anderen hatte Rom die Neuzirkumskriptionsbulle noch nicht erlassen, war das lange ersehnte Ziel einer Landeskirche also noch nicht in trockenen Tüchern. Wie eng alles mit allem zusammenhing, ist an dem Umstand zu erkennen, dass die Bulle, die Inthronisation der neuen (Erz-)Bischöfe und die Tegernseer Erklärung an ein und demselben Tag veröffentlicht wurden.

Staat und Kirche waren schon damit auf dem Weg der Normalisierung ihrer Verhältnisse ein gutes Stück vorangekommen. Spätestens mit dem Regierungsantritt Ludwigs I. 1825, dessen pro-katholischer Politik, dem monastischen Frühling der 1830/40er und der Einschränkung der staatlichen Plazetierungspraxis in den 1850er Jahren war jedenfalls klar, dass der einstige Konflikt eingedämmt war – zwar nicht in der Theorie, wohl aber auf pragmatischer Ebene. Dies sollte erst der bayerische Kulturkampf wieder ändern. ■

Die dokumentierten Vorträge von Katharina Weigand, Jörg Zedler und Florian Heinritzi können Sie auch als Video anschauen sowie als Audio und Podcast anhören. Sie finden die Medien alle in unserer **Mediathek**. Die Videos und Audios erreichen Sie auch direkt über unsere beiden YouTube-Kanäle.

„Das Miteinander wurde uns nicht gelehrt …“

Gemeinsames Forum setzt Signal für Bedeutung der Bildung für die Demokratie

Selbst für die Katholische Akademie in Bayern ist es ungewöhnlich, dass an einem verregneten Freitagnachmittag im September fast 250 Menschen ins Atrium strömen, um miteinander zu reden, zu essen und zu feiern. Aber genau das passierte am 13. September, als das Landeskomitee der Katholiken und seine Mitglieder gemeinsam mit der Katholischen Akademie in Bayern zum ersten *Gemeinsamen Forum* eingeladen hatten.

Die größte Gruppe unter den Koordinierungstreffen bildeten die Vertreterinnen und Vertreter der katholischen Verbände, die ihr „gemeinsam gewinnt“ nicht nur in die Kamera hält, sondern lebt.

Treffen der Verbände und Laiengremien

Es begann bereits um die Mittagszeit, als sich die Vertreterinnen und Vertreter der etwa 40 Verbände im Landeskomitee trafen: Über sechzig Personen aus achtundzwanzig Verbänden besprachen unter dem Thema *Zeit der Verbände*, wo sie Schwierigkeiten und Chancen sehen und was ihnen Mut macht. Trotz der schwierigen Rahmenbedingungen entdeckten sie zahlreiche Themen und Projekte, bei denen eine engere verbandsübergreifende Abstimmung oder Zusammenarbeit künftig sinnvoll erscheint und versprachen, sich wieder zu treffen. Anschließend fanden weitere Treffen statt: Mitarbeitende der Sachausschüsse, der Diözesanräte und der Akademiegremien kamen zu Austausch und Reflexion zusammen.

Wo der Regionalbischof auf den Landtagsvizepräsidenten trifft

Ein erstes Highlight war dann am Nachmittag die Postersession der Verbände: Es erinnerte an einen Bienenschwarm, als Vertreterinnen und Vertreter aus 28 Verbänden und Laiengremien mit den anwesenden Entscheidungsträgerinnen und -trägern aus Politik, Kirche und Gesellschaft zusammenkamen. Da wurden gemeinsame Projekte geplant, politische Interessensvertretung betrieben oder einfach Visitenkarten ausgetauscht. Wo sonst fünf Termine im Landtag hätten organisiert werden müssen, war hier die Kontaktaufnahme zu den demokratischen Parteien gegeben. Allen, die eine Pause brauchten, bot die *HeiligGeist-Band* den passenden Sound …

Da wurden gemeinsame Projekte geplant, politische Interessensvertretung betrieben oder einfach Visitenkarten ausgetauscht. Wo sonst fünf Termine im Landtag hätten organisiert werden müssen, war hier die Kontaktaufnahme zu den demokratischen Parteien gegeben.

Was der „Vater des neuen Pumuckl“ politisch zu sagen hat

Den Höhepunkt des Abends bildete der Austausch von Akademiedirektor Achim Budde mit Marcus H. Rosenmüller („Vater des neuen Pumuckl“) und Theresa Schopper, die während ihrer Zeit im bayerischen Landtag Mitglied sowohl im Landeskomitee als auch in den Gremien der Akade-

Links: In Workshops erarbeiteten die Verbändevertreterinnen und -vertreter ihre Basis für die zukünftig stärkere Zusammenarbeit in der Überzeugung, dass Kirche nur mit Verbänden eine Zukunft hat. Rechts: Für die musikalische Gestaltung des Tages und des abschließenden Abendlobs sorgte – Kälte und Regen zum Trotz – die *HeiligGeistBand*, die eigens für diesen Anlass aus Hamm nach München angereist war.

Links: Marcus H. Rosenmüller (re.) und Theresa Schopper diskutieren im Rahmen des *Gemeinsamen Forums* des Landeskomitees der Katholiken in Bayern und der Katholischen Akademie in Bayern über das Thema „Demokratie braucht Bildung“ und ihre Haltung zu Religion, Demokratie und Bildung. Rechts: Nachmittags fand die Postersession der teilnehmenden Organisationen statt. An den Ständen vernetzten sich die Vertreterinnen und Vertreter aus 28 Verbänden und Laiengremien mit den anwesenden Entscheidungsträgerinnen und -trägern aus Politik, Kirche und Gesellschaft.

mie war und nun als Kultusministerin von Baden-Württemberg zur Veranstaltung gekommen war.

Gleich zu Beginn des Abends wurden durch verschiedene Akteure acht Thesen als Videoeinspieler präsentiert. Dabei wurde die Bedeutung der Bildung aus verschiedenen Blickwinkeln veranschaulicht. In einem sich anschließenden knapp einstündigen Podiumsgespräch bemängelte Rosenmüller die falschen Lerninhalte („Man muss mehr an Miteinander haben, aber das wurde uns nicht gelehrt“), während Theresa Schopper ein Plädoyer für die Stärkung der Demokratie hielt. Moderator Achim Budde entlockte beiden auch persönliche Töne und bekenntnishafte Plädoyers für ein besseres Miteinander im demokratischen Prozess. Das Gespräch ist inzwischen auf YouTube zu sehen (die *Acht Thesen* ab Minute 04:49, das Promi-Gespräch ab Minute 14:51).

Gesungenes Abendlob als Endpunkt

Den Abschluss fand der Tag mit einem Abendlob im Park, bei dem auch die Jugendband einmal ganz bewusst wahrgenommen werden konnte. Mit sattem Sound schaffte es die *HeiligGeistBand* aus Hamm, dass die Anwesenden für kurze Zeit Regen und Kälte vergaßen und sich ganz auf die Musik konzentrierten. Die ausgewählten Lieder wie die alttestamentarischen Texte wurden von Achim Budde auf die Thematik des Tages *Demokratie braucht Bildung* hin ausgelegt.

Über den ganzen Tag hinweg festigte sich bei allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Eindruck, dass diese Veranstaltung keine Eintagsfliege bleiben dürfe. ■

Das Landeskomitee hat in der Ausgabe November-Dezember 2024 von *Gemeinde creativ* über die Veranstaltung berichtet. Lesen Sie **hier** den Beitrag in der Onlineausgabe. ■

Wir haben diese Veranstaltung und die wichtigsten Inhalte als Videos aufbereitet. Sie finden in unserem YouTube-Videokanal das Video über **Acht Thesen für die Zukunft der Bildung** und das Video zum **Podiumsgespräch**. Die Videos finden Sie auch in der **Mediathek** unserer Website.

PRESSE

[inne]halten

September 2024 – „Bildung ist nicht nur Mathe und Deutsch. Bildung, das sind auch Kunst, Musik, Sport, Religion und Ethik“, betont der Regisseur Marcus H. Rosenmüller voller Leidenschaft im Rahmen der Podiumsdiskussion bei der Veranstaltung „Demokratie braucht Bildung“. Eingeladen dazu haben das Landeskomitee der Katholiken und die Katholische Akademie in Bayern. Viele Vertreter katholischer Verbände aus ganz Bayern, Mitglieder der sieben Diözesanräte und der Akademiegremien sind vor Ort. Diese Veranstaltung des gemeinsamen Forums von Landeskomitee und Landesakademie ist eine Premiere – die gut ankommt. Vor der Podiumsdiskussion treffen sich die verschiedenen Teilnehmergruppen zu getrennten Koordinierungstreffen, um sich mit dem Tagungsthema zu befassen. „Das war sehr ergiebig“, bilanziert der Münchner Diözesanratsvorsitzende Armin Schalk im Gespräch mit [inne]halten und ergänzt: „Es haben viele Gremien und Verbände Ideen, wie man durch Bildung die Demokratie stärken kann. Dabei ist es sinnvoll, sich zu vernetzen und zu kooperieren.“ (*Gabriele Riffert, Diözesanrat München und Freising)*

KNA

16. September 2024 – Die Bistümer in Bayern mögen ihre traditionellen Empfänge haben, wo sich die Honoratioren der Gesellschaft einfinden. Doch wo bleiben die Ehrenamtlichen, die sich in Gemeinden und Verbänden engagieren und so das reiche kirchliche Leben tragen? Um auch ihnen einmal ein „Dankeschön“ zu sagen, veranstalteten das Landeskomitee der Katholiken in Bayern und die Katholische Akademie erstmals ein Forum. Unter dem Motto „Demokratie braucht Bildung“ kamen am Freitag in München gut 300 Frauen und Männer zusammen, um sich kennenzulernen und auszutauschen. (…) Mit Filmregisseur Marcus H. Rosenmüller, bekannt für sein Kultwerk „Wer früher stirbt, ist länger tot“ und die neuen Folgen von Pumuckl, war Theresa Schopper eingeladen, zu reflektieren, wie Kirche ihren Teil zur Demokratie leisten kann. Wie wichtig dabei Bildung ist, darüber war man sich schnell einig.

Die Johannesapokalypse

Biblische Tage zu erschreckender, schöner Schrift

Die Biblischen Tage, seit vielen Jahren geleitet von Prof. Dr. Hans-Georg Gradl, fanden vom 25. bis 27. März 2024 in der Katholischen Akademie in Bayern statt. Das Thema, mit dem sich die 116 Teilnehmenden befassten, lautete *Die Johannesapokalypse*. Die ebenso erschreckende wie schöne und hoffnungsspende Schrift wurde aus mehreren Perspektiven betrachtet: Neben der Darstellung des aktuellen Forschungsstands von Prof. Dr. Tobias Nicklas und der Beschreibung der Auslegungsgeschichte von Prof.in Dr. Beate Kowalski wurde auch die Apokalypse in der Kunst von Prof. Dr. Wolfgang Augustyn vorgestellt. Ein besonderer Höhepunkt der Veranstaltung war, wie sich der Komponist und Orff-Schüler Wilfried Hiller und der Librettist und frühere evangelische Regionalbischof Prof. Dr. Stefan Ark Nitsche musikalisch mit der Apokalypse auseinandersetzten und Einblicke in ihre Werkstatt gaben.

Ein Buch mit sieben Siegeln

Eine Einführung in die Johannesapokalypse
von Hans-Georg Gradl

Wer die Johannesapokalypse liest, mutet sich einiges zu. Leserinnen und Leser waten knöchelhoch durch Blut. Angsteinflößende Gestalten säumen den Weg. Schlachten kosmischen Ausmaßes wollen schier kein Ende nehmen. Immer wieder kommt es – obwohl der Sieg schon nahe scheint – zu einem Aufbäumen der dunklen Mächte und erschrecklichen Kreaturen. Zornesschale um Zornesschale regnet auf die Erde hernieder.

Die Johannesapokalypse schockiert und entsetzt Leserinnen und Leser. Sie wirft Fragen auf: Von welcher Zeit spricht die Apokalypse eigentlich? Passt sie in den Kanon des Neuen Testaments? Was beinhaltet, was enthüllt sie: einen Weltuntergangs-Fahrplan oder – nicht auch doch – eine gute Botschaft?

Prof. Dr. Hans-Georg Gradl, Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät Trier

Das ist die eine – dunkle – Seite der Schrift. Zugleich aber beschreibt die Johannesapokalypse auch Sonnenaufgänge von gigantischer Schönheit. Sie erzählt von Glückszuständen, die – menschlich gesprochen – keine Worte, sondern nur Bilder einfangen können. Wieder und wieder erklingen die schönsten und gehaltvollsten Gottesprädikationen aus dem Mund von Engeln und himmlischen Chören. Am Ende angekommen, atmen Leserinnen und Leser auf in der kristallklaren Luft jener himmlischen Gottesstadt, die aus Edelsteinen erbaut ist und golden glänzt.

So gegensätzlich und widersprüchlich ist die Johannesapokalypse. Sie ist das bei weitem schönste und häss-

lichste, trostvollste und erschrecklichste Buch des gesamten Neuen Testaments. Vielen Leserinnen und Lesern aber dürfte die Schrift so verschlossen vorkommen wie ein siebenfach versiegeltes Buch. Im Folgenden soll es deshalb um eine erste Einführung in die rätselvolle Welt der Johannesapokalypse gehen. Wer sie liest, braucht Leseschlüssel, denn – auch das ist wahr – im Lauf der Geschichte wurde die Johannesapokalypse oft missverstanden und missbraucht. Sie wurde als Droh- und Druckkulisse benutzt und zum Schüren von Ängsten verwendet. Zunächst einmal ist und bleibt sie aber eine Schrift des ausgehenden 1. Jh. n. Chr., die aus ihrer Zeit heraus verstanden und als Teil einer literarischen Gattung wahrgenommen werden will.

Apokalyptik und Apokalypsen

Ihrer Vorstellungswelt – ihrem Denken und Empfinden – nach ist die Johannesapokalypse der frühjüdischen Apokalyptik zuzuordnen. Erste Spuren dieser geistesgeschichtlichen Strömung lassen sich im 2. Jh. v. Chr. und – auf die biblischen Schriften geblickt – im Buch Daniel nachweisen. Die Situation in Jerusalem ist katastrophal. Antiochus IV. Epiphanes treibt die Hellenisierung Jerusalems und des jüdischen Volkes voran: ein Gräuel in den Augen der gläubigen Juden. Die Situation ist ausweglos. Weder die Politik noch eine militante Gegenwehr versprechen die Lösung. Eine Wende kann nur mehr Gott bringen. So schiebt sich die Grenze der Hoffnung immer weiter hinaus: bis ins Jenseits! Allein von Gott erhofft man sich die Rettung: die Beseitigung des Unrechts und Gerechtigkeit für die Opfer. Das Buch Daniel ist ein beredeter Zeuge jener apokalyptischen Flamme, die sich in Krisenzeiten entzündet und in den Herzen thoratreuer Juden lodert. Kennzeichen der Apokalyptik und ihrer literarischen Niederschläge – der Apokalypsen – sind eine dualistische Vorstellung, der schroffe Gegensatz von Gut und Böse, jetzt und dann. Visionen und Auditionen schenken inmitten der bedrückten Lage eine hoffnungsfrohe Aussicht auf die von Gott bewerkstelligte Zäsur und Wende. Die Apokalyptik ist kein flächendeckendes Phänomen: Ihre Trägerkreise sind in der Schrift unterwiesene Zirkel und Gruppierungen. Dem entspricht auch die besondere Sprache der Apokalyptik und die Symbolik der Apokalypsen: Die Bedeutung geheimnisvoller Bilder und Zahlen erschließt sich nur Eingeweihten.

Bild: Eduard Jakob von Steinle (1838) / Wikimedia Commons, Public Domain

Eines der Symbole in der Johannesapokalypse sind die vier Reiter der Apokalypse, hier auf einem Gemälde von Eduard Jakob von Steinle aus dem Jahre 1838. Um die Bilder und Symbole der Schrift richtig zu lesen, bedarf es eines Leseschlüssels.

Die Anregungsfrequenz der Apokalyptik ist die Krise. Angesichts des drohenden Untergangs fordert die Apokalyptik Gott zum Eingreifen auf!

Unser zeitgenössisches Verständnis von Apokalyptik und Apokalypsen unterscheidet sich deutlich vom biblischen Verständnis. Unter einer Apokalypse verstehen wir heutzutage gemeinhin die größtmögliche Katastrophe, den Untergang und das Grauen schlechthin. Ersichtlich mag dies etwa am Titel des Films *Apocalypse now* werden, der zu Zeiten des Vietnamkriegs spielt. „Apokalypse" heißt – im Sinne des Films – Vernichtung, Untergang und Katastrophe. Doch wo die heutige Bedeutung des Worts „Apokalypse" mit dem Untergang endet, ist der Untergang für die biblische Apokalyptik nur Anfang und Nährboden.

Der jüdische Theologe Pinchas Lapide nannte die biblische Apokalyptik eine „endemische Krankheit", im Zuge derer sich die jüdischen Hoffnungsorgane entzünden würden. Die Apokalyptik keimt in Krisen auf: Sie ist nicht pandemisch, sondern lokal begrenzt, eben endemisch. Sie erwächst Krisenherden. An ihnen entzündet sich die Hoffnung: Alles, was der biblische Glaube oder das Judentum an Hoffnung beinhalten, schwillt förmlich an. Nicht nur die Krise wird als radikal und endgültig gesehen, auch die Hoffnung wird radikalisiert: Das Böse wird vollends ausgemerzt und die Rettung in den schillerndsten Farben gezeichnet und ersehnt. Zur biblischen Apokalyptik gehört beides: Untergang und Rettung, die Katastrophe und die Aussicht auf eine baldige Wende.

Der Unterschied zwischen unserem zeitgenössischen und dem biblischen Verständnis von Apokalyptik lässt sich treffend anhand einer Kurzgeschichte von Friedrich Dürrenmatt darstellen. In der Erzählung *Der Tunnel* beschreibt Dürrenmatt einen Zug, der immer schneller und schneller in einen Abgrund rast. Das Ende ist unabwendbar: Die Notbremse funktioniert nicht, der Lokomotivführer ist längst abgesprungen. Der Zug wird zerschellen. Dürrenmatt

Unser zeitgenössisches Verständnis von Apokalypsen unterscheidet sich deutlich vom biblischen Verständnis. Wo die heutige Bedeutung des Worts „Apokalypse" mit dem Untergang endet, ist der Untergang für die biblische Apokalyptik nur Anfang und Nährboden.

beschreibt ein Zwiegespräch im Führerraum des Zuges zwischen dem Zugführer und einem jungen Mitreisenden, der dem drohenden Tod mutig ins Auge blickt: „»Was sollen wir tun?« schrie der Zugführer noch einmal, worauf der Vierundzwanzigjährige, ohne sein Gesicht vom Schauspiel abzuwenden, während die zwei Wattebüschel durch den ungeheuren Luftzug, der nun plötzlich hereinbrach, pfeilschnell nach oben in den Schacht über ihnen fegten, mit einer gespenstischen Heiterkeit antwortete: »Nichts. Gott ließ uns fallen, und so stürzen wir denn auf ihn zu.«“ Genau dies ist auch die Botschaft der biblischen Apokalyptik: Am Ende steht nicht der Untergang, sondern Gott. Die Katastrophe hat nicht das letzte Wort. Zug, Menschen oder Welt mögen fallen, sie fallen auf Gott zu. So steht auch am Ende der Johannesapokalypse nicht das Fallen und Scheitern, sondern die Erwartung eines Neuanfangs, den Gott setzt und schafft: „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr.“ (Offb 21,1)

Das Besondere an der Kurzgeschichte Dürrenmatts ist nun, dass Dürrenmatt den Schluss aus dem Jahr 1952 in einer zweiten Fassung aus dem Jahr 1978 ändert. Dieses Ende aber hofft nicht mehr auf einen Gott, der über allem Untergang steht. „»Was sollen wir tun?« schrie der Zugführer noch einmal, worauf der Vierundzwanzigjährige, ohne sein Gesicht vom Schauspiel abzuwenden, (…) mit einer gespenstischen Heiterkeit antwortete: »Nichts.«“ Gott ist gestrichen. Die Katastrophe ist absolut.

Ein besonderes Highlight war die Veranstaltung am Ende des ersten Veranstaltungstags: *Apokalypse now – musikalisch umgesetzt*, bei der die Konzeption und Komposition der Uraufführung am 2. Juli 2024 im Mittelpunkt standen. Am Bösendorfer Flügel sitzt Wilfried Hiller, die Bassklarinette spielt Oliver Klenk.

Die biblische Apokalyptik dagegen redet nicht dem Untergang das Wort. Der griechischen Wortbedeutung nach meint das Wort „Apokalypse“ Ent-hüllung, Ent-schleierung. Genau dies will die Apokalyptik erreichen: Mitten im Untergang soll der Blick auf eine von Gott her nahende Rettung freigelegt werden. Apokalypsen sind Trostschriften und Hoffnungsreservoire. Sie mögen dem Untergang erwachsen, aber sie finden sich nicht damit ab. Am Ende steht die Hoffnung auf einen Gott, der Neues schafft.

Mit Johannes, einem der Jünger Jesu und Teil der Zwölf, ist der Verfasser der Johannesapokalypse nicht zu verwechseln. Er ist auch nicht mit dem Verfasser des Johannesevangeliums gleichzusetzen.

Verfasser

Im Unterschied zu anderen frühjüdischen Apokalypsen, die anonym verfasst oder unter einem Pseudonym geschrieben wurden, nennt die Johannesapokalypse den Namen ihres Autors: Johannes (Offb 1,1.4.9; 22,8). Es besteht kein Grund, an der Korrektheit dieser Autorenangabe zu zweifeln. Den adressierten sieben kleinasiatischen Gemeinden dürfte Johannes bekannt gewesen sein. Womöglich hat er als Wanderprediger in der Region gewirkt. Er kennt Bauwerke und Personen, weiß um die herausfordernde Situation für die Christen und erwähnt Vorfälle und Ereignisse in den Städten.

Zur Zeit des Offenbarungsempfangs befindet sich Johannes auf der Insel Patmos „wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses von Jesus“ (Offb 1,9). Die Formulierung hat in der Forschung Diskussionen ausgelöst. Für eine Verkündigungs- oder Missionstätigkeit „wegen des Wortes Gottes“ ist die Insel wohl zu klein. Die Wendung scheint eher auf einen unfreiwilligen Aufenthalt hinzuweisen: Schon in der Alten Kirche wurde von einer „relegatio in insulam“ ausgegangen. Womöglich geriet Johannes wegen seiner Verkündigungstätigkeit mit den staatlichen Behörden in Konflikt und wurde – befristet und ohne sämtliche Rechte und Güter zu verlieren – auf der Sporadeninsel festgesetzt. Johannes selbst scheint dies anzudeuten, wenn er davon spricht, dass er – wie die Adressaten – bedrängt ist und standhaft ausharren muss (Offb 1,9).

Mit Johannes, einem der Jünger Jesu und Teil der Zwölf, ist der Verfasser der Johannesapokalypse nicht zu verwechseln. Er ist auch nicht mit dem Verfasser des Johannesevangeliums gleichzusetzen, das im Übrigen anonym verfasst ist und auf den „geliebten Jünger“ zurückgeführt wird. Altkirchlicher Tradition entsprechend, wurde der „geliebte Jünger“ mit dem Apostel Johannes identifiziert, was kritisch zu hinterfragen ist und wovon die heutige Forschung kaum mehr ausgeht. Für die Eigenständigkeit der Johannesapokalypse spricht, dass die Apostel als eine Größe der Vergangenheit angesehen werden. Ihre Namen stehen auf „den zwölf Grundsteinen“ (Offb 21,14) der himmlischen Gottesstadt. Johannes blickt auf die Zeit der Apostel zurück. An keiner Stelle nennt er sich selbst „Apostel“, was doch – wenn es denn so gewesen wäre – seine Autorität gesteigert hätte. Zudem sind die verwendeten Begrifflichkeiten und die theologischen Inhalte der Johannesapokalypse sehr verschieden vom Johannesevangelium: Apokalypse und Evangelium wurden nicht von ein und demselben Autor verfasst.

Adressaten

Die Situation in den sieben adressierten Gemeinden, die allesamt im Westen der heutigen Türkei liegen, wird man sich nicht zu dramatisch vorstellen dürfen. Von einer flächendeckenden, akuten Christenverfolgung, die zahlreiche Todesopfer gefordert hätte, ist zur Abfassungszeit der Johannesoffenbarung nicht auszugehen. Dennoch kann die Situation bedrückend und belastend sein: Die Christusgläubigen stehen am Rand der Gesellschaft. Ihr Glaube setzt sie ins Abseits. Insbesondere zwei Konfliktherde werden in den Sendschreiben der Johannesapokalypse (Offb 2–3) deutlich.

Inmitten der reichsrömischen Gesellschaft macht das Bekenntnis zu Jesus die Christen politisch und sozial auffällig. An Spielen und Prozessionen zu Ehren des Kaisers nehmen die Christen nicht teil. Sie verehren nicht den Kaiser als Gott. Gerade in den letzten Regierungsjahren radikalisierte Kaiser Domitian seinen Anspruch, als „unser Herr und Gott“ (Sueton, Domitian 13,2) angeredet und verehrt zu werden. Aber auch die einheitsstiftenden griechischen und römischen Götter, den Besuch der paganen Tempel oder auch das Essen von den Göttern geweihten Speisen lehnen die Christen ab. Sie erleiden das Schicksal einer kognitiven Minderheit. Der soziale Druck wächst. Die wirtschaftlichen Vorteile schwinden. Der politische Druck nimmt zu.

Inmitten der reichsrömischen Gesellschaft macht das Bekenntnis zu Jesus die Christen politisch und sozial auffällig. An Spielen und Prozessionen zu Ehren des Kaisers nehmen die Christen nicht teil. Sie verehren nicht den Kaiser als Gott.

Neben diesem ersten Konfliktherd rekognosziert Johannes ein zweites Spannungsfeld innerhalb der christlichen Gemeinden. Auf den gesellschaftlichen Anpassungsdruck wird in den Gemeinden nicht nur mutig und mit Überzeugung reagiert: Johannes nennt innergemeindliche Splittergruppen, die auf Ausgleich und Anpassung bedacht sind (Offb 2,6.15). Es dürfte sich dabei um Christen handeln, die Kompromisse suchen und auf ein versöhntes Verhältnis zur reichsrömischen Gesellschaft bedacht sind, die – ohne im eigentlichen Sinn an die griechisch-römischen Götter zu glauben – sehr wohl Fleisch aus den tempeleigenen Metzgereien verzehren und an öffentlichen Anlässen und Feiern teilnehmen. Johannes geißelt dieses integrationsgestimmte Verhalten als faulen Kompromiss und als „Unzucht“ (Offb 2,14.20). Er plädiert für die entschiedene Abgrenzung, die Selbstisolation und die gesellschaftliche Verweigerung: „Dann hörte ich eine andere Stimme vom Himmel her rufen: Verlass die Stadt, mein Volk, damit du nicht mitschuldig wirst an ihren Sünden und von ihren Plagen mitgetroffen wirst.“ (Offb 18,4) Unmissverständlich und radikal wirbt Johannes für den gesellschaftlichen Exodus der Christen.

In den vergangenen Jahren ist in der Forschung die Diskussion über die Abfassungszeit der Johannesapokalypse neu entbrannt. Ist die Schrift (erst) unter Kaiser Hadrian entstanden oder gar noch früher und (schon) unter Kaiser Nero? Ein breiter Forschungskonsens spricht sich nach wie vor für eine Datierung an das Ende der Regierungszeit von Kaiser Domitian aus. Dazu passen die sich verschärfenden Divinisierungsansprüche von Kaiser Domitian und auch das altkirchliche Zeugnis. So bemerkt etwa Irenäus in seiner Schrift *Adversus haereses*, dass die Abfassung der Johannesapokalypse noch nicht lange zurückliege: „Das ist aber vor gar nicht langer Zeit geschehen, sondern eben erst am Ende der Regierungszeit des Domitian.“ (V,30,3) Ebenso geht Euseb in seiner Kirchengeschichte – auch wenn er den Verfasser der Offenbarung mit dem Autor des Johannesevangeliums identifiziert – von einer Entstehung der Schrift unter der Regentschaft von Kaiser Domitian aus: „Als nach der 15-jährigen Regierung des Domitian Nerva die Herrschaft übernommen hatte, fasste der römische Senat den Beschluss, dem Domitian seine Ehrentitel zu entziehen und die ungerecht Verbannten nach Hause zurückzurufen unter Zurückerstattung ihres Vermögens. So berichten die Geschichtsbücher der damaligen Zeit. Nach alter christlicher Überlieferung kehrte damals der Apostel Johannes aus seiner Verbannung auf der Insel zurück und nahm wieder seinen Aufenthalt in Ephesus.“ (III,20,8–9)

Zu beachten gilt dabei, dass die – teils durchaus archetypische – Form der Bilder und Metaphern in der Johannesapokalypse eine Polyvalenz bedingt, die – vielleicht bewusst – für verschiedene Rezeptionskontexte und Situationen offen ist. Man entdeckt sich und seine Zeit sehr leicht in den Farben und Formen, Gestalten und Geschehnissen der Apokalypse. Eine Datierung in die Zeit Kaiser Hadrians basiert gerade darauf: Man meint, Personen und Ereignisse aus der Mitte des 2. Jh. n. Chr. im Symbolkosmos der Offenbarung zu entdecken. Hier gilt es zu differenzieren und zwischen der polyvalenten Durchlässigkeit der Bilder und den wirklich belastbaren – textinternen und textexternen – Datierungshinweisen zu unterscheiden. Eine Datierung der Johannesapokalypse ans Ende des 1. Jh. n. Chr. und unter Kaiser Domitian scheint – getragen von einem breiten Forschungskonsens – sehr stichhaltig und überzeugend.

Aufbau

Im Grunde genommen stellt sich die Johannesapokalypse als eine kontinuierliche Folge einzelner Visionen und Auditionen dar. Die Worte „ich sah“ und „ich hörte“ bestimmen den narrativen Verlauf: Johannes sieht und hört. Aus einer Vision ergießt sich die nächste. Der große Spannungsbogen, der von der Erde bis in das himmlische Jerusalem, vom Konflikt bis zur rettenden Lösung reicht, ist entscheidend.

Nach der Bucheinleitung, in der Johannes die Herkunft und Überlieferung der Offenbarung schildert (Offb 1,1–3), und einem brieflich anmutenden – kommunikationsstützenden – Element (Offb 1,4–8) setzt der eigentliche Inhalt des Buchs mit der Eröffnungsvision ein (Offb 1,9–20). Johannes sieht ein Wesen „gleich einem Menschensohn“

(Offb 1,13). Johannes wird zur Niederschrift des Buchs beauftragt: „Schreib das, was du siehst, in ein Buch, und schick es an die sieben Gemeinden: nach Ephesus, nach Smyrna, nach Pergamon, nach Thyatira, nach Sardes, nach Philadelphia und nach Laodizea.“ (Offb 1,11) Wenige Verse später wird dieser Schreibbefehl inhaltlich entfaltet: „Schreib auf, was du gesehen hast, was ist und was danach geschehen wird.“ (Offb 1,19) Die Dreigliedrigkeit dürfte auf die drei großen Teile der Johannesapokalypse zu beziehen sein: auf die Eröffnungsvision („was du gesehen hast“), die Sendschreiben (Offb 2,1–3,22) an die sieben Gemeinden („was ist“) und auf den Apokalyptischen Hauptteil in Offb 4,1–22,5 („was danach geschehen wird“).

Die sieben Sendschreiben nehmen das Lieben und Leiden der einzelnen Gemeinden in den Blick. Christus spricht – über den Boten Johannes – die Christen an. Er lobt und tadelt. Er ruft zur Umkehr auf. Was der einzelnen Gemeinde gesagt wird, soll – im Verbund der sieben Schreiben – von allen gehört werden.

Die sieben Sendschreiben nehmen das Lieben und Leiden der einzelnen Gemeinden in den Blick. Christus spricht – über den Boten Johannes – die Christen an. Er lobt und tadelt. Er ruft zur Umkehr auf. Was der einzelnen Gemeinde gesagt wird, soll – im Verbund der sieben Schreiben – von allen gehört werden. Gerade die Siebenzahl macht die universale Relevanz der Sendschreiben deutlich: Die sieben Briefe richten sich an die Gesamtheit aller Christusgläubigen.

Der Apokalyptische Hauptteil beginnt mit der Thronsaalvision. Johannes folgt einer Stimme, die ihn – nach den ganz auf die Welt der kleinasiatischen Gemeinden ausgerichteten Sendschreiben – hinaufruft: Er nimmt das Geschehen nun aus einer anderen Perspektive – aus der Perspektive des Himmels – wahr. Vom Thronsaal Gottes aus entspannt sich das Geschehen: Das Lamm empfängt das versiegelte Buch aus der Rechten Gottes, löst Siegel um Siegel und setzt die Endzeitereignisse in Gang. Auf den Siegel-Zyklus folgt der Posaunenzyklus. Unterbrochen wird die Visionsfolge durch einzelne, das Geschehen zusammenfassende Visionen: von den beiden Zeugen und – als Mitte und Herzstück des Ganzen – vom Kampf mit dem Drachen. Die zweite Hälfte des Apokalyptischen Hauptteils widmet sich der Auseinandersetzung zwischen den Heeren des Drachen und den Heeren des Himmels. Wieder und wieder wird – in zusammenfassender Form und das Ergebnis bereits vorwegnehmend – in Hymnen und Liedern der Sieg Gottes gefeiert: „Da hörte ich eine laute Stimme im Himmel rufen: Jetzt ist er da, der rettende Sieg, die Macht und die Herrschaft unseres Gottes und die Vollmacht seines Gesalbten; denn gestürzt wurde der Ankläger unserer Brüder, der sie bei Tag und bei Nacht vor unserem Gott verklagte.“ (Offb 12,10)

Alles steuert auf die finale Schlacht zwischen den beiden Lagern zu. Doch bevor der Kampf eigentlich beginnt, ist er schon entschieden: „19 Dann sah ich das Tier und die Könige der Erde und ihre Heere versammelt, um mit dem Reiter und seinem Heer Krieg zu führen. 20 Aber das Tier wurde gepackt und mit ihm der falsche Prophet (…). Bei lebendigem Leib wurden beide in den See von brennendem Schwefel geworfen.“ (Offb 19,19–20) Gänzlich ohne Gegenwehr wird das Böse gepackt und vernichtet. Am Ende steht die Herabkunft des himmlischen Jerusalems: Die Stadt kommt von oben, „von Gott her“ (Offb 21,2). Die Rettung ist nicht Leistung des Menschen. Sie wächst nicht evolutiv aus der Erde empor. Sie wird von Gott geschenkt und detailreich beschrieben. Nach einer dramatischen Reise durch Plagen und Gräuel stehen am Ende der Johannesapokalypse befreiende und erlösende Bilder. Lebenswasser rauscht. Bäume spenden Früchte in überirdischer Form und Fülle. Gott wohnt inmitten seines Volkes. Zärtlich und nah trocknet er die Tränen und beseitigt den Tod für immer: „Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen.“ (Offb 21,4)

Der von Professor Gradl geleitete Arbeitskreis tagte im Viereckhof und beschäftigte sich intensiv mit den vier apokalyptischen Reitern.

Leseschlüssel

Der große Spannungsbogen der Johannesapokalypse, der durch Konflikte und Bedrängnis hindurchführt und schließlich in den erlösenden Bildern vom himmlischen Jerusalem endet, stellt einen ersten hilfreichen Leseschlüssel dar. Die Johannesapokalypse lässt sich als zeitliche Lese-Arena verstehen: Die Leserinnen und Leser betreten das Buch, werden in den Sendschreiben mit ihrer eigenen Situation konfrontiert, begegnen allen möglichen – auf jede Zeit hin transparenten – Niederungen des Apokalyptischen Hauptteils und erreichen schließlich die ins Bild gesetzte Glaubenshoffnung, das himmlische Jerusalem.

Im Laufe dieses Lese-Dramas erlangen die Leser eine neue Sicht der Dinge. Sie blicken – mit Johannes – hinter die Kulissen. Sie durchschauen die Wirklichkeit. Johannes

reißt den politischen Despoten die Maske vom Gesicht: Er lässt Rom in Gestalt der Hure Babylon als ein bluttrunkenes, seine Untertanen ausbeutendes Ungeheuer erkennen. Über allem wölbt sich ein Himmel, der – still und leise im Hintergrund – Heilsgeschichte webt und schlussendlich Erlösung schafft. Am Ende der Schrift werden die Leser verändert wieder in ihre Welt entlassen: in eine Welt, in der immer noch das Unrecht siegt, der aber nun doch eine andere Hoffnungsperspektive geschenkt ist. „Es wird keine Nacht mehr geben, und sie brauchen weder das Licht einer Lampe noch das Licht der Sonne. Denn der Herr, ihr Gott, wird über ihnen leuchten, und sie werden herrschen in alle Ewigkeit." (Offb 22,5) Die Johannesapokalypse beinhaltet und bietet Bilder, die verwandeln, stärken, trösten und zum Durchhalten ermutigen.

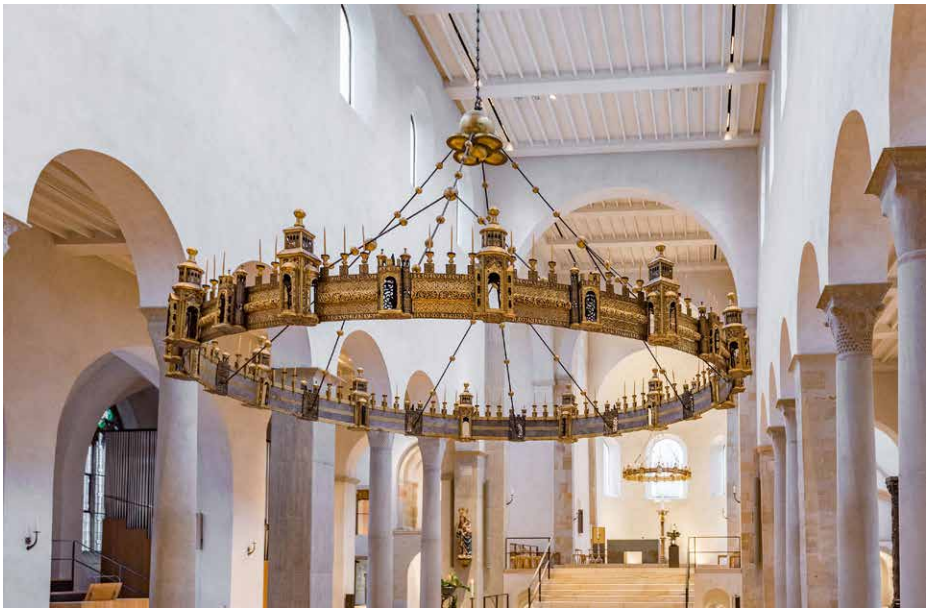


Foto: Tilman2007 / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

Den Hildesheimer Mariendom schmückt dieser im 11. Jahrhundert von Bischof Hezilo gestiftete Radleuchter, dessen Gestaltung sich an den in der Apokalypse genannten Maßen des himmlischen Jerusalem orientiert: die Stadtmauer mit zwölf Türmen, zwölf geöffnete Tore und mit Zinnen, die 72 Kerzen tragen.

Johannes argumentiert nicht. Er malt und installiert einen farbenfrohen Kosmos aus Bildern, Zahlen, Formen, Farben und Symbolen. Allein mit den Mitteln der Logik und des Verstandes lässt sich die Johannesapokalypse nicht vollends begreifen. Sie spricht die Sinne an. Manches erscheint sogar unlogisch und widersinnig: Da wird – im Verlauf der verschiedenen Plagen-Zyklen – vernichtet, was doch eigentlich schon vernichtet wurde. Wie soll man sich Heuschrecken vorstellen, die Helme tragen? Johannes übertreibt und wiederholt, modelliert und karikiert. Was der Kopf nicht fassen kann, mögen Herz und Gefühl verstehen. Johannes schürt Ängste und streichelt zärtlich, er mahnt und tröstet. Sein Ziel ist es, Leserinnen und Leser über die visionäre Imagination und die sinnliche Anteilnahme anzusprechen.

Johannes argumentiert nicht. Er malt und installiert einen farbenfrohen Kosmos aus Bildern, Zahlen, Formen, Farben und Symbolen. Allein mit den Mitteln der Logik und des Verstandes lässt sich die Johannesapokalypse nicht vollends begreifen. Sie spricht die Sinne an.

Deutlich wird dies nicht zuletzt durch die Tatsache, dass die Johannesapokalypse vorgelesen werden soll. Bewusst werden am Anfang des Buchs der eine Vorleser (im Singular) und die vielen Zuhörer (im Plural) seliggepriesen (Offb 1,3). Der passende Wahrnehmungsmodus für die Johannesapokalypse sind geschlossene Augen. Die Apokalypse baut auf die Sinne und setzt Theologie ins Bild.

Im Lauf der Geschichte hat man sich oft an der Apokalypse gestoßen. Wo bleibt die Barmherzigkeit Gottes? Sind das nicht allzu grausame und blutrünstige Bilder? Steht die Apokalypse zurecht im Kanon des Neuen Testaments? In der Ostkirche wird die Johannesapokalypse – so sehr ihr kanonischer Anspruch grundlegend anerkannt wird – noch heute nicht im Gottesdienst verlesen.

Womöglich hilft die Einsicht, dass Johannes für die Opfer der Geschichte schreibt. Das Geschehen wird konsequent aus der Perspektive der Verlierer und Entrechteten beschrieben. Ihnen gilt die Zusage: „Siehe, ich komme bald, und mit mir bringe ich den Lohn, und ich werde jedem geben, was seinem Werk entspricht." (Offb 22,12) Sie sind es, die rufen: „Wie lange zögerst du noch, Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, Gericht zu halten und unser Blut an den Bewohnern der Erde zu rächen?" (Offb 6,10) Nicht von ungefähr entwickelte die Johannesapokalypse vor allem in Unterdrückungskontexten ihre Kraft und eine stets eindrückliche Wirkungsgeschichte: in den lateinamerikanischen Basisgemeinden, in den Spirituals und Gospels, in den Gefängnissen und Konzentrationslagern. Die Opfer der Geschichte wissen den Inhalt der Apokalypse zu schätzen. Sie entdeck(t)en – vielleicht leichter als Leserinnen und Leser in behaglicher Sicherheit – das Trostpotential dieser Enthüllung. Theologisch lässt die Johannesapokalypse manche Frage offen. Das Gottesbild wirkt einseitig und fordert zum Widerspruch auf: zu viel Gericht, zu viel Strafe, zu viel Rache… Und doch setzt die Johannesapokalypse – in einer verstörenden Radikalisierung der Wirklichkeit und durch eine diskutable Pointierung der Theologie – die urchristliche Hoffnung ins Bild: Dem Untergang gehört allenfalls das vorletzte Wort. Das letzte Wort Gottes – in der Johannesapokalypse und im gesamten Neuen Testament – lautet: „Seht, ich mache alles neu." (Offb 21,5) ■

Den Vortrag von Prof. Dr. Hans-Georg Gradl haben wir für Sie auch als Audio und Podcast dokumentiert. Sie finden beide Formate in unserer **Mediathek**. In der PDF-Fassung dieses Hefts führt Sie **dieser Link** direkt zum Audio des Vortrags in unserem YouTube-Audiokanal.

Die Apokalypse in der Kunst

von Wolfgang Augustyn

Der gewiss ungewöhnlichste Text des Neuen Testaments ist die Apokalypse. Lange Zeit galt sie unbestritten als ein Werk des Evangelisten Johannes, da im Text der Name Johannes viermal genannt wird. Seit jeher hat dieser ebenso schillernde wie sperrige Text fasziniert. Entstanden in der frühen Zeit des Christentums, ist er Zeugnis einer ins Christliche gewendeten jüdischen Apokalyptik. In ungewöhnlicher Eindringlichkeit werden die Ereignisse der künftigen Endzeit bis zum Weltgericht geschildert, wird darüber gesprochen, *was in Bälde geschehen muss* (1,1). Von den anderen neutestamentlichen Büchern unterscheidet sich der überaus bildhafte und bilderreiche Text mit seiner komplexen Symbolik der Zeichen und Zahlen, der Farben und Steine vor allem durch seinen Chiliasmus, den endzeitlichen Ton, mit dem das tausendjährige Zwischenreich Christi vor dem Ende dieser Welt beschworen wird. Mit dem im Text entfalteten katastrophischen Szenario – bekanntlich Anstoß des inflationären Wortgebrauchs „apokalyptisch" für nahezu alles Bedrohliche und Gefährliche – ist die Botschaft der Apokalypse jedoch keineswegs erschöpft. Vielmehr verheißt der Text, dass die satanischen Mächte zwar zeitweise im Vorteil zu sein scheinen, letztlich aber untergehen müssen, denn in diesem Streit wird der endgültige, in Ewigkeit fortdauernde Sieg Gott zuteilwerden und denen, die auf seiner Seite sind.

Prof. Dr. Wolfgang Augustyn,
stellv. Direktor em. des Zentralinstituts für Kunstgeschichte, München

Den Text prägt die Erwartung, dass diese endzeitlichen Ereignisse unmittelbar bevorstünden, in greifbarer Nähe seien. Je länger sich das Eintreffen allerdings hinauszögerte, desto mehr erwies es sich als notwendig, diesen Text zu interpretieren, ihn symbolisch zu erklären. Der Text gewann an scheinbarer neuer Aktualität vor allem dann, wenn die politischen oder gesellschaftlichen Verhältnisse Verunsicherungen mit sich brachten und Ereignisse die nahende Endzeit anzukündigen schienen. Ob dies rechtfertigte, die Apokalypse des Johannes zu den kanonischen Schriften der Bibel zu rechnen, war lange umstritten; seit dem 3. Jahrhundert war sie dann Teil des Kanons, in den östlichen Kirchen aber längere Zeit, vom 9. bis 14. Jahrhundert, nicht als kanonisch anerkannt, auch die Reformatoren zweifelten an der kanonischen Bedeutung, wollten aber nicht auf die Apokalypse verzichten.

Seit der Zeit Konstantins, vom vierten Jahrhundert an, machte man in der Kunst immer wieder vom konzeptionellen Angebot der Apokalypse Gebrauch und nutzte den darin entfalteten Reichtum an literarischen Bildern für die Bildkünste, zunächst weniger die eschatologischen Motive, sondern vor allem die verschiedenen Formen der Theophanie, in denen Gott als sichtbar beschrieben wird, in erster Linie das Bild des thronenden Christus, die *Maiestas Domini*, die in der Kunst der Romanik und Gotik unzählige Male begegnet, gerade an den großen Tympana über den Kirchenportalen oder als Apsismalerei. Es ist bemerkenswert, dass es ungeachtet aller Variationen von Deutungen und Auslegungen der Apokalypse nur wenige vergleichbare Bildtraditionen gibt, die über einen ähnlich langen Zeitraum hinweg in erstaunlich großer Textnähe und vergleichbarer Einheitlichkeit der biblischen literarischen Vorlage folgen. Betrachtet man diese Tradition genauer, zeigt es sich, dass einzelne Motive der Apokalypse offenbar immer als besonders aussagekräftig empfunden und deswegen zitathaft als Bildformeln in unterschiedlichstem Zusammenhang verwendet wurden. Dazu gehören Bilder wie die *Maiestas Domini* oder das Gotteslamm (wie man es auch dem Genter Altar sehen kann), ebenso wie das Paradies mit den Paradiesflüssen, das Himmlische Jerusalem, das Buch mit den sieben Siegeln, die vier Wesen (die dann als Symbole der vier Evangelisten galten), das Weltgericht oder das Bild der Apokalyptischen Frau (Abb. 1). Dass die Bildmotive, die auf Christi Wiederkehr zum Gericht und den endzeitlichen Triumph Gottes verweisen, immer wieder repetiert wurden und jahrhundertelang besonders an den Triumphbögen und den Bildern in der Apsis zur Ausstattung der römischen Basiliken gehörten, ist durch viele Beispiele belegt. So sieht man es auch in der um 530 ausgestalteten römischen Basilika SS. Cosma e Damiano. Die Parusie, die zweite Wiederkehr Christi mit den Wolken (Offb 1,7) ist in der Apsis dargestellt, Petrus und Paulus empfehlen dem ewigen Richter die Heiligen Cosmas und Damia; am Triumphbogen in der Mitte der Thron mit dem Lamm

Abb. 1

Bild: *Bamberger Apokalypse*, Folio 29 verso, Bamberg, Staatsbibliothek, MS A. II. 42, Anfang 11. Jh. / Wikimedia Commons, Public Domain

Der Text verheißt, dass die satanischen Mächte zwar zeitweise im Vorteil zu sein scheinen, letztlich aber untergehen müssen, denn in diesem Streit wird der endgültige, in Ewigkeit fortdauernde Sieg Gott zuteilwerden und denen, die auf seiner Seite sind.

und dem Buch mit den sieben Siegeln; man sieht die sieben Leuchter und die vier Engel, die Vier Lebenden Wesen, von denen nur zwei erhalten sind. Der hl. Augustinus hatte in seinem berühmten Werk *De civitate Dei* erläutert, dass das Himmlische Jerusalem für die aus dem Judentum hervorgegangene Kirche des Petrus stehe, das Himmlische Bethlehem aber für die Heidenchristen, die Kirche des Paulus.

Das Himmlische Jerusalem

Die Vorstellung eines Aufenthaltsorts der Erlösten am Ende der Zeiten im Zustand absoluter Gottesnähe war in den Schriften des Alten und Neuen Testaments an verschiedenen Stellen formuliert. Bestimmend war das Motiv einer himmlischen Stadt, in der Apokalypse des Johannes Teil der Endzeitvision. Dem Text der Apokalypse nach ist das künftige Himmlische Jerusalem eine Stadt, in der die Kirche, gereinigt durch das Blut des Lamms, durch den freiwilligen Sühnetod Christi am Kreuz, zu ihrer endzeitlichen Vollendung gelangen wird. Darstellungen der eschatologischen Himmelsstadt sind aus dieser Zeit nur vereinzelt überliefert, am bekanntesten ist wohl jene in den Apsismosaiken Roms im frühen 5. Jahrhundert in S. Pudenziana, entstanden zwischen 402 und 417. Vor dieser Kulisse und unter dem Kreuz und den vier Wesen ist in der Apsis eine Gerichtsszene zu sehen: Christus ist, wie in der Apokalypse angekündet, zum endzeitlichen Gericht zurückgekehrt und thront als Richter, umgeben von den Aposteln (Abb. 2).

Der Autor der Apokalypse hatte geschrieben, er habe die Stadt von Gott her aus dem Himmel herabkommen sehen, geschmückt wie eine Braut (Offb 21,2–4). Einer der sieben Engel, die die sieben Schalen mit den sieben Plagen getragen hätten, sei an ihn herangetreten und habe ihn im Geist auf einen Berg geführt, um von dort aus die vom Himmel herabgekommene heilige Stadt Jerusalem zu zeigen. Es folgt eine ausführliche Schilderung des prächtigen Schmucks dieser Stadt (Offb 21,11–27), die das ganze Mittelalter hindurch immer wieder Anlass zu allegorischen Auslegungen gab und die man in zahlreichen bildlichen Darstellungen zu vergegenwärtigen suchte: Der Glanz dieser Stadt gleiche einem kostbaren Stein wie hellem Jaspis. Umgeben sei sie von einer hohen Mauer mit zwölf Toren, mit Engeln auf den Toren und mit den Namensinschriften der zwölf Stämme Israels. In jede Himmelsrichtung öffnen sich drei Tore, die Mauer der Stadt habe zwölf Grundsteine, auf ihnen seien die Namen der zwölf Apostel des Lammes zu lesen (Abb. 3). Der Engel, der Johannes in seiner Vision dies alles zeigt, führt einen goldenen Maßstab mit sich, um die Stadt, ihre Tore und ihre Mauer zu messen: Der Leser erfährt nun, die Stadt sei als Viereck mit gleichen Seiten gebaut; Länge, Breite und Höhe seien gleich und betrügen zwölftausend Stadien (Offb 21,11–16). Die Mauer selbst sei aus Jaspis, die Gebäude der Stadt aber seien lauteres Gold. Die Grundsteine seien Edelsteine: der erste ein Jaspis, der zweite ein Saphir, daneben gebe es Chalcedon, Smaragd, Sardonyx, usw., der zwölfte Grundstein schließlich sei ein Amethyst.

Man gab die Himmlische Stadt mit ihren Toren entweder umgeben von einem konzentrischen Mauerring wieder oder – entsprechend dem Wortlaut Offb 21,16, wonach die Stadt im Viereck und mit gleicher Länge wie Breite erbaut sei – als *urbs quadrata*. Hinzu kamen dann, wenn man nicht nur den Mauerring darstellte, im Mittelpunkt das Lamm, oftmals umgeben von den Seligen innerhalb der Stadt, sowie oft Engel als Wächter auf Türmen oder Zinnenkranz. Einen konzentrischen Mauerring boten Wiedergaben des Himmlischen Jerusalem in den karolingischen, aber auch in späteren Apokalypse-Handschriften und manchen Handschriften theologischen Inhalts. Die Stadt mit viereckigem Grundriss zeigen zunächst vor allem die illustrierten Handschriften mit dem Kommentar des Beatus von Liébana,

Abb. 2

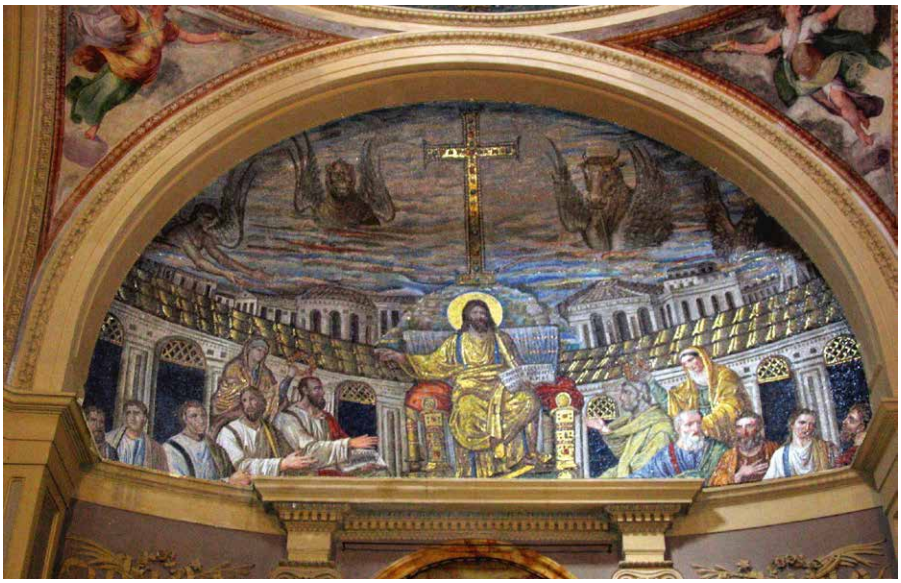


Bild: S. Pudenziana, Rom, 5. Jh. (mehrmals restauriert) / Wikimedia Commons, Public Domain

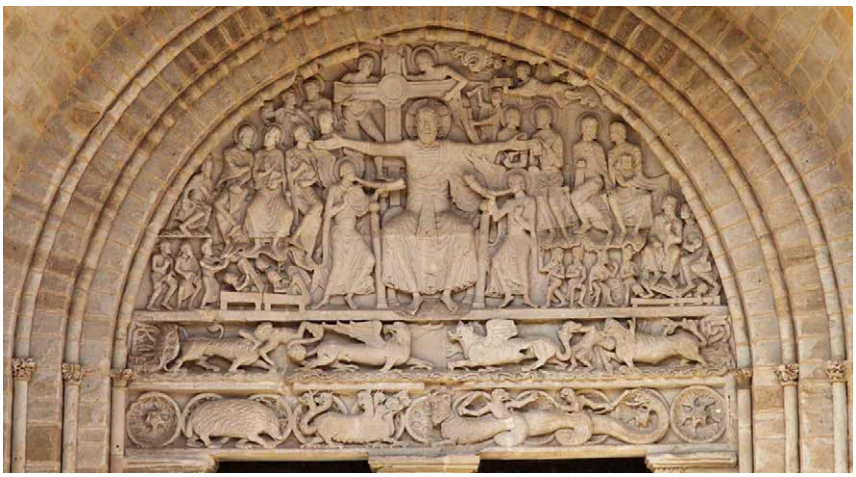
Abb. 3

Bild: *Bamberger Apokalypse*, Folio 55 recto, Bamberg, Staatsbibliothek, MS A. II. 42, Anfang 11. Jh. / Wikimedia Commons, Public Domain

Abb. 4

Bild: Beatus von Liébana, *Kommentar zur Apokalypse*, New York, The Pierpont Morgan Library, M. 644, fol. 222v), Mitte 10. Jh. / Wikimedia Commons, PD

Abb. 5



Tympanon, Abteikirche Beaulieu, zweites Viertel 12. Jh., Foto: A1AA1A Wikimedia Commons, , CC BY-SA 4.0

die meisten aus Spanien oder dem südlichen Frankreich (Abb. 4).

Das Weltgericht

Die Apokalypse bot auch eine der biblischen Grundlagen dafür, wie man sich das Weltgericht am Ende der Zeit vorstellen musste. In Verbindung mit den beiden neutestamentlichen Gerichtsvisionen im Matthäus- und Johannesevangelium wusste man, was die Gläubigen am Ende der Zeit erwarten würde. Die Endzeiterwartung betraf jeden einzelnen Menschen und die Gesamtheit aller. Die Kirchenväter, besonders Augustinus, formulierten die Lehre von den letzten Dingen, das als verbindlich geltende Deutungsmodell, worin für den glaubenden Menschen die Erfahrung der Sterblichkeit des Leibes und der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele aufgingen. Voraussetzung dafür waren die in den Schriften des Alten und Neuen Testaments formulierten, keineswegs übereinstimmenden Aussagen über das Ende dieser Zeit und die damit anbrechende neue Ordnung. Gemeinsam ist allen diesen Endzeitmodellen die Vorstellung eines neuen Lebens nach dem Tod mit der Auferstehung des Leibes, die Beurteilung des vergangenen irdischen Lebens durch Gott als Richter sowie die endzeitliche Zuweisung eines Aufenthaltsorts für die Ewigkeit gemäß einer klaren Hierarchie von Lohn und Strafe, bemessen nach den während des Lebens erworbenen Verdiensten oder Verfehlungen, die man sich hat zuschulden kommen lassen. Zum Kern der christlichen Verkündigung und Lehre gehörte bereits in den frühen Zeiten der Glaube an die in der Apokalypse angekündigte Wiederkehr Christi am Ende der Zeiten. In ihm werde die Königsherrschaft Gottes, in der Gestalt des auferstandenen und verklärten Christus Wirklichkeit, werde Gott am Ende der Zeiten in Herrlichkeit wiederkehren. Erst mit dieser Wiederkehr Christi zum Weltgericht breche die Endzeit an, geschehe die leibliche Auferstehung der Toten, werde diesen endgültig Himmel oder Hölle zugewiesen. Für die Bildkonzeption des Weltgerichts gab es bald eine breite Überlieferung, aus der die einzelnen Motive der Darstellungen bezogen werden konnten. Im Tympanon von Beaulieu in der Dordogne etwa, entstanden im zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts, halten Engel das Kreuz Christi, Erinnerung an Christi Erlösungstod am Kreuz (Abb. 5).

Bildzyklen

Neben den Einzelmotiven aus der Apokalypse gibt es eine Fülle von Bildzyklen in vielen Gattungen der Bildkünste, die mehr oder weniger ausführlich die einzelnen Szenen der Apokalypse im Bild darstellen, einsetzend mit der Vorrede und der Einleitungsvision des an die sieben Gemeinden gerichteten Sendschreibens, es folgt eine Himmelsvision mit dem Thron Gottes, umgeben von den vier Wesen und Gott mit einer Rolle (häufig als Buch dargestellt), die mit sieben Siegeln verschlossen ist. Das Lamm, das Johannes nun sieht, kann die Siegel öffnen und öffnet die ersten drei Siegel, woraufhin drei Reiter erscheinen, die Katastrophen mit sich bringen wie Hungersnot und Tod. Er sieht vier Engel mit Schalen mit den vier Winden. Nachdem das siebte Siegel geöffnet ist, sieht Johannes sieben Engel vor Gott. Sie lassen ihre Posaunen erklingen und kündigen die Ereignisse an, die das Weltende ankündigen. Es folgen vernichtende Katastrophen, Hagel und Feuer, zuletzt die Racheengel, die über die Welt kommen und ein Reiterheer, das Tod und Verwüstung mit sich bringt. Die siebte Posaune erklingt, der Tempel Gottes im Himmel ist offen, die Bundeslade sichtbar. Ein Beben erschüttert die Erde, am Himmel erscheint eine schwangere Frau, mit der Sonne umkleidet, den Mond unter ihren Füßen. Die Bilder zeigen die Frau mit ihrem Kind und das zweite Zeichen, den Drachen mit sieben Köpfen, der das Kind verschlingen will. Das Kind, das herrschen wird mit eisernem Zepter über alle Völker, wird zum Thron Gottes entrückt, der Drache von Michael auf die Erde gestürzt. Er kann aber dort der Frau nichts anhaben, da sie zwei Flügel erhielt, um zu fliehen. Dann sieht Johannes ein siebenköpfiges Ungeheuer aus dem Meer aufsteigen, später das Lamm Gottes auf dem Berg Sion und sein großes Gefolge. Es folgt die Ankündigung des Gerichts durch den Engel. Sieben Engel mit den sieben letzten Plagen tragen sieben Schalen mit Gottes Zorn, die schließlich über die Erde ausgegossen werden und verheerende Wirkungen haben. Es folgt das Gericht über Babylon, die Ankündigung von Babylons Sturz und die Klage der Könige der Erde über den Untergang Babylons. Im Himmel erklingt Jubel, schließlich sieht der Verfasser den Himmel offen und einen Reiter auf einem weißen Pferd, sein Name ist Wort Gottes. Es beginnt seine tausendjährige Herrschaft, dann wird der Satan endgültig besiegt und das zweite Gericht über alle Toten findet statt. Am Ende der Apokalypse wird der neue Himmel und das neue Jerusalem ausführlich beschrieben, der Zustand einer neuen Welt mit einem Strom, der Wasser des Lebens führt und vom Thron Gottes und des Lamms ausgeht. *Es wird nichts mehr geben, was der Fluch Gottes trifft.*

Die Knechte Gottes werden ihm dienen und sein Angesicht schauen. Es wird keine Nacht mehr geben und sie brauchen weder das Licht einer Lampe noch das Licht der Sonne. Denn der Herr, ihr Gott, wird über ihnen leuchten. Man weiß, dass es wohl schon in der Spätantike in Italien Bildzyklen mit Wandgemälden gegeben haben dürfte, die frühesten sind aus dem 7. Jahrhundert bezeugt. Obwohl nichts davon erhalten blieb, nimmt man an, dass eine Gruppe frühmittelalterlicher Handschriften das Programm dieser Bildfolgen belegen, die älteste von ihnen ist die karolingische Apokalypse-Handschrift aus dem frühen 9. Jahrhundert in Trier, die 74 ganzseitige Bilder enthält. Die meisten mittelalterlichen Bildfolgen sind in Handschriften überliefert, wobei auffällig ist, dass man neben dem Psalter, den man für das Stundengebet brauchte, und den Evangelien für den Gebrauch in der Messe auch die Apokalypse als einzelnes Buch gestaltete, offenbar weil man es für Studium und Lektüre der Kleriker benötigte. Manche dieser Codices illustrieren den biblischen Text noch getreuer als dies in der Trierer Handschrift geschehen war, so etwa die berühmte Apokalypse, die Kaiser Heinrich II. und seine Frau Kunigunde zwischen 1002 und 1007 dem Kanonikerstift St. Stephan in Bamberg schenkten. Es war eine überaus kostbare, von den Mönchen auf der Reichenau geschriebene und mit Bildern versehene Handschrift. Die Darstellungen zur Apokalypse spiegeln die künstlerische Qualität des Reichenauer Skriptoriums in ottonischer Zeit. Sie sind in ihrem markanten Figurenstil von einprägsamer Klarheit. Die *Maiestas* mit den Ältesten, das Bild zur Öffnung des siebten Siegels zeigt auch den Engel, der das Weihrauchfass hält, um den Altar zu inzensieren und es dann auf die Erde zu werfen, wo es zu Donner und Blitz führt.

Neben dem Psalter, den man für das Stundengebt brauchte, und den Evangelien für den Gebrauch in der Messe gestaltete man auch die Apokalypse als einzelnes Buch, offenbar weil man es für Studium und Lektüre der Kleriker benötigte.

Der fünfte Engel, der in die Posaune stößt, ruft damit dämonische Heuschrecken aus der Erde hervor. Johannes, der zwei Tiere aus dem Meer steigen sieht, ein vielköpfiges aus der Erde und das Lügentier aus dem Meer oder der Sturz Babylons sind Beispiele dafür.

Auslegungstraditionen in der Bildüberlieferung

Es gab neben der reinen Textüberlieferung eine reiche Auslegungstradition der Apokalypse, die eines der meistkommentierten biblischen Bücher des Mittelalters überhaupt war. Diese lange Geschichte der Deutung schlug sich auch in der Bildüberlieferung nieder. Wichtige theologische Autoren wie Beda, Ambrosius Autpertus, Haimo von Auxerre und viele hoch- und spätmittelalterliche Theologen kommentierten den biblischen Text. Ungewöhnlich ist die Bedeutung, die der Kommentar des Mönchs und Priesters Beatus von Liébana erlangte, der in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts im nordspanischen Kloster Liébana lebte und um 780 (776/784) einen ausführlichen Kommentar zur Apokalypse verfasste, besser: aus älteren Texten zusammenstellte. Sein gewöhnlich mit 75 Miniaturen illustrierter Text war weit verbreitet, bis heute sind aus der Zeit vom 9. bis zum 16. Jahrhundert insgesamt 36 Handschriften und Fragmente davon bekannt.

Vielleicht mit der nachhaltigsten Wirkung kommentierten die Apokalypse der italienische Zisterzienser Joachim von Fiore im 12. Jahrhundert und der deutsche Franziskaner Alexander von Bremen im 13. Jahrhundert, genannt Alexander Minorita. Beide nahmen – modern gesagt – eine Historisierung des Textes vor, münzten die endzeitliche Perspektive aktualisierend um. Joachim von Fiore gliederte die Geschichte der Trinität gemäß in drei große Epochen, das Zeitalter des Vaters, das dem Alten Testament entsprach, des Sohnes, das mit dessen Geburt einsetzte und – wie Joachim annahm – 1260 ende. Joachim von Fiore deutete den Drachen – hier die Darstellung im großformatigen Band seines Kommentars in Oxford – als Sinnbild der Verfolgung der Kirche. Die einzelnen Köpfe stehen für Herodes, Nero, den arianischen Kaiser Konstantin II., Mohammed, einen Almohadenkalif, dessen Name verballhornt als Mesemotus

Vielleicht mit der nachhaltigsten Wirkung kommentierten die Apokalypse der italienische Zisterzienser Joachim von Fiore im 12. Jahrhundert und der deutsche Franziskaner Alexander von Bremen im 13. Jahrhundert. Beide nahmen – modern gesagt – eine Historisierung des Textes vor.

genannt wird, der sechste Kopf steht für Saladin, der 1187 Jerusalem erobert hatte, der siebte Kopf für den Antichrist. Bevor aber das Zeitalter des Heiligen Geistes, eine von der geistlichen Einsicht gelenkte Zeit des Glücks, beginnen könne, müsse der Antichrist von einem Mann der Kirche überwunden werden. Spekuliert wurde später, wer dies sein konnte. Eine innerhalb des Franziskanerordens entstandene schwärmerische Gruppe mit fundamentalistischen Tendenzen, die Spiritualen, sah in dieser Rolle den hl. Franziskus. Auf die Franziskaner geht wohl auch die Anregung zu einer ganzen Gruppe illustrierter und kommentierter Apokalypse-Handschriften in England zurück, die nach französischen Vorbildern seit 1240 im Umfeld des englischen Hofs in Westminster entstanden. Die berühmteste war die *Douce Apocalypse*, zwischen 1265 und 1270 in Oxford, entstanden in der Zeit, in der der englische König Edward I. in Palästina bei einem Kreuzzug kämpfte. Programmatisch für diese Handschriften ist die Verknüpfung von Endzeiterwartung und ritterlich-höfischer Ideologie. Die Bilder zeigen die für und gegen Gott streitenden Krieger als zeitgenössische Ritter. Manche Bilder spielen auch auf Zeitgenössisches an, etwa wenn die beiden in Kapitel 11 der Apokalypse genannten Zeugen als Franziskaner dargestellt werden. In den Bildern folgen diese Handschriften französischen Vorbildern, denen auch die Teppichfolge in Angers verpflichtet war.

Einige Jahrzehnte nach Joachim von Fiore spitzte der Minorit Alexander von Bremen dieses Modell zu und formulierte eine stark ethisch geprägte Aktualisierung. Er verstand die Apokalypse als eine Art Weltchronik, die mit Christus einsetzt. Er war der Erste, der die Visionen der Apokalypse mit den Ereignissen der zeitgenössischen Kirchengeschichte

Abb. 6

Bild: Albrecht Dürer, *Apokalypse*, 3. Figur: Die vier apokalyptischen Reiter, 1497/98 / Wikimedia Commons, Public Domain

Abb. 7a

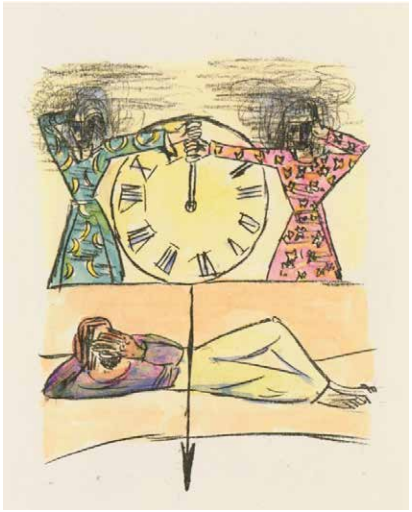
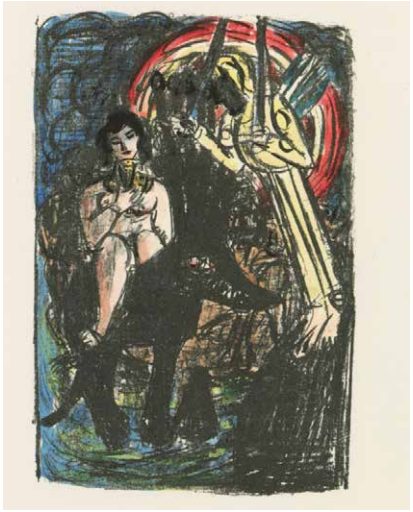


Abb. 7b



Bilder 7a/7b: Max Beckmann, *Apokalypse*, 1941/42, S. 35: *Dass hinfort keine Zeit mehr sein soll* + S. 57: *Das große Babylon, die Mutter der Hurerei und aller Gräuel auf Erden* (Privatbesitz)

bis zum Konflikt zwischen dem Kaiser Friedrich II. und dem Papsttum gleichsetzte. In diesem Geschichtsmodell wird der Kampf gegen den großen Drachen mit dem Kampf des byzantinischen Kaisers Herakleios gegen Chosrau gleichgesetzt. Die Apokalyptische Frau wird zum Bild der Kirche, Chosrau, der am Beginn des 7. Jahrhunderts Syrien und Palästina und das Kreuz Jesu in Jerusalem erobert hatte. Herakleios konnte ihn schließlich besiegen und die Kreuzreliquie nach Jerusalem zurückbringen.

Die Apokalypse von Albrecht Dürer

Wahrscheinlich die berühmteste Bildfolge zur Apokalypse in nachmittelalterlicher Zeit waren jedoch die 14 meisterhaften, großformatigen Holzschnitte Albrecht Dürers, die den erst 27-Jährigen mit einem Schlag europaweit bekanntmachten. Mit Hilfe seines Paten, des Anton Koberger in Nürnberg, war es Dürer möglich, 1498 eine lateinische und eine deutsche Ausgabe zu veröffentlichen (Abb. 6). Die Nachfrage war so groß, dass 1511 die lateinische Ausgabe erneut aufgelegt wurde, nun mit neuem Titelblatt. Dürer stellte der Bildfolge zur Apokalypse ein Bild zum Verfasser Johannes mit seinem Martyrium voraus und brachte sie dann auch in Buchform heraus. Die dramatisch komponierten Szenen der Apokalypse sind auf zwei Themenkreise konzentriert, die den Kampf gegen den Satan und das Strafgericht vor Augen bringen, und dies sehr treu gegenüber dem Wortlaut des biblischen Textes. Dies gilt für die einleitenden Visionen ebenso wie für die Apokalyptischen Reiter, die Plagen und das Weltgericht. Dürers Bildfolge war unmittelbares Vorbild für spätere zahlreiche Illustrationen der Apokalypse in ganz Europa. Dies gilt für Lucas Cranach, der apokalyptische Bildmotive auch für die polemische Bildpublizistik der Reformationszeit nutzte mit dem Papst als Antichrist u. ä., und für viele andere. In der Neuzeit verlor die Apokalypse als Bildthema an Bedeutung. Es blieben – von Ausnahmen abgesehen – nur die Einzelmotive übrig. Bekannt sind aus der Barockzeit Darstellungen des Lamms Gottes mit dem Buch mit den sieben Siegeln oder Darstellungen Mariens als Apokalyptische Frau. Es gibt Beispiele aus dem 19. Jahrhundert von Julius Schnorr von Carolsfeld oder die von 1843 bis 1867 entstandenen Entwürfe von Peter von Cornelius für Friedrich Wilhelm IV. von Preußen, die für den geplanten Camposanto in Berlin bestimmt waren. Bekannt sind auch Darstellungen zur Apokalypse von Odilon Redon, Giorgio de Chirico und Lovis Corinth. Die meisten modernen Künstler waren fasziniert vom Motiv der apokalyptischen Reiter, die sie, abweichend vom Text der Apokalypse, in der Regel alle vier als Sinnbilder für Pest, Hunger, Krieg und Tod verstanden, wie etwa Arnold Böcklin. Wohl die bekannteste Bildfolge der Moderne war die Folge von 27 Lithographien, die Max Beckmann im Amsterdamer Exil 1941/1942 schuf. Es war eine Auftragsarbeit eines Frankfurter Gönners, für den Beckmann ein Exemplar persönlich mit Aquarellfarben kolorierte (Abb. 7a + b). Wenngleich Beckmann sich hier mit den sonst häufigen Anspielungen zurückhielt, weiß man doch aus seinen Aufzeichnungen, dass er sich durch die Apokalypse *die Ängste von der Seele zeichnete*.

Die Apokalypse, das letzte in der Reihe der kanonischen Bücher der Bibel, war in seiner literarischen Gestalt so ungewöhnlich, es enthält eine Fülle von bildmächtigen Vorstellungen, die seit dem 4. Jahrhundert auch künstlerisch genutzt wurden. Während in der Spätantike vor allem die Beschreibungen der Theophanie, der Gotteserscheinung, umgesetzt wurden, wurde die Apokalypse im Hochmittelalter eine der maßgeblichen Quellen für die Vorstellungen von Endzeit und Weltgericht. Die Bildfolgen, meist in Handschriften des Texts und seiner Kommentierungen bezeugt, bebildern den Wortlaut und sind oft mitbestimmt durch die aktualisierenden Auslegungen im späteren Mittelalter. Folgenreich war Dürers Zyklus bis in die Moderne, in der ein meist verengtes Verständnis die Apokalypse oft nur in ihren Katastrophen vor Augen stellte. ■

Die Johannesapokalypse im Online-Teil

Die Vertiefung des Themas finden Sie im Online-Teil. Dort haben wir auf den **Seiten 102–107** das Referat von Prof. Dr. Tobias Nicklas zum Stand der aktuellen Forschung dokumentiert. Den Vortrag von Prof.in Dr. Beate Kowalski zur Auslegungsgeschichte der Apokalypse finden Sie auf den **Seiten 87–90**. Das Referat von Prof. Dr. Reinhold Zwick zur Apokalypse als Inspirationsquelle für den Film lesen Sie auf den **Seiten 91–101**. ■

Die Elektrifizierung der Luftfahrt

Das Forschungsprojekt ELAPSED war Thema bei *Wissenschaft für jedermann*

Die Elektrifizierung ist nicht nur in der Automobilbranche, sondern auch längst in der Luftfahrt ein wichtiges Thema. Am 7. Februar fand dazu unter dem Titel *Die Elektrifizierung der Luftfahrt. Das Projekt ELAPSED – „Electric Aircraft Propulsion"* eine Kooperationsveranstaltung der Katholischen Akademie in Bayern und dem Deutschen Museum in der Reihe *Wissenschaft für jedermann* im Deutschen Museum statt.

Prof. Dr. Stephan Myschik referierte zu dem Forschungsprojekt ELAPSED und sprach über Herausforderungen bei der Elektrifizierung von Luftfahrzeugen und Einsatzszenarien von elektrischen Antrieben. Nachfolgend dokumentieren wir die Einführung von Prof. Dr. Markus Vogt. Am Ende des Textes verweisen wir auf das Video des Vortrags von Prof. Dr. Myschik.

Elektrisches Fliegen: Hoffnungsträger für grüne Luftfahrt?

Eine sozialethische Einordnung der Chancen und Herausforderungen
von Markus Vogt

Europa will der erste klimaneutrale Kontinent werden. Nach einem am 6. Februar 2024 veröffentlichten Kommuniqué der EU sollen die CO_2-Emissionen bis 2040 um 90 % gegenüber dem Stand von 1990 gesenkt werden. Dabei seien der Verkehr und der Baubereich Schlüsselsektoren.

Notwendigkeit des Umdenkens

Bereits 2011 hat die Europäischen Kommission im *Flightpath 2050* speziell für den Flugverkehr beschlossen, dass die CO_2-Emissionen bis 2050 um 75 % im Vergleich zum Jahr 2000 gesenkt werden sollen. Wie auch immer die Ziele genau quantifiziert und terminiert werden: Die Luftfahrt muss sich mit hoher Dringlichkeit den Herausforderungen des Klimawandels stellen.

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

Eine derart starke Reduktion der Emissionen wie sie die EU vorsieht kann vor dem Hintergrund des starken Wachstums im Flugverkehr vermutlich nur mit elektrischen Antrieben gelingen. Eine mögliche Alternative wären Wasserstoffantriebe, aber bei diesen sind in den letzten Jahren die erhofften technischen Durchbrüche ausgeblieben. Herkömmliche Antriebe sind zwar mit den Jahren immer effektiver geworden und haben maßgeblich zur CO_2-Einsparung beigetragen (bei Langstreckenflügen wird bereits heute teilweise eine Reduktion des Kerosinverbrauchs auf drei Liter/Fahrgast/100 km erreicht),

Illustration: audioundwerbung / iStockphoto.com

Besonders die dünn besiedelten skandinavischen Länder könnten zum Pioniergebiet einer grünen Luftfahrt werden. Die Pläne lassen sich jedoch nicht so einfach auf Deutschland übertragen.

aber für einen Quantensprung in Richtung Klimaneutralität bieten elektrische Antriebe das größte Potenzial. Die Lösungsansätze sind vielfältig und reichen von verteilten Antrieben und Hybridantrieben bis hin zu effektiveren Batteriespeichern und Brennstoffzellensystemen. Deren Entwicklung hat in den letzten Jahren große Fortschritte erzielt. Erste Kleinflugzeuge können bereits elektrisch abheben. Drohnen, die teilweise Lasten von mehreren hundert Kilogramm tragen können, fliegen schon heute fast ausschließlich mit elektrischen Antrieben. Lässt sich die Entwicklung hin zu E-Autos analog auch im Flugverkehr realisieren? Gehört dem E-Flugzeug die Zukunft? Auch Lärm sowie eine Reihe von Schadstoffen lassen sich mit elektrischen Antrieben drastisch reduzieren.

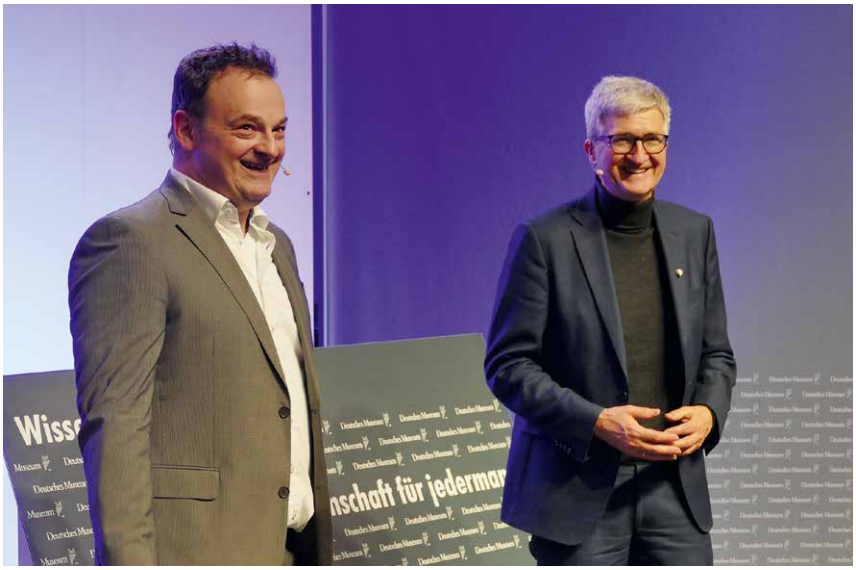
Für Flüge mittlerer Reichweite bräuchte es einen Sprung in der Batterieentwicklung, die bisher das 60-fache an Gewicht und ein Vielfaches an Volumen haben im Vergleich zu Kerosin, dessen Energiedichte weit überlegen ist.

Pioniere in Norwegen und Chancen für Deutschland

Pionier für die Entwicklung elektrischer Kleinflugzeuge ist insbesondere Norwegen, wo aufgrund der Fjorde die Mobilität mit Auto und Zug meist sehr mühsam ist und aufgrund der geringen Bevölkerungsdichte Kleinflugzeuge häufig ausreichen. Schon 2040 sollen dort alle Kurzstreckenmaschinen elektrisch fliegen. Ein Start-up-Unternehmen ist bereits dabei, Prototypen zu entwickeln und mit Simulatoren zu testen. Der *Noemi* („No-Emissions“) genannte Hochdecker soll 2030 auf den Fjorden der Westküste landen. Skandinavien könnte zum Pioniergebiet einer grünen Luftfahrt werden. Norwegen ist nicht allein: Bereits 2015 hat der elektrisch angetriebene *Airbus E-Fan 1.0* den Ärmelkanal überquert. Bis 2035 wird mit serienmäßiger Marktreife gerechnet.

Doch wie sind die Entwicklungen, um dieses Konzept auch für Deutschland attraktiv zu machen? Wie für die meisten europäischen Länder ist elektrisches Fliegen hier erst dann breitenwirksam ökologisch attraktiv, wenn es gelingt, damit mittlere Strecken für nicht zu wenige Passagiere zu bewältigen. Erst dann macht es den fossil getriebenen Flügen und nicht der Bahn Konkurrenz. Bei uns wäre die vorrangige Option, Kurzstreckenflüge auf die Schiene zu verlagern. Für die ethische Bewertung des elektrischen Fliegens braucht es eine Einordnung in umfassende Konzepte nachhaltiger Mobilität. Pläne, die für Skandinavien sinnvoll sind, lassen sich nicht 1:1 auf Deutschland übertragen.

Für Flüge mittlerer Reichweite bräuchte es einen Sprung in der Batterieentwicklung, die bisher das 60-fache an Gewicht und ein Vielfaches an Volumen haben im Vergleich zu Kerosin, dessen Energiedichte weit überlegen ist. Es braucht physikalische Tüftler, die mögliche Synergieeffekte vieler kleiner Detailverbesserungen wie in einem Puzzle zusammenfügen und dabei auch die enormen Sicherheitsprobleme, die für das Fliegen essen-



Nach einer Einführung in den Abend von Prof. Dr. Markus Vogt (re.) referierte Prof. Dr.-Ing. Stephan Myschik (li.) zur Elektrifizierung der Luftfahrt.

Prof. Dr.-Ing. Stephan Myschik ist Professor für Flugmechanik und Flugregelung am Institut für Aeronautical Engineering der Universität der Bundeswehr München. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen der nichtlinearen Regelung unbemannter Luftfahrzeuge sowie der modellbasierten Softwareentwicklung für fliegende Systeme. ■

ziell sind, im Blick haben. Mit Herrn Kollegen Myschik haben wir einen solchen Tüftler und führenden Experten für den nachhaltigen, effizienten und sicheren Betrieb zukünftiger Luftfahrtanwendungen unter uns.

Güterabwägung mit Augenmaß

Ich bin mir sicher, dass das Fliegen in der globalisierten Welt, die auf internationale Kommunikation und Warenströme angewiesen ist, eine unverzichtbare Rolle spielen wird. Von daher bin ich kein umweltethischer Rigorist, der das Fliegen kategorisch ablehnt. Für mich ist die Güterabwägung mit Augenmaß oft der Ernstfall der Ethik. Trotz der ökologischen Schattenseiten ist Fliegen oft das kleinere Übel. Das Fliegen ist der Treibstoff moderner Wirtschaft und vieler Bereiche unserer Zivilisation. Aber nach meiner Einschätzung sind technische Innovationen nur ein Teil der Problemlösung. Wir brauchen auch eine Reduktion von Flügen, sei es im Tourismus, der in der akademischen Welt in der Variante des Konferenz-Tourismus enormen CO_2-Ausstoß erzeugt, oder sei es durch eine Vermeidung unsinniger Warentransporte. Ich plädiere für eine doppelte Entkoppelung: *technisch* durch Effizienzsteigerungen und neue Antriebssysteme, die gleichen Wohlstand mit weniger Umweltverbrauch ermöglichen, und *kulturell* durch Wertewandel und Suffizienz, die Mobilität durch Genügsamkeit auf das unvermeidbare Maß reduzieren. Ohne die Tugend des Maßhaltens und eine Wiederentdeckung von Lebensqualität durch Nähe und Regionalisierung (zum Beispiel von Ferienorten und Lebensmittelversorgung) werden wir die Ziele der Nachhaltigkeit nicht erreichen können.

Gegen einen solchen Wertewandel, der jeden und jede betrifft, gibt es oft erheblichen Widerstand. Er ist unbequem. Ich bin, gerade auch aus der Perspektive einer Christlichen Sozial- und Umweltethik heraus, für eine Wertschätzung technischer Innovationen und ein Grundvertrauen in die wissenschaftlich-technische Kreativität. Aber nicht, wenn dies als Ersatz für einen ökosozialen Wertewandel dient. Nur eine doppelte Entkoppelung von Wohlstandsentwicklung und Umweltverbrauch, sowohl technisch wie kulturell, kann die notwendige Dynamik der „Großen Transformation“ hin zu einer postfossilen Gesellschaft erzeugen. Heute geht es um die technische Seite. Gerade für christliche Ethik gibt es ein Nachholbedürfnis, Schöpfungsverantwortung stärker auch mit der Entdeckerfreude, technischer Kreativität sowie unternehmerischer Innovationskraft zu verknüpfen. ■

Collage: ELAPSED / canva.com

Das Forschungsprojekt ELAPSED der Universitäten der Bundeswehr München und Hamburg sucht nach Lösungen, um das elektrische Fliegen zu ermöglichen.

Nur eine doppelte Entkoppelung von Wohlstandsentwicklung und Umweltverbrauch, sowohl technisch wie kulturell, kann die notwendige Dynamik der „Großen Transformation“ hin zu einer postfossilen Gesellschaft erzeugen. Heute geht es um die technische Seite.

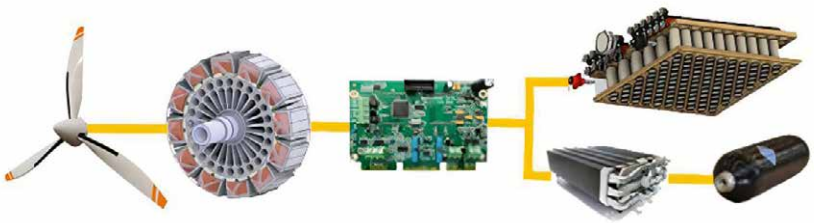


Abbildung: ELAPSED

Die technischen Weichen für die Entwicklung batteriebetriebener Flugzeuge sind gestellt. Es bedarf aber noch viel Forschung und Verbesserung bis zu deren serienmäßiger Produktion.

Den Vortrag von Prof. Dr. Stephan Myschik haben wir aufgezeichnet und für Sie in unserem YouTube-Kanal eingestellt. Zugang zu dem Video bekommen Sie über unsere **Mediathek**. In der PDF-Fassung dieses Hefts für Sie **dieser Link** direkt zum Video.

Wo standen die Katholiken?

Eine gesellschaftsgeschichtliche Einordnung der Kirche im NS-Staat

Anlässlich des 80. Todestags von Willi Graf, der von der NS-Justiz wegen seines Widerstandshandelns zusammen mit anderen tapferen Menschen der *Weißen Rose* zum Tode verurteilt wurde, stand ein gesellschaftsgeschichtlicher Blick auf die gesamte katholische Kirche im NS-Staat in unserem Fokus. Bei der Abendveranstaltung *Wo standen die Katholiken?* am 11. Oktober 2023 zeigte der Mainzer Zeithistoriker Prof. Dr. Michael Kißener die sehr unterschiedlichen Forschungspositionen zum Thema *Katholiken im NS-Staat*. Ob „Widerstand" überhaupt das richtige Wort ist, wird zunehmend bezweifelt und auch eine Mitverantwortung der Katholiken für die Verbrechen des Regimes tritt mehr und mehr in den Vordergrund des Forschungsinteresses.

Die Katholiken im „Dritten Reich"

Über die Begriffe „Widerstand", „Distanz", „Anpassung" und „Kollaboration"
von Michael Kißener

Mit einem konkreten und verbürgten historischen Ereignis soll diese Analyse zum Verhältnis Katholiken und Nationalsozialismus beginnen.

Ein pfälzischer Pfarrer – Widerständler und Opfer (?)

In der Nacht des 23. Juni 1933 ereignete sich im pfälzischen Königsbach, nahe der Gauhauptstadt Neustadt an der Haardt, eine schreckliche Gewalttat. Eine Gruppe von etwa zehn Neustadter SS-Männern war auf einem Kohlelastwagen nach Königsbach gekommen. Unterwegs hatten sie noch weitere zwölf SS-Leute in Zivil in Mußbach zusteigen lassen. Die SS-Männer kehrten zunächst in der Bahnhofsgastwirtschaft des NSDAP-Zellenleiters Adolf Frey ein, wo sie, wie es in einer späteren Zeugenaussage hieß, „eimerweise" Wein ausgeschenkt bekamen, um sich Mut anzutrinken für die anschließend geplante Aktion. Die Männer wollten den katholischen Pfarrer von Königsbach, Jakob Martin, verhaften, wobei den in Zivil auftretenden SS-Leuten die Rolle zukam „etwas Tam Tam um die Sache herum zu machen", damit es so aussehe, als habe man den Pfarrer vor einem wütenden Mob in Schutzhaft nehmen müssen. Nachdem alle hinreichend angetrunken waren, zog man zum Pfarrhaus, wo ringsherum die Straßen von SA-Leuten bereits abgesperrt worden waren, um nicht allzu vielen Leuten die Möglichkeit zu geben, Zeugen des Vorgehens zu werden.

Foto: Andreas Linsenmann

Prof. Dr. Michael Kißener, Professor für Zeitgeschichte an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

Was nun geschah, war nichts weniger als ein äußerst brutaler Überfall auf

Foto: Erzbischöfliches Archiv München

Es ist schwierig, Aussagen über den „Widerstand“ der gesamten katholischen Kirche zu treffen: Bischöfe, wie auf unserem Foto die Kardinäle (v. l. n. r.) Michael Faulhaber (München und Freising), Adolf Bertram (Breslau) und Theodor Innitzer (Wien), die vielen Priester und die unüberschaubare Zahl von einfachen Kirchenmitgliedern bilden eine viel zu heterogene Gruppe.

den Pfarrer, der nur mit einigem Glück diese schwere Straftat überlebte. Erst schlugen die SS-Leute die Fenster ein, brachen die Haustüre auf und zerrten den Pfarrer, der sich ins Obergeschoss geflüchtet hatte, in Pantoffeln auf die Straße. Dort wurde er mit einem geladenen Revolver bedroht und dann unter wüsten Beleidigungen und dauernden Schlägen durch die Straßen getrieben. Einzelne Königsbacher Katholiken wollten helfen, wurden aber selbst geschlagen und von den SA-Leuten abgedrängt. Was die vielen anderen Königsbacher Katholiken machten, ist unklar. Als Martin zu dem Kohlenlaster kam, war er blutüberströmt. Nach späteren Zeugenaussagen wurde er sodann „wie ein Stück Vieh“ auf die Ladefläche geworfen, begleitet von Rufen wie „Bisch du noch net bald verreckt, du schwarzer Hund!“ und „Macht ihn kaputt!“.

Erst schlugen die SS-Leute die Fenster ein, brachen die Haustüre auf und zerrten den Pfarrer auf die Straße. Dort wurde er mit einem geladenen Revolver bedroht und dann unter wüsten Beleidigungen und Schlägen durch die Straßen getrieben.

Die betrunkenen SS-Leute fuhren Martin sodann nach Neustadt, wo er im Gebäude der Gauleitung weiter mit Gummiknüppeln geschlagen und verhört wurde. Dann wurde er im Amtsgerichtsgefängnis eingesperrt und erst drei Tage später wieder freigelassen unter der Auflage, sich im Pfarrhaus zu verbergen, bis seine Wunden einigermaßen verheilt seien.

Die SS-Männer ließen ihren sadistischen Trieben freien Lauf, weil sie seit Jahren verhetzt worden waren und Pfarrer Martin wegen seinen Predigten gegen den Nationalsozialismus und seiner politischen Tätigkeit für die Bayerische Volkspartei als Gegner „ihrer Volksgemeinschaft“ ansahen. Um ein hinreichend brutales Vorgehen sicherzustellen, waren bekannte SS-Schläger ausgesucht worden, möglicherweise waren aber auch Katholiken unter den SS- und SA-Leuten, die hier in Aktion traten, denn der 96 Männer starke Neustadter SS-Sturm 9/10 hatte, wie Martin Hanischs Forschungen ergeben haben, etwas mehr als sieben Prozent Katholiken in seinen Reihen, ein Drittel war evangelisch, der Rest konfessionslos. Einige Katholiken unter den SS-Leuten lösten im Laufe der Zeit unter dem Druck des Verhaltenskodex in der SS ihre Bindungen zur Kirche, der SS-Mann Walter Lanz beispielsweise aber nicht. Noch 1936 ließ er sich katholisch trauen und seine Kinder in den Folgejahren auch katholisch taufen.

Wo standen die Katholiken? Diese Frage stellt sich angesichts des Geschehens im pfälzischen Königsbach, das übrigens so bekannt wurde, dass es mit einigem Nachdruck bei den 1933 laufenden Konkordats-Verhandlungen in Rom angesprochen wurde. Und zugleich lässt sich an diesem Beispiel die ganze Entwicklung der Diskussion um den Standort der Katholiken und ihren „Widerstand“ im „Dritten Reich“ aufrollen.

Katholiken und Widerstand – erste Einordnungen der Nachkriegszeit

Pfarrer Martin war auf den ersten Blick wohl ein „Verfolgter“, ein „Opfer“ des geschilderten SS-Überfalls und

wegen seiner antinationalsozialistischen Reden zur rechten Zeit auch ein früher „Widerstandskämpfer“. In der unmittelbaren Nachkriegszeit und in den 1950er Jahren hätten die meisten Menschen dem jedenfalls mehrheitlich zugestimmt. Damals war die allgemeine Auffassung von Widerstand geprägt von Erfahrungen, die dem Geschehen in Königsbach ähnlich waren, und zudem von zwei frühen und bald recht prominenten Schriften über das Thema Kirche und Nationalsozialismus, die große Wirkung entfalteten: Zum einen propagierte der Jesuit Anton Koch schon 1947 in einem Aufsatz *Vom Widerstand der Kirche*: „Kirche und Nationalsozialismus schlossen sich in allem Wesentlichen aus wie Licht und Finsternis, wie Wahrheit und Lüge, wie Leben und Tod.“

Zum anderen dokumentierte der Münchner Weihbischof Johannes Neuhäusler, selbst Opfer des Repressionsapparats und jahrelang im KZ inhaftiert, in seinem Buch *Kreuz und Hakenkreuz* (2. Aufl. 1946) den katholischen Widerstand und stellte ihn als eine gleichsam allgemeine Erscheinung des Katholizismus dar, die man in einer Art Formel „Katholischsein = NS-Gegner und Widerständler sein“ fassen könnte.

Foto: Archiv für Christlich-Demokratische Politik (ACDP), Fotograf: Peter Bouserath

Der bekennende Katholik Konrad Adenauer, schon in der Weimarer Republik einer der führenden christlichen Politiker und ab 1949 erster Kanzler der Bundesrepublik, machte deutlich, dass auch die katholische Kirche Schuld am Aufstieg des NS-Regimes hatte.

Übersehen sollte man freilich nicht, dass es an solchen pauschalen Einordnungen schon von Anfang an Kritik gegeben hat. Die wohl deutlichste formulierte schon 1946 der Katholik und erste Bundeskanzler der Bundesrepublik Deutschland, Konrad Adenauer, in einem Brief an den Bonner Pastor Dr. Bernhard Custodis. Darin hieß es: „Nach meiner Meinung trägt das deutsche Volk und tragen auch die Bischöfe und der Klerus eine große Schuld an den Vorgängen in den Konzentrationslagern. Richtig ist, daß nachher vielleicht nicht viel mehr zu machen war. Die Schuld liegt früher. Das deutsche Volk, auch Bischöfe und Klerus zum großen Teil, sind auf die nationalsozialistische Agitation eingegangen. Es hat sich fast widerstandslos, ja zum Teil mit Begeisterung […] gleichschalten lassen. Darin liegt seine Schuld.“ Und weiter formulierte Adenauer: „Ich glaube, daß, wenn die Bischöfe alle miteinander an einem bestimmten Tage öffentlich von den Kanzeln aus dagegen Stellung genommen hätten, sie vieles hätten verhüten können. Das ist nicht geschehen und dafür gibt es keine Entschuldigung. Wenn die Bischöfe dadurch ins Gefängnis oder ins Konzentrationslager gekommen wären, so wäre das keine Schande, im Gegenteil. Alles das ist nicht geschehen und darum schweigt man am besten.“

„Darum schweigt man am besten“ – dieser Schlusssatz ist decouvrierend: Weil die Generation der Miterlebenden schwieg oder wie wir mittlerweile aus den Tagebüchern des Münchner Kardinals Faulhaber wissen, sich das eigene Versagen trotzig und selbstgerecht nicht eingestehen wollte, konnte sich allzu leicht eine reichlich schiefe Vorstellung über die katholische Kirche und den Nationalsozialismus verbreiten. Diese tendierte dazu, zu undifferenziert den moralisch immer irgendwie auch aufgeladenen Widerstandsbegriff für sich zu beanspruchen, was je länger, je mehr heftigen Widerspruch hervorgerufen hat.

Der 1955 bis 1957 vor dem Bundesverfassungsgericht ausgetragene Reichskonkordats-Prozess hat dann allerdings entgegen allem Schweigen die Frage nach dem Verhalten der katholischen Kirche doch sehr öffentlich gemacht und zu einer ersten veritablen Kontroverse darüber geführt. Die erstatteten Prozessgutachten lenkten den Blick auf die allzu schnelle Erklärung der deutschen Bischöfe vom 28. März 1933, die einige Vorbehalte gegenüber dem Nationalsozialismus, die bis dahin gegolten hatten, zurücknahm, und auf das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 selbst, dessen Rolle für die Konsolidierung des NS-Staates nun beleuchtet wurde.

Mehr noch entzündete ein Aufsatz von Ernst-Wolfgang Böckenförde 1961, der in der katholischen Zeitschrift *Hochland* veröffentlicht wurde, die Auseinandersetzungen, weil Böckenförde eine Affinität der katholischen Kirche gegenüber autoritären Regimen behauptete, den Antiliberalismus der Kirche hervorhob und im Antibolschewismus eine wichtige Gemeinsamkeit im Denken der Nationalsozialisten wie der Katholiken erkannte. Vor allem auf dieser Grundlage erklärte er eine gewisse Annäherung der katholischen Kirche an den Nationalsozialismus.

Die Debatte wurde in vielen thematischen Teilbereichen fortgeführt, prominent vor allem im Hinblick auf die Aufgabe des politischen Katholizismus der Zentrumspartei. Schon dieser oberflächliche Blick auf frühe Kontroversen um Kirche und NS-Staat zeigt: Anders als manche einschlägigen Veröffentlichungen glauben machen wollen, ist die Frage, wo denn nun eigentlich die Katholiken gestanden hätten, im Widerstand oder doch näher beim Regime, keineswegs neu und hat in den vergangenen rund 60 Jahren schon immer die Debatte geprägt. Freilich hat es dabei immer eine Fraktion gegeben, die das kirchliche Verhalten zu erklären, ein andere, die es vornehmlich vor dem Hintergrund der historischen Erfahrung zu kritisieren be-

strebt war. Aber selbst ein Historiker wie Konrad Repgen, der heute gerne als Apologet der kirchlichen Position eingeordnet wird, hat schon in den 1970er Jahren betont, dass die Kirche „nach allem, was von 1933 bis 1945 geschehen ist – kein[en] Grund zum Stolz“ habe.

Umstrittene Haltung der katholischen Kirche

Dies gilt umso mehr, als in der Folgezeit immer weitere Bereiche des kirchlichen Verhaltens in die Kritik geraten sind: Man denke nur an die Stellung, die die katholische Kirche gegenüber der Verfolgung jüdischer Mitbürger eingenommen hat, befördert durch Rolf Hochhuths Drama *Der Stellvertreter* 1963, mit dem das vielzitierte Wort vom „Schweigen des Papstes“ ebenso populär wie umstritten wurde. Auch die Frage des Verhältnisses von Antijudaismus und Antisemitismus hat diese Diskussion angestoßen, bis hin zu der gelegentlich geäußerten Vermutung, ein auch in der katholischen Kirche sich mehr und mehr verbreitender moderner Antisemitismus habe die bis dahin unvorstellbaren Menschheitsverbrechen an den Juden befördert und dem rassistischen Antisemitismus der Nationalsozialisten in die Hände gespielt. Auf diesen wie vielen weiteren Themenfeldern kirchlichen Handelns in der NS-Zeit hat es intensive Diskussionen gegeben, die einen generellen Widerstand *der* Kirche, wie er in den ersten Jahren nach dem Krieg vielfach angenommen wurde, fraglich hat erscheinen lassen.

Intensivierte Forschung

Hinzu kommt, dass sich die Widerstandsforschung generell und speziell die Erforschung eines kirchlichen „Widerstands“ im Laufe der Jahre immer mehr spezialisiert hat und durch theoretisch-methodische Überlegungen immer präziser geworden ist. So hat, um nur ein Beispiel zu nennen, die Erforschung der so genannten sozial-moralischen Milieus in den 1990er Jahren für den Bereich des Katholizismus ein präziseres Bild der sozio-kulturellen Grundlagen für möglichen Widerstand in der Kirche gezeichnet.

Kritisch ist auf der Grundlage solcher Forschungen die Frage aufgeworfen worden, inwiefern „oppositionelles“ Verhalten der Katholiken überhaupt ein Ziel über das Bewahren des eigenen Milieus hinaus gehabt hat, ob nicht gleichsam das, was wir vielleicht allzu voreilig als kirchlichen Widerstand bezeichnen, eigentlich einem „Milieuegoismus“ entsprungen ist. Kein Kampf also für Menschenrechte oder gegen eine menschenfeindliche Politik, nur ein Kampf um die Bewahrung des eigenen Milieus? Und das, so lautet eine weitere kritische Perspektive, könnte am Ende auch nur ein Kampf gegen die Moderne gewesen sein, wie ihn die Kirche ja auf verschiedenen Feldern schon geführt hatte.

Konrad Adenauer: „Nach meiner Meinung [...] tragen auch die Bischöfe und der Klerus eine große Schuld an den Vorgängen in den Konzentrationslagern. [...] Auch Bischöfe und Klerus zum großen Teil sind auf die nationalsozialistische Agitation eingegangen.“

Zeitlich etwas früher hatte sich die Forschung des Problems angenommen, dass Widerstand eine Vielzahl von Formen und Ausprägungen haben kann, so dass es sinnvoll erscheint, den Begriff zu differenzieren. Dies geschah nicht, wie Olaf Blaschke 2010 noch vermutet hat, um „angesichts wachsender gegenläufiger Quellenbefunde“ dafür zu sorgen, dass sich „Katholiken und die Ämterkirche weiterhin unter dem geräumigen Schirm des Widerstands […] wohlfühlen konnten“, so dass mit viel „Kreativität“ „möglichst viele Varianten, Unterarten oder wenigstens dem Widerstand ähnelnde Phänomene entdeckt“ worden seien und den unkundigen Betrachter verwirrt haben.

Für die Forschung wäre es weiterführend, ein Modell der Kollaboration von Katholiken mit den Stufen „aktive Kollaboration“, „Konsens/Loyalität“, „Kooperation/Anpassung“ und „punktuelle Zufriedenheit“ zu verwenden.

Vielmehr entsprangen die in vielen Varianten vorgeschlagenen Stufenmodelle des Widerstands der Einsicht, dass nicht jedes irgendwie nichtkonforme Verhalten mit dem großen Wort des „Widerstands“ bezeichnet werden dürfe, zumal ein großes, etwa zeitgleiches Projekt des Instituts für Zeitgeschichte *Bayern in der NS-Zeit* sich auch bemühte, durch die Einführung des Resistenzbegriffs Kleinformen zivilen Mutes und abgrenzendes Verhalten gegenüber den Anforderungen des NS-Staates begrifflich zu fassen, ja zugleich auch in einer Theorie gesellschaftlichen Verhaltens unter den Bedingungen einer modernen totalitären Diktatur zu entwickeln.

Der Umstand, dass sich die Vielfältigkeit widerständigen Verhaltens in der Realität nicht trennscharf durch solche Modelle einfangen lässt, und die Problematik vielschichtiger Motivlagen bei den „Widerständlern“ haben diese Versuche längst fragwürdig werden lassen. Gleichwohl hat Olaf Blaschke gefordert, man müsse, um dem seiner Meinung nach immer noch einseitig vorherrschenden Bild einer katholischen Kirche im Widerstand gegen den Nationalsozialismus, entgegenzutreten, Stufenmodelle des Widerstands von Katholiken durch ein Stufenmodell der Anpassung von Katholiken im NS-Regime ergänzen.

Dafür schlägt er vor, gleichsam gespiegelt zum Modell von Klaus Gotto, Hans Günter Hockerts und Konrad Repgen, das den Widerstand in die vier Stufen „punktuelle Nonkonformität“, „Verweigerung“, „öffentlicher Protest“ und „Widerstand im engeren Sinne“ gliedert, ergänzend und am besten gleichzeitig auch ein Modell der Kollaboration von Katholiken mit den Stufen „aktive Kollaboration“, „Konsens/Loyalität“, „Kooperation/Anpassung“ und „punktuelle Zufriedenheit“ zu verwenden.

Ein solcher Vorschlag erscheint sachlogisch, da das Mittun eines Teils der katholischen Bevölkerung im NS-Staat

ja auch zuvor schon Thema in diversen Debatten gewesen ist und eine konsequente Anwendung dazu führen müsste, eine nach wie vor ausstehende differenzierte Gesellschaftsgeschichte des Nationalsozialismus schreiben zu können, in der die Katholiken lediglich eine von mehreren gesellschaftlichen Großgruppen wären, in der es *auch* „Nein-Sager" gegeben hat. Dies wäre immerhin zielführender, als eine immer länger werdende Liste von Bedingungen und Voraussetzungen zu definieren, wann überhaupt noch von katholischem Widerstand gesprochen werden darf, wie es andere Autorinnen und Autoren vorschlagen.

Foto: pde / Norbert Staudt

Auch in dezidiert katholischen Milieus wie Eichstätt – unser Bild zeigt den Willibald-Dom – gab es unter Gläubigen neben dezidierter Ablehnung auch Kollaboration mit der NSDAP und Verständnis für deren Ideologie.

Denkt man zurück an den 1933 wegen seiner antinationalsozialistischen Haltung so heftig misshandelten Königsbacher Pfarrer Martin, fragt man sich vor dem Hintergrund dieser Forschungsentwicklung, wo er jetzt wohl einzuordnen wäre. Als Widerständler und Verfolgter wäre er jedenfalls nach den geschilderten, vielfältigen Einwänden nicht mehr so einfach anzusprechen. Stand er also im Lager der Mitläufer, der Angepassten, der Nationalsozialisten gar? Wohl kaum.

Neue Ansätze

Hilfreich erscheint vor diesem Hintergrund ein Vorschlag, den Olaf Blaschke und Thomas Großbölting vor rund drei Jahren in ihrer Sammelschrift *Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus* gemacht haben. Auch sie sind der Auffassung, dass unser Denken über Kirche und Nationalsozialismus nach wie vor zu sehr von dichotomischen Vorstellungen – hier Nationalsozialismus, dort Kirche – geprägt sei, und schlagen einen veränderten Blick vor: „Der Perspektivwechsel besteht darin, dass die ‚politische Religion' des Nationalsozialismus nicht per se als mit der ‚religiösen Religion' des Christentums oder anderer Religionsgemeinschaften für unvereinbar gehalten wird.

Stattdessen soll das ‚Wechselspiel' von religiösen und politischen Identitäten analytisch in den Mittelpunkt rücken […]. Mit diesem Zugriff verbindet sich die Chance, die herkömmliche und stark verwurzelte Dichotomie von ‚Kreuz und Hakenkreuz' heuristisch zu überwinden und offen nach dem Verhältnis von Religion und politischer Weltanschauung zu fragen." Denn auch für viele Katholiken, so die Grundannahme, hätten Nationalsozialismus und christlicher Glaube nicht notwendigerweise einen Gegensatz dargestellt, sondern Gemengelagen, Zusammenarbeit, hybride Verhältnisse hätten den Lebensalltag der Christen geprägt.

Dieser Vorschlag empfiehlt also, bei dem eingangs geschilderten Beispiel nicht nur den Blick auf den misshandelten Pfarrer zu richten, sondern auch auf die vielen Königsbacher Katholiken, die ihrem Pfarrer *nicht* geholfen haben, und auf die gewalttätigen SS-Leute, unter denen sich eben *auch einige* Katholiken befunden haben. Die Lebensrealität der Katholiken in der „Volksgemeinschaft" des „Dritten Reiches" zeigte, so die These, viel mehr Arrangement mit dem neuen System als Gegensatz, war viel mehr auf Versöhnung als auf Distanzierung aus, suchte nach Vereinbarkeit statt nach widerständiger und opferbereiter Abgrenzung.

Das ist nicht ganz neu, denn auch zuvor wurde in der älteren Forschung von Teilwiderständen oder partiellem Widerstand gesprochen, wenn es darum ging, ideologische Gemengelagen bei widerständigen Menschen zu charakterisieren, aber Blaschkes und Großböltings Ansatz ist zugespitzter und deshalb analytisch präziser.

Ganz ähnlich wie Blaschke und Großbölting haben Christiane Hoth und Markus Raasch bereits 2017 am Beispiel der Bischofsstadt Eichstätt exemplifiziert, welchen Mehrwert ein solcher leichter Perspektivwechsel haben kann. Hoth und Raasch haben dazu den Milieubegriff erneut fruchtbar gemacht, dabei auf die Unterscheidung verschiedener katholischer Regionalmilieus abgehoben, aber anders als in den 1990er Jahren nicht nur die mögliche Zerstörung durch die NS-Politik, also gleichsam die Konkurrenzlage, untersucht, sondern vielmehr danach gefragt, wie „intensiv die Prägekraft nationalsozialistischer Überzeugungen" auch unter Katholiken war, und „welche Reichweite" diese im katholischen Milieu in Eichstätt gehabt haben.

> Wissenschaftler haben am Beispiel der Bischofsstadt Eichstätt untersucht, wie „intensiv die Prägekraft nationalsozialistischer Überzeugungen" auch unter Katholiken war, und „welche Reichweite" diese im katholischen Milieu gehabt haben.

Es ging also darum, das lebensweltliche Neben-, Mit- und Gegeneinander zwischen katholischem Milieu und Nationalsozialismus auszuloten und damit eine Alltags- und Gesellschaftsgeschichte in einem begrenzten histori-

Wenn die Forschung sich für alle Ausprägungen gesellschaftlichen Handelns offen zeigt, wenn nicht gleich gewertet und kategorisiert wird, vielmehr Kontinuitäten und Diskontinuitäten gleichermaßen gesehen werden, wäre viel erreicht.

schen Raum unter Beachtung der regionalen Spezifika zu schreiben. Im Hintergrund dieses Konzeptes steht zudem das seit einigen Jahren intensiv beforschte Forschungsparadigma der „Volksgemeinschaft", das die Frage ins Zentrum rückt, wie denn die zahlenmäßig höchst relevanten religiösen Milieus eigentlich in die Fiktion einer nationalsozialistischen „Volksgemeinschaft" in praxi zu inkludieren waren, was ja unumgänglich war, wenn aus der propagierten Vision irgendeine Wirklichkeit werden sollte.

Hoths und Raaschs Arbeit lässt gut erkennen, wo die Einbruchstellen in das katholische Milieu waren, wo Kompromisse des Milieus um des Einbezugs in die „Volksgemeinschaft" willen vorstellbar wurden, aber auch, wo die Abgrenzung, der Gegensatz unüberbrückbar erschien, und aus welchen Gründen ebendies geschah. Ob man die Präzision dieses Ansatzes noch übertreffen kann, indem man, wie es in allerjüngster Zeit versucht wird, die tatsächlichen Einstellungen der Menschen zur NS-Herrschaft hinter der formellen Parteimitgliedschaft oder der Verweigerungshaltung durch Anwendung sozialwissenschaftlicher Methoden eruiert, bleibt abzuwarten.

In jedem Fall sind dies fruchtbare, weiterführende Ansätze, die im Hinblick auf die Widerstandsforschung den Vorzug haben, dass sie eine Entschärfung der vielfach zu polemisch geführten Forschungsdiskussion ermöglichen und verschiedene Perspektiven bündeln, ja eine differenzierte Gesellschaftsgeschichte des Nationalsozialismus ermöglichen. Aus der Warte solcher Forschungen müsste man wohl auf die eingangs gestellte Frage, wo denn die Katholiken im Nationalsozialismus gestanden haben, antworten: in der Mitte der gedachten „Volksgemeinschaft" und innerhalb dieser sowohl bei den Begeisterten, den aktiven und stillen Unterstützern wie auch bei den Abwartenden/Indifferenten und manche auch bei den „Widerständlern".

Was bleibt vom Widerstand „der" Katholiken?

Gleichwohl bleibt die Frage, wo wir denn das so offensichtliche Unrecht, das Pfarrer Martin in Königsbach 1933 angetan wurde, seine doch an sich klare Gegnerschaft zum Nationalsozialismus am Ende nun verorten sollen, und wie die vielen Zeugnisse des von Katholiken auf sich genommenen Martyriums, die sich im Martyrologium der katholischen Kirche finden, zu interpretieren sind. Darf oder soll man das alles lieber nicht mehr als „Widerstand" und „Verfolgung" bezeichnen, weil sich das oft als vorbildhaft und mutig erscheinende Verhalten von „Katholiken im Widerstand" auflöst in einer komplexen und hochdifferenzierten Gesellschaftsgeschichte des Nationalsozialismus, die eigentlich tendenziell viel mehr immer dunkler werdende Grautöne kennt?

Eine Antwort auf diese Frage fällt nicht ganz leicht, und aus der Sicht der Widerstandsforschung ist es auch unbefriedigend, dass das bisweilen ja exzeptionelle, die eigene Existenz gefährdende Verhalten von Menschen in Extremsituationen mittlerweile in Gefahr ist, nivelliert und tendenziell abgewertet zu werden. Auch wenn die allgemeine Widerstandsforschung längst nicht mehr „strahlende Widerstandshelden" propagiert, sondern ähnliche Forschungsentwicklungen durchgemacht hat, wie sie für die Zeitgeschichte des Katholizismus beschrieben worden sind, bleibt doch das Außerordentliche der historischen Tat unter Einsatz des eigenen Lebens als Faktum und erklärungsbedürftiges Faszinosum zugleich.

Gleichwohl *muss* dieser gelegentlich in der Forschungsdiskussion entstehende Eindruck nicht existieren, wenn die einschlägige Forschung sich wirklich für alle Ausprägungen gesellschaftlichen Handelns offen, ja sensibel genug zeigt und weder einseitig den „Widerstand" noch die „Anpassung" von Katholiken im Nationalsozialismus herausstellt. Wenn nicht gleich gewertet und kategorisiert wird, vielmehr Prozesshaftes im Vordergrund steht, Kontinuitäten und Diskontinuitäten gleichermaßen gesehen werden, wäre viel erreicht.

Dies sollte in einer Zeit, in der wir die systematische Unterdrückung oppositioneller Kräfte in Russland und den Mut beobachten können, den es braucht, sich öffentlich

Foto: Bundesarchiv, 146-1973-026-43

Praktizierende Katholiken waren in der NSDAP und ihren Unterorganisationen (unser Foto zeigt einen SA-Trupp in der Frühzeit der Bewegung) eine Minderheit – auch bei Wahlen erhielten NS-Kandidaten nur geringen Zuspruch von Katholiken. Dennoch machten auch Gläubige in der NS-Bewegung mit.

auch nur mit einem weißen Blatt Papier gegen den Krieg in der Ukraine zu äußern, vielleicht wieder leichter möglich sein. Dabei hilft es, sich einige fundamentale Erkenntnisse zu vergegenwärtigen, die seit langem bekannt sind, aber immer wieder gerne übergangen werden:

1. Der Begriff „Widerstand" ist seit jeher problematisch und impliziert moralische Wertungen – dagegen wird man mit noch so viel Differenzierung kaum ankommen können. Diejenigen, die gegen das NS-Regime waren und jedes Jahr mit der Gedenkfeier im Bendlerblock am 20. Juli geehrt werden, standen nach landläufiger Wahrnehmung jedenfalls auf der richtigen Seite und können für sich einen hohen moralischen Respekt beanspruchen. Dass dies kritische Nachfragen über die Berechtigung dieser Aufwertung hervorruft, ist nicht anders zu erwarten. Andererseits kommt man aber auch kaum ohne diesen Begriff aus, weil mit ihm das Gemeinte im Alltag so klar gemacht werden kann wie mit wenig anderen Begriffen.

2. Die Vorstellung, *die* katholische Kirche sei im Widerstand gegen den Nationalsozialismus gestanden, war schon immer falsch. Hans Maier hat bereits vor Jahren darauf hingewiesen, es sei „wenig realistisch", dass eine Kirche sich als Ganzes „in den Widerstand begibt."

3. Es lässt sich bei der Frage nach der Motivation widerständigen Verhaltens auch bei Christen nicht per se davon ausgehen, dass es *allein* der christliche Glaube war, der das widerständige Verhalten gleichsam automatisch erzeugt hat. Martin Greschat hat deshalb davon gesprochen, dass sich das christliche Element in der Motivation für widerständiges Verhalten selten rein, sondern meist in der Form von „Amalgamen" wiederfindet. Sowohl der Widerstand kann also vielfältig motiviert sein, er kann sich umgekehrt aber auch brechen oder relativieren durch Lebenswirklichkeiten ganz anderer Art jenseits der Gläubigkeit.

4. Vor diesem Hintergrund muss immer auch präzisiert werden, was denn genau gemeint ist, wenn wir von *katholischer Kirche* oder *Katholiken im Widerstand* sprechen. Die katholische Kirche ist hierarchisch gegliedert: der Papst in Rom, dann die Bischöfe in Deutschland, die Priester und die ja wiederum höchst heterogene Menge der Gläubigen – sie alle hatten unterschiedlich weit reichende Verantwortungen und Handlungsspielräume. Auch dies ist stets differenzierend auszuleuchten, wenn von Widerstand im katholischen Milieu die Rede ist.

> Es ist deutlich zu erkennen, dass eine tiefe Verwurzelung im christlichen Glauben das *Potential* hatte, Widerständigkeit und Widerstand zu motivieren. Was in den Kirchen gepredigt wurde, war eine Werte-Gegenwelt zum Nationalsozialismus.

Sodann ist festzuhalten, dass die Erträge der historischen Wahlforschung, wie sie Jürgen Falter vor Jahrzehnten präsentiert hat, sowie seine jüngsten Forschungen zur Mitgliedschaft in der NSDAP ihre Bedeutung in keiner Weise verloren haben. Noch im Juli 1932 waren die Wähler der NSDAP nur zu 17 % Katholiken, im März 1933 bei der letzten, eigentlich schon nicht mehr freien Wahl war „nur" jeder vierte NSDAP-Wähler Katholik. Und auch wenn man nach der Parteimitgliedschaft fragt, fällt auf, dass Katholiken vor 1933 unter den PGs stark unterrepräsentiert waren.

Das deutet alles darauf hin, dass Katholiken in Deutschland – aus den unterschiedlichsten Gründen – jedenfalls nicht zu den wichtigsten Förderern des NS-Staates gehört haben. Und zugleich ist richtig, dass *auch* Katholiken in der Lage waren, in der NS-„Volksgemeinschaft" mitzumachen und einen Weg zu finden, wie sie ihren Glauben irgendwie mit den politischen Anforderungen der NSDAP vereinbaren konnten. Dabei ist festzustellen, dass der Anteil der Katholiken in den NS-Organisationen im Laufe der Diktatur gestiegen ist, aber insgesamt nie die Mehrheit gebildet hat.

Zu verkennen ist schließlich und vor allem nicht, dass eine tiefe Verwurzelung im christlichen Glauben und der katholischen Tradition das *Potential* hatte, Widerständigkeit im weiteren und Widerstand im engeren Sinn zu motivieren. Was in den Kirchen gepredigt wurde, war, sieht man einmal von den unbestritten ganz wenigen wirklich braunen Pfarrern ab, eine Art Werte-Gegenwelt zum Nationalsozialismus, die, nahm man das wirklich ernst

Literaturempfehlungen

Blaschke, Olaf; Großbölting, Thomas (Hrsg.), *Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus*, Frankfurt/Main 2020.

Fandel, Thomas, *„Denn im Konzentrationslager ist man bald!" Die Aufzeichnungen des Königsbacher Pfarrers Jakob Martin im „Dritten Reich"*, in: *Jahrbuch der Hambach-Gesellschaft 26* (2019), S. 193–223.

Hanisch, Martin, *Die SS in der Gauhauptstadt. Schlaglichter auf die Inklusion der „Volksgenossen" in die NS-„Volksgemeinschaft" durch die Schutzstaffel in Neustadt an der Weinstraße*, in: *Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte 49* (2023), S. 101–128.

Henkelmann, Andreas; Priesching, Nicole (Hrsg.), *Widerstand? Forschungsperspektiven auf das Verhältnis von Katholizismus und Nationalsozialismus (theologie.geschichte Bd. 2)*, Saarbrücken 2010.

Hummel, Karl-Joseph; Kißener, Michael, *Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten*, 2. Aufl. Paderborn 2010, Englisch unter dem Titel *Catholics and Third Reich*, Boston 2018.

Hoth, Christiane; Raasch, Markus (Hrsg.), *Eichstätt im Nationalsozialismus. Katholisches Milieu und Volksgemeinschaft*, Münster 2017.

und machte es zur Richtschnur des eigenen Lebens, immer wieder Widersprüche im Alltag des nationalsozialistischen Deutschlands für die Gläubigen hervorrufen musste, die bei manch einem am Ende Widerstand hervorgebracht haben. Hier liegt der eigentliche Grund, warum es sich lohnt, sich überhaupt mit dem Thema „christlicher/katholischer Widerstand“ im „Dritten Reich“ zu befassen.

Dabei wirkte freilich kein Automatismus, und zweifellos ist vor dem Hintergrund der Forschungsentwicklung immer mehr als das Widerstandsereignis an sich in den Blick zu nehmen, sind die Hintergründe, die Rahmenbedingungen, die Alltagswirklichkeit der Widerständler auszuleuchten, um eine möglichst genaue Vorstellung nicht nur von der Motivierung des widerständigen Verhaltens zu erhalten, sondern gleichsam den Sitz in der Lebenswirklichkeit des widerständigen Menschen auszuleuchten.

Der Würzburger Kirchenhistoriker Prof. Dr. Dominik Burkart (re.) moderierte das anschließende Podiumsgespräch mit Professor Michael Kißener.

In der christlichen Weltdeutung war zumindest eine Grundlage vorhanden, die ein Andersdenken motivieren konnte (nicht musste!). Das ist es wohl, was Helmuth James Graf von Moltke, der Motor des widerständigen Kreisauer Kreises, 1942 in einem Brief an seinen Freund Lionel Curtis, erkannte. Moltke diagnostizierte etwas zu hoffnungsfroh ein allmähliches Erwachen der deutschen Bevölkerung gegen das Regime und seine Ideologie.

> Was in den Kirchen gepredigt wurde, war eine Art Werte-Gegenwelt zum Nationalsozialismus, die immer wieder Widersprüche im Alltag des nationalsozialistischen Deutschlands für die Gläubigen hervorrufen musste.

Moltke: „Das Rückgrat dieser Bewegung bilden die beiden christlichen Konfessionen, die protestantische wie die katholische. Die katholischen Kirchen sind jeden Tag voll, die protestantischen noch nicht, aber die Entwicklung ist wahrnehmbar. […] Vielleicht erinnerst Du Dich, daß ich in Unterhaltungen vor dem Kriege der Meinung war, daß der Glaube an Gott nicht wesentlich sei, um dahin zu kommen, wo wir jetzt sind. Heute weiß ich, daß ich Unrecht hatte, ganz und gar Unrecht. Du weißt, daß ich die Nazis vom ersten Tage an bekämpft habe, aber der Grad von Gefährdung und Opferbereitschaft, der heute von uns verlangt wird und vielleicht morgen von uns verlangt werden wird, setzt mehr als gute ethische Prinzipien voraus, besonders da wir wissen, daß der Erfolg unseres Kampfes wahrscheinlich den totalen Zusammenbruch als nationale Einheit bedeuten wird.“ ■

Wir haben das Referat für Sie aufgezeichnet. Sie finden den Zugang zum Video, dem Audio und der entsprechenden Folge unseres Podcasts *zur debatte. Dokumentierte Vielfalt hören* in unserer Mediathek. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie **dieser Link** direkt zur Mediathek.

PRESSE

■ **Münchner Kirchenzeitung**

22. Oktober 2023 – Anlässlich des 100. Geburtstages von Willi Graf hatte das Erzbistum München und Freising eine Voruntersuchung zur Prüfung eröffnet, ob eine Möglichkeit zur Seligsprechung besteht. Dr. Johannes Modesto ist Pastoralreferent und Postulator für diözesane Seligsprechungsverfahren in der Erzdiözese München und Freising. Er erklärt, die Historische Kommission sei derzeit dabei, das archivalische Material zu sichten und zu beurteilen. „Die Theologischen Gutachter geben nach Sichtung der Materialien ein Votum bezüglich Glaube und Sitte ab.“ Herausfordernd sei es, Zeuginnen und Zeugen zu finden, die eine entsprechende Auskunft über Willi Graf geben könnten. […] Der Widerstand Grafs sei nur im Kontext der Weißen Rose denkbar, ist sich Hildegard Kronawitter sicher. Bei seiner Gewissensentscheidung hätten ihn auch Zweifel geplagt: „Ist es den Einsatz wert?“ Sein Gewissen sei vor allem durch seine katholische Sozialisation geprägt worden. Im rheinländischen Euskirchen geboren und in Saarbrücken aufgewachsen, war er Teil der katholischen Jugendbewegungen der damaligen Zeit. Trotzdem habe er wohl nicht direkt aus einem religiösen Impuls heraus gehandelt, sondern aus seinem Gewissen.

Brennpunkt Naher Osten

Gesprächsabend mit Abt Nikodemus Schnabel

Foto: nelimercer / iStockphoto.com

Die Abtei Dormitio thront über der Altstadt von Jerusalem – mittendrin, aber doch etwas seitlich erhöht. Im Vordergrund ist der Felsendom mit seiner wunderschönen goldenen Kuppel zu sehen.

Mit dem Überfall der Hamas auf israelische Ortschaften am 7. Oktober 2023 und dem Beginn des Gazakriegs rückte der Nahostkonflikt schlagartig wieder in den Fokus der weltweiten Öffentlichkeit. Vor diesem Hintergrund war Dr. Nikodemus Schnabel OSB, seit 2023 Abt der Benediktiner-Abtei Dormitio auf dem Berg Zion, am 9. Februar 2024 zu Gast in der Akademie. Er lebt seit 2003 in Jerusalem, kennt die dortigen Verhältnisse aus besonderer Perspektive und konnte dem Publikum (rund 160 Anwesende im Saal, etwa 200 online) daher viele Einblicke in die Situation im Heiligen Land geben. Der Gesprächsabend fand in Kooperation mit der Katholischen Erwachsenenbildung Bayern statt: Mehrere KEB-Einrichtungen aus ganz Bayern waren im Rahmen eigener Veranstaltungen über den Livestream zugeschaltet.

Zunächst führte Akademiedirektor Dr. Achim Budde ein insgesamt sehr persönliches Gespräch mit Abt Nikodemus Schnabel. Anschließend hatte das Publikum Zeit, über die Inhalte zu diskutieren und über ein Online-Tool Fragen einzureichen. Diese wurden dann von Studien-leiterin Dr. Katharina Löffler und KEB-Referent Johannes Judith an den Gast weitergegeben. Der Abend klang mit einer Komplet in der Kapelle und dem Austausch bei Wein und Brot aus.

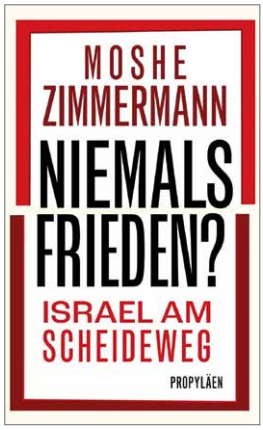
Inhaltlich ging es um den erneut eskalierten Nahostkonflikt und das Zusammenleben der Religionen im Heiligen Land. Nach dem 7. Oktober 2023 hatten sich Abt Nikodemus Schnabel und seine Mitbrüder bewusst entschieden, im Land zu bleiben. Gerade jetzt sei die Dormitio „Hoffnungsoase“ sowie Ort für Gespräche und Trost für Menschen aller Religionen. Das Ausbleiben der Pilgergruppen habe das Kloster aber in eine katastrophale finanzielle Lage gebracht.

Angesichts der aktuellen Entwicklungen warnte Abt Nikodemus Schnabel vor Schwarz-Weiß-Denken und Dehumanisierung und machte wiederholt die Komplexität des Konflikts deutlich: Zahlreiche Menschen – Israelis und Palästinenser, Juden, Muslime und Christen – seien betroffen, viele Biografien und Erinnerungen zerstört. Er plädierte dafür, kompromissbereit aufeinander zuzugehen und Empathie für die Anliegen des Anderen zu haben. Hoffnung gibt ihm, dass sich „wunderbare Menschen auf beiden Seiten“ für Frieden einsetzen. Hinsichtlich einer langfristigen Lösung, die sowohl die „Sehnsucht nach Sicherheit“ der jüdischen Israelis als auch die „Sehnsucht nach Freiheit“ der Palästinenser erfüllen könnte, sei eine Zweistaatenlösung realistischer als eine Einstaatenlösung, die wohl nur in einer idealen Welt umsetzbar sei.

Religionen sieht Abt Nikodemus Schnabel als „Teil der Lösung und Teil des Problems“. Einerseits würden sie von „Hooligans der Religion“ für deren Identitätsfragen missbraucht werden; auch sei die Religionisierung der Politik im Nahen Osten äußerst problematisch. Andererseits gebe es großes Friedens-, Dialog- und Versöhnungspotenzial, da alle Hochreligionen die demütige Suche nach Gott, die Notwendigkeit der Barmherzigkeit Gottes sowie die Heiligkeit des Lebens kennen. Er selbst erlebe viele schöne Momente des Miteinanders und der Solidarität mit Vertretern anderer Religionen. In neugieriger Annäherung und Begegnung sieht er wichtige Mittel gegen Antisemitismus sowie Christen- und Islamhass: Den Dialog suchen und „den anderen eben nicht dämonisieren“ sei das „beste Gegengift gegen all diesen Hass“. ■

Das Gespräch zwischen Abt Dr. Nikodemus Schnabel und Akademiedirektor Dr. Achim Budde sowie die anschließende Fragerunde haben wir für Sie als Video, Audio und Podcast dokumentiert. Sie finden alle Medien in unserer **Mediathek**. Die Videos und Audios finden Sie auch direkt in unseren YouTube-Kanälen.

Akademiedirektor Dr. Achim Budde (re.) führte ein sehr persönliches Gespräch mit dem Abt Dr. Nikodemus Schnabel.



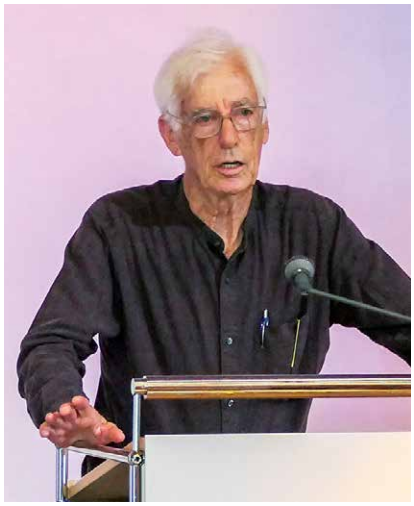
Rechts: Prof. Dr. Moshe Zimmermann (re.) beantwortete, moderiert von Dr. Achim Budde, die Fragen des Publikums. Besonders die Frage nach einer langfristigen Lösung des Nahostkonflikts interessierte die Gäste. Links: Moshe Zimmermann: *Niemals Frieden? Israel am Scheideweg*, Propyläen Verlag 2024.

Israels Richtungsstreit um Sicherheit, Demokratie und Religion

Ein Vortragsabend mit Moshe Zimmermann

Nach dem Gesprächsabend mit Abt Nikodemus Schnabel OSB im Februar 2024 ging es ein paar Monate später um eine weitere Perspektive und Sichtweise auf die jüngsten Entwicklungen im Nahen Osten: Am 24. Juni 2024 war der israelische Historiker Prof. Dr. Moshe Zimmermann, emeritierter Professor für Moderne Geschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem, zu Gast in der Katholischen Akademie. Im ersten Teil der Veranstaltung referierte er zum Thema „Religiöse Strömungen in der israelischen Gesellschaft als Faktor im Nahostkonflikt“. Anschließend beantwortete er im Gespräch mit Akademiedirektor Dr. Achim Budde eine Reihe von Fragen, die das Publikum – rund 175 Personen im Saal sowie mehrere Hundert im Livestream – online einbringen konnte.

In seinem Vortrag, der inhaltlich auf seiner für den Deutschen Sachbuchpreis 2024 nominierten Publikation *Niemals Frieden? Israel am Scheideweg* beruhte skizzierte Moshe Zimmermann seine kritischen Einschätzungen zur historischen Entwicklung des Zionismus seit dem späten 19. Jahrhundert: Dieser sei in Ursprung und Grundidee säkular gewesen und habe das Judentum nicht als Religionsgemeinschaft, sondern neu als Volk bzw. Nation im Sinne des modernen Nationalismus definiert. Bis zur „politischen Wende“ 1977 habe der säkulare Zionismus Politik und Gesellschaft in Israel bestimmt, dann aber eine religiös-nationalistische Metamorphose erlebt. Eine entscheidende Rolle habe der Sechs-Tage-Krieg 1967 gespielt, der durch die Eroberung religiös bedeutsamer Regionen wie des West-jordanlands eine „nationalreligiöse Romantik“ ausgelöst habe. Vor diesem Hintergrund erstarkten laut Professor Zimmermann drei politisch-gesellschaftliche Lager, die 1977 ein Regierungsbündnis eingingen: die Nationalisten/Revisionisten (Likud), die „religiösen Zionisten“ und die Ultraorthodoxen. In diesem Zusammenhang thematisierte der Historiker auch die Ganz-Israel-Ideologie und den Siedlungsbau.



Prof. Dr. Moshe Zimmermann sprach vor 175 Interessierten im Vortragssaal.

Im zweiten Teil der Veranstaltung, der vor allem auf Fragen des Publikums beruhte, wurden manche Inhalte des Vortrags vertieft bzw. neue Aspekte eingebracht. So ging es um die Definition des Jude-Seins und das Verhältnis von Nation und Religion im Nahen Osten. Gesprochen wurde zudem über die Demonstrationen gegen die im Land umstrittene Justiz-reform der Regierung Netanjahu und den inneren Streit um den Umgang mit den Ereignissen des 7. Oktober 2023. Viel Interesse bestand auch an der Frage, wie der Nahostkonflikt langfristig zu lösen sei. Trotz der aktuellen Lage bestehe noch Hoffnung, so Moshe Zimmermann, bestimmten „rationalen Kräften“ im Nahen Osten könnte eine „Trendwende“ gelingen. Ausgangspunkt für Verhandlungen sei die schon 1947 von der UNO angestrebte Zweistaatenlösung; dabei sollten sowohl in Israel als auch in Palästina Angehörige beider Nationen bzw. Religionen gleichberechtigt leben können. Die Vorstellung, es gebe einen Staat nur für die Araber und einen nur für die Juden sei rassistisch und überholt. Gerade aus wirtschaftlichen Gründen sei darüber hinaus ein föderatives Band zwischen den zwei Staaten unter der teilweisen Abgabe von Souveränität – wie in der EU – denkbar.

Der Vortragsabend klang schließlich bei Wein und Brot aus. ■

Den Vortrag von Prof. Dr. Moshe Zimmermann sowie die anschließende Fragerunde haben wir sowohl als Video als auch als Audio dokumentiert. Sie finden alle Medien in unserer **Mediathek** und in den beiden YouTube-Kanälen.

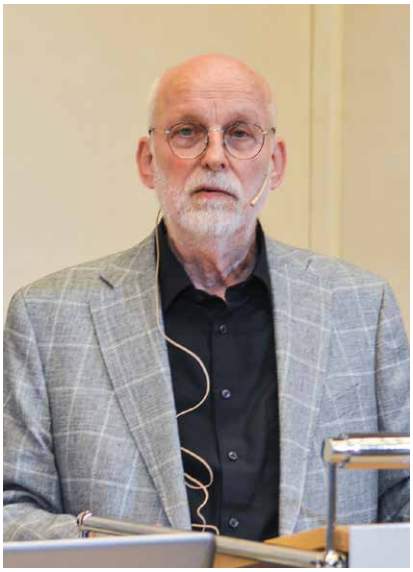
Franz Kafka und das Judentum

Zum 100. Todestag des Schriftstellers

Anlässlich des 100. Todestages des Schriftstellers Franz Kafka im Juni 2024 fand am 27. Mai ein Vortragsabend in der Katholischen Akademie in Bayern statt, der die Frage nach dessen jüdischer Identität in den Mittelpunkt stellte. Dazu waren zwei Experten unterschiedlicher Fachrichtungen eingeladen: der Judaist und Religionswissenschaftler Prof. em. Dr. Karl Erich Grözinger von der Universität Potsdam und die Literaturwissenschaftlerin Prof.in Dr. Liliane Weissberg von der University of Pennsylvania, USA. 180 Teilnehmende verfolgten die Veranstaltung im Saal und 40 im Stream.

Karl-Erich Grözinger, unter anderem Autor des bereits in 5. Auflage erschienen Buches *Kafka und die Kabbala. Das Jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka*, machte in seinem Vortrag auf die Problematik der verschiedenen Kafka-Deutungen aufmerksam. Anhand des Romans *Der Proceß* illustrierte er eindrücklich die Wichtigkeit, den jüdischstämmigen Autor und seine Texte vor dem Hintergrund seines gesellschaftlich-religiösen Kontextes zu verstehen – ein Aspekt, der oft übergangen werde. Ein Blick in Kafkas Tagebücher, seine persönlichen Briefkorrespondenzen oder in seine private Bibliothek untermauern diese Notwendigkeit: Obwohl Kafka oft über sein mangelhaftes Wissen über das Judentum klagte, setzte er sich intensiv damit auseinander und erlebte das jüdische Festjahr bewusst mit. Insbesondere die hohen jüdischen Herbstfeiertage, die mit dem Neujahrsfest Rosch ha-Schana beginnen und ihren Höhepunkt mit dem Versöhnungstag Jom Kippur erreichen, wirkten Grözinger zufolge intensiv auf Kafkas Schreiben. So habe Kafka neben *Der Proceß*, *Das Urteil*, *In der Strafkolonie* und *Die Verwandlung* während dieser Festtage geschrieben. Auffällig sei zudem, dass in all diesen Werken die Themen Schuld und Gericht, die an diesen Feiertagen von zentraler Bedeutung sind, eine wesentliche Rolle spielen.

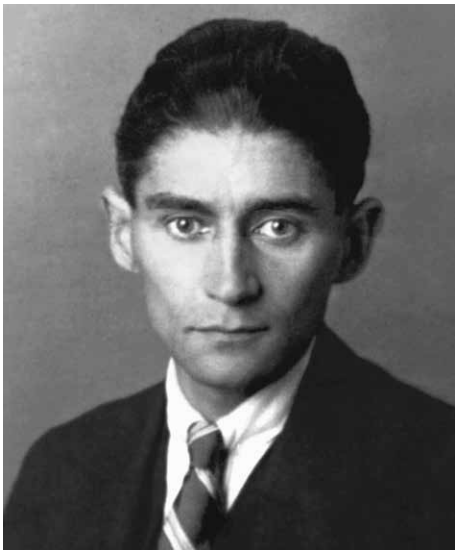
Obwohl Kafka oft über sein mangelhaftes Wissen über das Judentum klagte, setzte er sich intensiv damit auseinander und erlebte das jüdische Festjahr bewusst mit. Insbesondere die hohen jüdischen Herbstfeiertage.



Prof.in Dr. Liliane Weissberg, Literaturwissenschaftlerin an der University of Pennsylvania, USA. Rechts: Prof. Dr. Karl Erich Grözinger, Judaist und Religionswissenschaftler an der Universität Potsdam

Anschaulich ergänzt wurde Grözingers Vortrag durch eingestreute Zitate des Schriftstellers sowie durch Zitate aus jüdischen Schriften und Traditionen wie dem Talmud und der Jom Kippur Liturgie. Diese wurden von den Schauspielern Clara Walla und Max Faatz von der Otto Falckenberg Schule unter der dramaturgischen Leitung von Marcus Boshkow lebhaft und eindrucksvoll vorgetragen.

Liliane Weissberg, die ihren anschaulich bebilderten Vortrag unter die Frage *Franz Kafka – ein jüdisches Leben?* stellte, beleuchtete darin, Kafkas jüdische Identität anhand seiner Biografie. Sie begann mit dem Hinweis, dass ein deutschsprachiger Schriftsteller jüdischer Herkunft nicht automatisch als Jude bezeichnet



Durch seinen frühen Tod entging Franz Kafka den Nazis, hier das letzte bekannte Foto von 1923.

Foto: Autor unbekannt / Wikimedia Commons, Public Domain

werden könne. Anschließend widmete sie sich Kafkas Welt und seiner Biografie: die Geburt Kafkas im Jahr 1883, die Situation der Juden in Böhmen und besonders in Prag und die jüdisch-religiöse Sozialisation innerhalb der Familie. In Kafkas Familie wurde das Judentum kaum gepflegt. In seinem berühmten *Brief an den Vater* wirft er diesem vor, keine richtige jüdische Erziehung erhalten zu haben, weshalb ihm das Judentum fremd sei. Kafka habe das Judentum erlernen wollen. Sein Interesse am Zionismus wurde durch seine Prager Schulfreunde, besonders Max Brod, geweckt, und er wollte selbst nach Palästina reisen oder auswandern.

Das Vortragen von Zitaten Kafkas und jüdischer Schriften von Max Faatz (li.) und Clara Walla von der Otto Falckenberg Schule ließ den Schriftsteller im Saal erlebbar werden.

Während Liliane Weissberg den Schriftsteller als einen Suchenden im Hinblick auf die jüdische Religion beschreibt, spricht Karl Erich Grözinger ihm mehr Wissen über die jüdische Tradition zu.

Weissberg thematisierte auch Kafkas Nachleben. So wurden Kafkas Schriften 1933 bei den Bücherverbrennungen der Nationalsozialisten vernichtet. Er selbst entging aufgrund seines frühen Tods der Verfolgung, seine drei Schwestern starben jedoch in Konzentrationslagern.

Zudem ging Weissberg auf den Streit um den Nachlass Kafkas ein, bei dem es darum ging, ob die Kafka-Originale in der israelischen Nationalbibliothek oder im Deutschen Literaturarchiv Marbach aufbewahrt werden sollen. Weissberg schloss ihren Vortrag: Vielleicht können wir heute etwas an Kafkas Judentum wahrnehmen, das für ihn nicht selbstverständlich war.

Im abschließenden Gespräch, moderiert vom Literaturwissenschaftler Prof. Dr. Markus May, diskutierten Karl Erich Grözinger und Liliane Weissberg angeregt und kontrovers über Kafkas Beziehung zum Judentum und darüber, ob und wie sich Jüdisches in den Schriften Kafkas widerspiegelt. Während Liliane Weissberg den Schriftsteller als einen Suchenden im Hinblick auf die jüdische Religion beschreibt, spricht Karl Erich Grözinger ihm mehr Wissen über die jüdische Tradition zu. ■

Die gesamte Veranstaltung haben wir auf Video aufgezeichnet. Sie finden die Videos der Vorträge von **Karl Erich Grözinger** und **Liliane Weissberg** sowie der **Podiumsdiskussion** in unserem YouTube-Videokanal sowie in der **Mediathek** unserer Website.

Im Gespräch brachten Karl Erich Grözinger (li.) und Liliane Weissberg, moderiert von Markus May, unterschiedliche Aspekte vom Leben Kafkas als jüdischer Schriftsteller in Prag zur Sprache.

Demokratie am Ende?

Ursula Münch und Christoph Möllers im Gespräch über die Demokratie

Nach den Veranstaltungen *Wieviel Gender verträgt die Katholische Kirche?* im Juni 2022 und *Das wird man ja wohl noch canceln dürfen! Perspektiven auf Political Correctness, Wokeness, Identitätspolitik und Cancel Culture* im Juni 2023 ging die Kooperation der Katholischen Akademie mit nunmehr drei Lehrstühlen der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU München, der Katholischen Hochschulgemeinde an der LMU sowie der Hochschule für Philosophie SJ München am 17. Juni 2024 in die dritte Runde.

Acht Tage nach den Europawahlen sprachen zwei Expert:innen zum Thema *Demokratie am Ende? Am Ende Demokratie!*: Prof. Dr. Christoph Möllers, Lehrstuhlinhaber für Öffentliches Recht, insbesondere Verfassungsrecht, und Rechtsphilosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin sowie Leibniz-Preisträger, und Prof. Dr. Ursula Münch, Direktorin der Akademie für Politische Bildung in Tutzing.

Christoph Möllers, Autor des 2008 erschienenen Buchs *Demokratie. Zumutungen und Versprechen*, trug seine Ausführungen in vier Schritten vor: Zum ersten ging es ihm um die Fragen „Was heißt ‚Ende der Demokratie'?" und warum wir darüber so lange Zeit nicht weiter nachgedacht haben. Dann ordnete er ein, wo wir in Bezug auf die Demokratie historisch stehen und wie alt diese eigentlich ist. Zum dritten ging er weniger auf die Angriffsmöglichkeiten auf die Demokratie von außen ein, sondern benannte Herausforderungen in Form demokratie-immanenter Probleme. Und schließlich blickte er in einer Art Vorausschau auf die Frage, was am ehesten von der Demokratie bleiben wird.

In einer Response ging Ursula Münch auf die Ausführungen von Christoph Möllers ein. Sie dankte ihm, dass er historisch Veränderbares in der Demokratie deutlich gemacht habe; wir würden heute auch Variationen im Demokratie-Verständnis betrachten. Jedenfalls habe sich über Jahrzehnte und verstärkt in den letzten Jahren die Wahrnehmung, Definition und Gefährdung der Demokratie verändert. Ihr selbst sei aufgefallen, dass es zu einer Betonung des Ausdrucks „freiheitliche" Demokratie gekommen sei – ab wann, könne sie nicht sagen; vor 50 Jahren habe mit diesem Begriff niemand etwas anfangen können, weil mit Demokratie die Freiheit immer sofort mitgedacht wurde.

Durch die Festlegung von Grundrechten, Minderheitenrechten und dergleichen sei es über die Jahre auch verstärkt zu einer Betonung der Verfassungsgerichtsbarkeit gekommen. Bei Wahlen würde eine Ordnung gewählt, die sehr stark verrechtlicht ist. Wenn man sich nun in eine extreme Position versetze, würde man dort sehr häufig hören, dass es keinen Handlungsspielraum mehr gebe, weil alles durchreguliert sei; alles sei nur noch „Mainstream", von dem es keine Abweichungen geben dürfe.

> Über Jahrzehnte und verstärkt in den letzten Jahren hat sich die Wahrnehmung, Definition und Gefährdung der Demokratie verändert. Es ist zu einer Betonung des Ausdrucks „freiheitliche" Demokratie gekommen.

Zudem hätten sich – aus dem eben genannten Grund, aber auch und gerade während der Corona-Pandemie – die Orte der Politisierung, des politischen Streits, weg aus den Parlamenten und hin zu den digitalen Plattformen verlagert.

Ob es nützen werde, wie es beispielsweise das Projekt *verfassungsblog.de* verfolgt, die Verfassung noch stärker zu regulieren, um extremistischen Parteien keine Anhaltspunkte zu geben, sah Ursula Münch kritisch – es könnte aus ihrer Sicht zu einer Überverrechtlichung kommen.

Auf dem Podium und mit dem Publikum wurde anschließend eifrig diskutiert, bevor der Abend im Park bei weiteren Gesprächen ausklang. ■

Das Gespräch zwischen Prof. Dr. Ursula Münch und Prof. Dr. Christoph Möllers (re.) wurde moderiert von Dr. Stephan Tautz, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, LMU München.

Anton Bruckner als Katholik

Zum 200. Geburtstag des großen Komponisten

In der Veranstaltung *Anton Bruckner als Katholik* widmeten wir uns anlässlich seines 200. Geburtstag dem großen Komponisten und der Bedeutung seines Glaubens für sein Schaffen. Die Wiener Musikwissenschaftlerin Dr. Elisabeth Maier, eine der besten Kennerinnen von Bruckners Leben und Werk, war dazu am 16. September 2024 zu Gast in München. An diesem Abend stand mit allem Respekt vor dem so sensiblen Bereich des persönlichen Glaubens eines Menschen, eine Annäherung an das geistliche Leben des großen Symphonikers im Zentrum. Ein eindrucksvolles Zeugnis hierfür sind Bruckners sogenannte „Gebetsaufzeichnungen" in seinen Notizkalendern, die uns Elisabeth Maier kenntnisreich näherbrachte.

„Non confundar..."

Anton Bruckners Glaube
von Elisabeth Maier

Das kurze, musizierfreudige und schwungvolle *Magnificat* (WAB 24), das beim Referat eingangs eingespielt worden, erklang vermutlich erstmals am Mariä Himmelfahrts-Tag des Jahres 1852 in St. Florian. Anton Bruckner, Schullehrer in der Schule des Marktes und provisorischer Organist im dortigen Augustinerchorherren-Stift, hatte es dem Regens chori Ignaz Traumihler gewidmet, der zwar einen ganz „cäcilianischen", d. h., an der asketischen Kirchenmusik-Reformbewegung des Cäcilianismus orientierten Geschmack hatte, aber das Werk dennoch sehr geschätzt haben dürfte, wie die wiederholten Aufführungen bezeugen.

I.

In deutlichem Kontrast zur freudigen Haltung der Komposition steht Bruckners damalige persönliche Situation. Das Werk war in einer Zeit großer menschlicher und künstlerischer Unzufriedenheit entstanden, denn Bruckners Talent drängte ihn aus dem zu eng gewordenen Wirkungskreis heraus. In einem Brief an den Wiener Hofkapellmeister Ignaz Aßmayr beklagte er sich über mangelnde Förderung seitens der Verantwortlichen im Stift, ein Umstand, der ganz und gar nicht der objektiven Situation entsprach. Aber subjektiv war Bruckner gleichsam in „Gärung", und das machte ihn unglücklich, unzufrieden und undankbar gegenüber dem Stift, von dem er so viel Förderung erfahren hatte: Nach dem frühen Tod des Vaters 1837 hatte ihn Propst Michael Arneth als Sängerknabe aufgenommen, obwohl er schon an der Schwelle zum Stimmbruch stand. Ab 1841 ermöglichte man ihm die Ausbildung zum Schullehrer, und nach zwei Posten, die er als „Schulgehilfe" (Praktikant) in zwei kleinen, dem Stift zugehörigen Orten (Windhaag und Kronstorf) gedient hatte, durfte er als Schulgehilfe nach St. Florian zurückkehren, wo er von 1845 bis 1855 als Schullehrer, ab 1850 auch als provisorischer Stiftsorganist tätig war. „Provisorisch" und nicht „definitiv" deshalb, weil die Zuständigkeitsverhältnisse für die Schullehrer zwei Jahre nach der Revolution 1848 noch nicht geklärt waren.

Dr. Elisabeth Maier, Musikwissenschaftlerin und katholische Theologin, Wien

Das Augustinerchorherren-Stift St. Florian in Oberösterreich war *Ein Ort von Welt* (so der Titel eines überaus lesenswerten Buches von Friedrich Buchmayr), ein Zentrum von

Ende des 19. Jahrhunderts gehörte eine gewisse Kirchlichkeit zum guten Ton plötzlich, die allerdings bei vielen recht diffus blieb. Vor diesem Hintergrund ist die Tatsache, dass Bruckners praktizierte Katholizität vielen seiner Wiener Zeitgenossen als absonderliche Schrulle erschien, verständlich.

Gelehrsamkeit und Freude an der Kunst, und für Bruckner eine unschätzbare Quelle der Prägung, Bereicherung, der Horizonterweiterung und der Möglichkeit zu musikalischen Studien, wenn er es in seiner augenblicklichen Situation damals auch nicht so wahrnahm.

Sein Curriculum war eine stufenweise Karriere: Nach seiner Zeit in St. Florian wirkte er von 1855 bis 1868 als Dom- und Stadtpfarrorganist in Linz und gehörte dadurch zu den kulturell tonangebenden Männern der Stadt. In diesen Jahren hatte er sich, der bereits ein achtbarer Komponist in der Nachfolge der späten Klassik und frühen Romantik war (er hatte außer dem *Magnificat* auch schon ein *Requiem* und eine *Missa solemnis* geschrieben), einer grundlegenden, überaus strengen und asketischen Ausbildung in Harmonielehre, Kontrapunkt, Formenlehre, Instrumentation und Komposition bei der größten musiktheoretischen Autorität seiner Zeit, bei Simon Sechter in Wien und anschließend bei dem versierten Theaterkapellmeister Otto Kitzler in Linz unterzogen. Das Erlebnis der „modernen" Musik Richard Wagners und dessen *Tannhäuser*, den er mit Kitzler studierte, war für ihn ein wahres Initiationserlebnis und der Durchbruch zum eigenen Schaffen, zum eigenen Personalstil.

Ab 1868 lebte Bruckner in Wien als Professor für Harmonielehre, Kontrapunkt und Orgel am Konservatorium der Gesellschaft der Musikfreunde, als k.k. Hoforganist und später auch als Lektor an der Universität. Seine eigentliche Berufung sah er jedoch in der Komposition, nicht etwa in der Komposition von Kirchenmusik, sondern in der Komposition von Symphonien, und genau das wollte er 1891 im Dekret zu seiner Ernennung als Ehrendoktor der Wiener Universität festgehalten wissen, denn darin, so Bruckner, habe sein eigentlicher „Lebensberuf" bestanden.

Wenige Jahre zuvor, am 12. Jänner 1885, hatte Johannes Brahms, ebenfalls in Wien lebend und im ästhetischen Parteienstreit zwischen „Konservativen" und „Modernen" zum Antipoden Bruckners stilisiert, an die ihm befreundete Elisabet von Herzogenberg, die dringend ein Urteil über den Symphoniker Bruckner von ihm erwartete, geschrieben: „Alles hat seine Grenzen. Bruckner liegt jenseits, über seine Sachen kann man nicht hin und her, kann man nicht reden. Über den Menschen auch nicht. Er ist ein armer, verrückter Mensch, den die Pfaffen von St. Florian auf dem Gewissen haben. Ich weiß nicht, ob Sie eine Ahnung davon haben, was es heißt, seine Jugend bei den Pfaffen verlebt zu haben? Ich könnte davon und von Bruckner erzählen. Ach, von so häßlichen Dingen soll man mit Ihnen gar nicht reden."

Abgesehen davon, dass dieses Urteil voller menschlicher Verachtung ist, ist es auch, wie ich zu zeigen versucht habe, im Falle des Stiftes St. Florian sachlich ganz und gar nicht gerechtfertigt. Doch ähnliche Töne wie Brahms schlugen auch einige Wiener Musikkritiker an, und so erhebt sich die Frage: Wie erschien Bruckners Zeitgenossen denn eigentlich sein praktiziertes katholisches Christentum? Wie wirkte er, wie wirkte es auf den äußeren Betrachter?

II.

Der Wiener Kirchenhistoriker Rupert Klieber beschreibt die Jahre 1840 bis 1870, also die Zeit, in der Bruckner von Linz nach Wien übersiedelte, als einen eindeutigen Tiefpunkt kirchlichen Lebens in Wien. Die Kirchen standen fast leer, zu den Praktizierenden gehörten fast nur Frauen, nur rund 5 % der Männer bekannten sich öffentlich zur Kirche. Eine gehörige Portion Antiklerikalismus habe in weiten Teilen des mittleren und höheren Bürgertums, in Lehrerkreisen und bei den Arbeitern gleichsam sogar zum guten Ton gehört. Erst die christlich-soziale Bewegung habe diesen Trend gestoppt.

So blieb es bis zum Todesjahr Bruckners 1896, in dem Karl Lueger zum Bürgermeister von Wien gewählt wurde. Ab nun gehörte zum guten Ton plötzlich nicht mehr der Antiklerikalismus, sondern im Gegenteil eine gewisse Kirchlichkeit, die allerdings bei vielen Katholiken persönlich recht diffus blieb. Vor diesem Hintergrund ist die Tatsache, dass Bruckners praktizierte Katholizität vielen seiner Wiener Zeitgenossen als absonderliche Schrulle erschien, schon etwas besser zu verstehen.

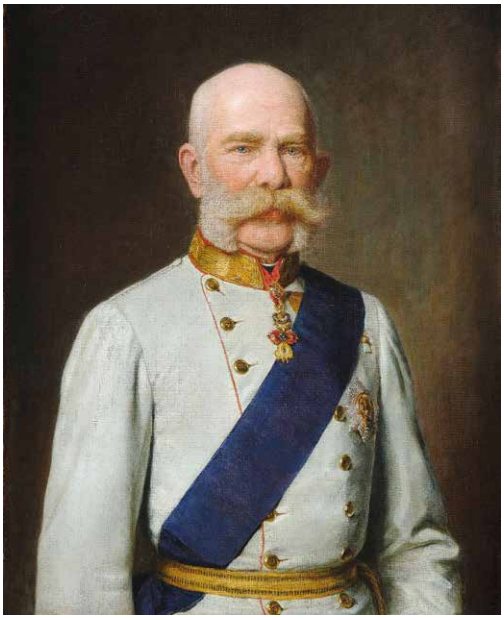


Bild: Wikimedia Commons, Public Domain

Das Wien des Kaisers Franz Joseph von Österreich (reg. 1848 bis 1916/Porträt von Siegmund L'Allemand) war eher von religiöser Gleichgültigkeit und Oberflächlichkeit geprägt. Anton Bruckner eckte mit seiner praktizierten Religiosität deshalb oft an.

Ganz anders war zuvor die Situation in Linz gewesen: In den ersten Rezensionen von Aufführungen Brucknerscher Werke wird kein einziges Mal seiner persönlichen Frömmigkeit Erwähnung getan – sie hatte sachlich hier nichts verloren und scheint niemandem als absonderlich und eigens erwähnenswert aufgefallen zu sein.

In starkem Kontrast dazu stand die Situation der Wiener Zeit, d. h., der Jahre 1868 bis 1896, in diesem Milieu der Cercles und Salons, mit dem vom Glauben recht weit entfernten Bürgertum, in dem man sich morgens genüsslich zum Kaffee dem neuesten Feuilleton (und dem neuesten Tratsch) etwa im *Neuen Wiener Tagblatt* widmete, in dem der Brahms-Freund und

gefürchtete Musikkritiker Max Kalbeck (1850–1921) seine spitze Feder wetzte. Ende der 80er Jahre wurden Kalbecks Attacken auf Bruckner immer aggressiver. Selbst unter den damals mit ihren Opfern äußerst schonungslos umspringenden Journalisten stellen Kalbecks Ausfälle einen Gipfel dar. Er verbiss sich in seinen Bruckner-Rezensionen zunehmend in zwei zentrale Themen: Deren erstes, Bruckners vermeintliche Wagner-Abhängigkeit, hatte in einer Musikkritik durchaus legitim seinen Platz. Deren zweites jedoch zielte auf etwas Persönliches, für Bruckner sehr Wertvolles, existentiell Tragendes, nämlich sein katholisches Christentum.

Dieser Punkt reizte Kalbeck an Bruckner derart, dass in fast jeder Rezension Anspielungen darauf oder typische Vokabeln zu finden waren. Bruckner war für ihn der „fromme Einsiedel", der an einem „gelehrten Werke, vielleicht an der Vertheidigung des Cölibats" schrieb (*Montags-Revue*, 21.12.1891), er ist der „*heilige Anton*", der „*Ansfeldener Messias*" (*Montags-Revue*, 19.12.1892). Ja, Bruckners Frömmigkeit erschien fast wie ein geistiger Defekt, wie Kalbeck seine Leser auch noch nach Bruckners Tod im Feuilleton des *Neuen Wiener Tagblattes* am 3. Februar 1900 zu amüsieren hoffte: „Anton Bruckners Es-dur-Symphonie (die ‚romantische') hat im sechsten Philharmonischen Concert unter Mahler's Direction ein glänzendes Fest der Wiedergeburt gefeiert. Zum ersten Male wurde das ganze große Publicum in die Zauberkreise des wunderlichen Magiers gebannt, der so stark im Glauben und so schwach im Denken war."

Bild: *Anton Bruckner* von Ferry Bératon (1859–1900) / Wikimedia Commons, Public Domain

Der Komponist, Organist, Musikpädagoge und gläubige Katholik Anton Bruckner lebte von 1824 bis 1896. Begraben ist er in der Gruft der Linzer Stiftskirche St. Florian unter der großen Orgel.

Den meisten von Bruckners Zeitgenossen schien es einfach mit dem Bild eines Künstlers unvereinbar, dass dieser sich unverhohlen zur Kirche bekannte und deren Vorschriften, wie regelmäßige Beichte, regelmäßigen Kirchenbesuch, Fastenzeiten, zu beachten versuchte. Dass sich dieser sogar noch dazu täglich lange Zeit dem Gebet widmete, das wussten Bruckners Zeitgenossen ja nur in den seltensten Fällen. Noch dazu trug Bruckner mit seiner gesellschaftlichen Unangepasstheit selbst dazu bei, dass man ihn in der Öffentlichkeit als Sonderling wahrnahm.

Bruckner war ein trotz aller scheinbarer Mitteilungsfreudigkeit und Geselligkeit im Grunde sehr verschlossener Mensch. Das hatte er mit Johannes Brahms gemeinsam. Was aber bei Brahms, der aus einem vollkommen anderen städtischen Milieu stammte, und der auf Grund seiner Tantiemeneinkünfte ein freies und wohlhabendes Leben führen konnte, der sich auf dem gefährlich glatten Parkett der Wiener Gesellschaft durchaus zu Hause fühlte, ja dem man jede Grobheit und jeden Sarkasmus nachsah und als legitime persönliche Mimikry verzieh, wurde an Bruckner, dem lebenslänglich in das Joch eines Brotberufes Eingespannten, als geistige Beschränkung ausgelegt, als Defekt, bestenfalls als Schrulle.

Dazu trat unzweifelhaft eine große verbale Unbeholfenheit Bruckners, die sich in den Briefen nur notdürftig hinter einer lebenslänglich beibehaltenen vormärzlichen Formelsprache zu verschanzen wusste. Bruckners Briefe geben nur in den seltensten Fällen Einblick in sein persönliches Inneres. Was ihm mitteilenswert erschien, betraf etwa ab seiner großen psychischen Krise im Sommer 1867 so gut wie ausschließlich sein Werk, nicht seine Person.

Einen umso größeren Stellenwert nehmen demnach seine einzigen wirklich persönlichen Aufzeichnungen ein: seine Notizen in seinen ausschließlich für ihn selbst bestimmten Taschen-Notizkalendern. Auch hier dürfen wir uns kein eloquentes Tagebuch erwarten, auch hier bleibt Bruckner scheu und verschlossen, und seine Scheu steigert sich gerade proportional zur jeweiligen Betroffenheit. Doch gerade für die Frage nach Bruckners Religiosität sind seine persönlichen Notizkalender eine intime Quelle von unschätzbarem Wert. Sie wurden von der Verfasserin 2001 unter dem Titel *Verborgene Persönlichkeit. Anton Bruckner in seinen privaten Aufzeichnungen* herausgegeben.

Insgesamt sind uns 22 Notizkalender sowie mehrere Fragmente von Kalendern erhalten. Bevor Bruckner am 4. Juli 1895 von seiner Wohnung in der Heßgasse in die ihm vom Kaiser bewilligte Hofwohnung im *Kustodenstöckl* des Belvedere übersiedelte, unterzog er „die in hohen Stößen aufgestapelten Noten" mit Hilfe seines Schülers und Sekretärs Anton Meißner einer rigorosen Sichtung, „wobei vieles auf Befehl des Meisters den Flammen übergeben werden mußte", wie Bruckners Biographen August Göllerich und Max Auer schrieben. Erstaunlicherweise entgingen jedoch diese 22 Kalender der Vernichtung, wohl, weil sie unzählige wichtige notierte Adressen enthielten. Uns liegen heute Notizen aus den Jahren 1860, 1872 und 1876 bis 1896 vor. Breiten Raum nehmen darin die „Gebetsaufzeichnungen" ein.

Bruckner hatte die Gewohnheit, sich täglich über sein Gebetsleben Rechenschaft zu geben. Vermutlich war er zur täglichen „*Révision de vie*" von seinen aus dem Jesuitenorden stammenden Beichtvätern, P. Karl Schneeweiß SJ (in Linz) und P. Karl Graff SJ (in Wien) angeregt worden. Durch sein Verfahren, für die Gebetseintragungen nicht den jeweils aktuellen Kalender zu verwenden, sondern sie in die freigebliebenen Seiten eines älteren Kalenders einzutragen, hat Bruckner

diese Notizen bis zu seinem Tod vor der Öffentlichkeit – und sogar vor seinen Schülern, die Zutritt zu seiner Wohnung hatten – zu verbergen versucht. Dass ihm dies vollkommen gelang, wird nicht zuletzt aus der Tatsache ersichtlich, dass in keiner einzigen Anekdote, in keinem einzigen Erinnerungsbericht diese seine Angewohnheit erwähnt wird, im Gegensatz zu seinem ungenierten und nach Meinung des liberalen Wien sehr oft unangebrachten Beten in aller Öffentlichkeit. Man muss sich beim Einblick in Bruckners Gebetsaufzeichnungen daher bewusst sein, an sein Innerstes zu rühren.

Die Gebete trug Bruckner in Abkürzungen ein:

R	bedeutet „Rosenkranz“ oder zumindest ein Gesätz davon
V	bedeutet „Vater unser“
A	bedeutet „Ave Maria“
S	bedeutet vermutlich das „Salve Regina“
Gl	bedeutet das Glaubensbekenntnis oder „Gloria“.

Die Anzahl der verrichteten Gebete wird mit Strichen unter den jeweiligen Abkürzungen vermerkt. In Summe ergibt dies eine tägliche Gebetszeit von bis zu zwei Stunden.

III.

Diese Gebetszeiten waren für Bruckner zweifellos eine Quelle der Kraft und des Haltes, denn seine Lebenszeit war ja auch eine Zeit großer intellektueller und geistiger Umbrüche. Als Zeitgenosse Friedrich Nietzsches gingen die drängenden weltanschaulichen Fragen nicht spurlos an ihm vorüber. Was den schon unheilbar kranken Bruckner, der damals an seiner unvollendet gebliebenen *Neunten* schrieb, zutiefst bedrängte, auf das wirft eine Notiz, auf die ich hier näher eingehen möchte, ein bewegendes Licht.

Die ganze *Neunte Symphonie* ist von Düsternis geprägt. Ohne allzu schnell den Konnex zwischen der Biographie des Todkranken, der um sein Überleben ringt, und der Musik, die er schreibt, herstellen zu wollen: Hier ist die existentielle Erschütterung Klang geworden. Die dunkle d-Moll-Klangfläche des ersten, „Feierlich, Misterioso“ überschriebenen Satzes, das phantastische Nachtbild des *Scherzo* mit seiner fast dämonischen Heiterkeit (das, wie in der *Achten*, auch hier an zweiter Stelle steht) wird gefolgt von einem *Adagio*, vor dem selbst um Nüchternheit bemühte Wissenschaftler bekennen: „Das Adagio ist eine Ungeheuerlichkeit.“ Bruckner weicht hier auffallend von „seiner“ *Adagio*-Form ab: „Die Steigerung führt nicht zum Durchbruch ins Licht, die Steigerung führt zum letzten Auftritt des Hauptthemas, jetzt aber im doppelten und dreifachen Fortissimo, gipfelnd in einem unerhörten Tredezim-Akkord aus sieben Tönen, eine schreiende Dissonanz, ein Schreckensakkord, eine Katastrophe, nach der die Musik in einer Generalpause abbricht. Der ruhige Ausklang wendet sich erst ganz am Ende friedlich nach Dur, denn im Flimmern und Flackern tonartfremder Töne bebt bis kurz vor Schluss das Entsetzen nach, in einen Abgrund geblickt zu haben“, schreibt Felix Diergarten in seinem jüngst erschienenen Buch.

Dieser „Abgrund“ war, so darf angenommen werden, wohl auch das Entsetzen vor der immer näher rückenden Gewissheit der eigenen Endlichkeit, des nahenden Todes. Oder durfte er, Bruckner, doch darauf hoffen, letztlich aufgefangen zu werden, endlich geborgen zu sein? Diese Frage trieb ihn mit Sicherheit in seinen letzten Jahren um. In einem seiner Notizkalender hatte er sich ein Zitat des berühmten Anatomen Josef Hyrtl (1810–1894) eingetragen, das aus dessen Inaugurationsrede als Rektor der Universität Wien 1864 stammte, und aus Anlass von dessen Tod 1894 wohl in einer Zeitung abgedruckt wurde. Dieses Zitat stellt eine der vordringlichsten, wenn nicht *die* vordringliche philosophisch-psychologisch-anthropologische Grundfrage seit dem 19. Jahrhundert bis in unsere Tage dar.

„Prof. Hyrtl 1864.
Ist die Seele das Produkt des nach unabweislichen organischen Gesetzen arbeitenden Gehirns, oder ist dieses Gehirn vielmehr nur eine jener Bedingungen, durch welche der Verkehr eines immateriellen Seelenwesens mit der Welt im Raume vermittelt wird?“

Mit anderen Worten: Ist unsere Person, der Personkern, den wir als „Seele“ bezeichnen, nur das Ergebnis organischer Vorgänge unseres Gehirns, und erlöschen wir folglich im Tod? Haben wir nur mehr das Nichts vor uns? Oder gibt es eine von den organischen Vorgängen unabhängige Seele, die unsere irdische Existenz überdauert?

Hyrtl hielt die Rede zu Beginn des Studienjahres 1864/65. Da er in wachsendem Maße den Zusammenhang (und nicht den Gegensatz!) zwischen Glaube und Wissenschaft betonte, hatte er sich die Sympathie des liberalen, „aufgeklärten“ Wien verscherzt und sorgte für enorme Aufregung in Wiens Wissenschaftlerkreisen. Nach seinem Tod im Jahre 1894 wird wohl eine Zeitung dieses Zitat in einem Nachruf abgedruckt haben, und Bruckner hatte es sich aufgeschrieben, hatte diese bange Frage aufgegriffen. Dass er, ein gänzlich unliterarischer, im sprachlichen Ausdruck mehr als unbeholfener, aber intelligenter und durchaus an wissenschaftlichen Problemen interessierter Mensch sich gerade *die* zentrale philosophische Frage des ausgehenden 19. Jahrhunderts in der Formulierung Hyrtls notierte, stellt ihn mitten hinein in die Auseinandersetzungen und Anfechtungen seiner Zeit.

Mit diesem „Blick in den Abgrund“ schrieb Bruckner weiter am Finale der *Neunten*. Hätte er nach den Erschütterungen des *Adagio* im Finale den Durchbruch zur Apotheose geschafft, wie er es vorhatte? Immerhin waren schon rund

Blicke auf ein Leben

Dr. Elisabeth Maier veröffentlichte im Herbst eine neue Biographie zu Anton Bruckner. Sie ist unter dem Titel *Anton Bruckner. Blicke auf ein Leben* im Musikwissenschaftlichen Verlag Wien erschienen. Das 464 Seiten starke Buch ist für € 59,40 im Buchhandel erhältlich (ISBN 978-3-903196-22-3). ■

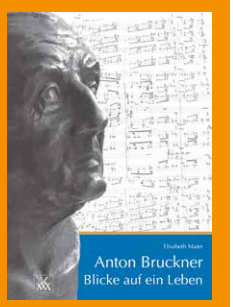


Foto: C.Stadler/Bwag / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

Das Stift St. Florian in Linz ist die eigentliche Heimat von Anton Bruckner. Er kam nach dem frühen Tod seines Vaters als Sängerknabe dorthin, erhielt im Stift seine Ausbildung und lebte dort bis 1868, bis zu seiner Übersiedlung nach Wien. Er ist in der Stiftskirche bestattet.

600 Takte der ursprünglichen Particellskizze und 172 komplett instrumentierte Takte des Finale niedergeschrieben.

Die vorhin erwähnte Angewohnheit Bruckners, seine Gebete zu notieren, war Gegenstand mehrerer Studien, und sie wird darin zu einem Teil als Relikt einer barocken Frömmigkeitsübung, zu einem anderen aus der „leistungsbezogenen" Spiritualität des 19. Jahrhunderts, und schließlich aus dem Skrupulantentum erklärt, das Bruckner von seiner schweren psychischen Krise (die sich unter anderem in Kontrollzwängen geäußert hatte) im Jahr 1867 davongetragen habe. Ob der Wunsch nach Fixierung der verrichteten Gebete tatsächlich aus einer durch Angst um das eigene Seelenheil bestimmten Haltung herrührt, mag dahingestellt bleiben. Niemals hat sich jedoch Bruckner auf seine Gebetsleistung bezogen, wenn das Gespräch sich um sein zukünftiges Schicksal drehte. Vielmehr sah er in der Erfüllung seines Berufes als Komponist seinen eigentlichen Lebensauftrag und seine Berufung auch im religiösen Sinn. Das mit äußerstem künstlerischem Verantwortungsbewusstsein gestaltete Werk war für Bruckner als Ganzes Gottesdienst, weil es das Wuchern mit dem anvertrauten Talent darstellte. Aus dieser Perspektive einer Letztverantwortung ist auch viel von dem so langen und mühevollen Ausbildungsweg zu erklären, vom langsamen Schaffen, vom Verwerfen, Neuschaffen, Überarbeiten, Kontrollieren des schon Geschaffenen.

Der letzte Kalender, der *Professoren- und Lehrer-Kalender für das Schuljahr 1894/95,* zeigt die zittrigen Schriftzüge eines schwerkranken alten Menschen. Bruckner sucht seine Partituren zusammen, verpackt sie im Hinblick auf die bevorstehende Übersiedlung in die Hofwohnung im Belvedere, macht eine Liste seiner Wertgegenstände – Doktorring, Uhrkette, goldene Dose, Diamantnadel –, notiert die Adresse seines Arztes und seines späteren Testamentsvollstreckers. Die Gebetseintragungen sind zunächst von wechselnder Deutlichkeit, qualvolle Zeugen der labilen psychischen Verfassung, und verwirren sich in zunehmendem Maße. Bruckner ringt um die Orientierung in der Zeit; Datumsangabe, Gebetsaufzeichnung und Notenköpfe werden in eins gesetzt, sind nur mehr Chiffren für eine zunehmende Entfernung aus der zeitlichen Existenz.

Kurzzeitige Besserungen wechseln mit erneuten, immer tieferen Abstürzen. In seinen letzten Lebenstagen wird die Schrift wieder etwas deutlicher. Auf zwei verschiedenen Kalenderseiten trägt Bruckner bis zum 10. Oktober, dem Tag vor seinem Tod, seine Gebete ein.

IV.

Das Finale seiner *Neunten Symphonie* hat Bruckner mit einem besonderen Choral, „mit einem Lob- und Preislied an den lieben Gott, dem ich so viel verdanke" beenden wollen, wie er selbst sagte. Da dieser Bericht von dem Arzt Dr. Heller stammt, der mit großer Nüchternheit in den Briefen an seine Frau von Bruckners körperlichem und geistigem Verfall schreibt, können wir dessen Erinnerungen ein hohes Maß an Authentizität nicht absprechen.

Wie aber sollte dieser Choral klingen? Um seine Gestalt haben alle, die versucht haben, das Finalefragment der *Neunten* in eine aufführbare Fassung zu bringen, sehr gerungen und zu verschiedenen Ergebnissen gefunden. Einigkeit besteht darin, dass dieser Schluss *„einen prägenden und überwältigenden Eindruck des Aufschwungs zur laudatio*" hätte vermitteln sollen und dass es sich vermutlich um ein *non confundar*-Motiv gehandelt hätte, so John A. Phillips, in seinem Aufsatz *Neue Erkenntnisse zum Finale der Neunten Symphonie Anton Bruckners* (*Bruckner-Jahrbuch 1989/90*, Linz 1992). Einige Zeit zuvor hatte Bruckner im Freundeskreis die Frage des Finale erörtert, und Rudolf Weinwurm habe ihm das alte Kirchenlied *Christ ist erstanden* vorgeschlagen.

Dies berichtet auch übereinstimmend Franz Schneiderhan, der ehemalige Vorstand des Wiener Männergesangvereines: „Anton Bruckner war im Musikvereinssaal bei einer Probe eines seiner Werke, das der Männergesangverein aufführte. Nach deren Beendigung begleitete ich den Meister, der den Wunsch aussprach eine Tasse Kaffee zu trinken. Wir nahmen an einem der auf der Ringstrasse vor dem Café Kremser stehenden runden Tische Platz. Im Laufe des Gespräches fragte ich auch nach den weiteren Schaffensplänen. Er antwortete, daß er an dem Finale der IX. Symphonie arbeite, nahm einen Bleistift zur Hand, zog Notenlinien auf die Marmorplatte des kleinen runden Tisches und sagte: ‚Das ist das Thema, welches ich für das Finale verwenden will!' und schrieb hin die alte Kirchenweise, die früher in Wien und anderwärts vom Priester angestimmt wurde, nachdem er am Karsamstag bei der Auferstehungsfeier das Allerheiligste enthüllt hatte: Der Heiland ist erstanden."

Dieser von Bruckner als *Osterlied* zitierte Gesang findet sich in Bruckners letzten Lebensjahren auch in seinen Gebetsaufzeichnungen in der österlichen Zeit wieder. Es ist dies aber nichts anderes als das Motiv des *Non confundar*, denn die letzte der beiden Strophen in der zweiten, von Michael Denis und Adolph Hasse stammenden Fassung lautet:

„Mein Glaube darf nicht wanken, / o tröstlicher Gedanken! Ich werde durch sein Auferstehn / gleich ihm aus meinem Grabe gehn. Halleluja!"

Und hätte Bruckner die mit diesem Choral apotheotisch enden sollende Symphonie wirklich, wie er es in seinen letzten Jahren so oft geäußert hatte, *„Dem lieben Gott"* gewidmet? Oder hätte die Düsternis gesiegt? Die Ansichten hierüber sind in der Fachwelt sehr geteilt. Seit der Veröffentlichung aller Ta-

Links: Nach dem inhaltsreichen und bewegenden Referat von Elisabeth Maier tauschte sich die Musikwissenschaftlerin noch mit Prof. Dr. Dr. Michael Hartmann aus, der aus seiner profunden musikwissenschaftlichen und theologischen Kenntnis weitere wichtige Gedanken ins Spiel brachte.
Rechts: Rund 130 Musikfreundinnen und -freunde waren am 16. September 2024 (zwei Wochen nach seinem 200. Geburtstag) zum Vortrag über Anton Bruckner in den Vortragssaal der Akademie gekommen.

schennotizkalender-Eintragungen durch mich im Jahr 2001 (siehe oben) hat dieses Zitat Hyrtls eine eigene Wirkungsgeschichte mit Eigendynamik entwickelt. Während bis dahin meist das Bild eines unerschütterlich in seinem Glauben ruhenden Bruckner, dem bestenfalls einige Relikte aus seiner Neurose zugestanden wurden, die Biographik dominierte (sofern er nicht, wie in einem Theaterstück 1924 geschehen, zum trivialen und dümmlichen *Musikanten Gottes* stilisiert wurde), so wurde er nun für manche Autoren zum erschütterten Zweifler, der in seiner letzten Musik nur mehr das Grauen vor dem Nichts, das Entsetzen vor der Zerstörung formulieren konnte.

Bruckner macht es uns nicht leicht, sein geistiges-geistliches Leben zu verstehen. Tatsache ist: Der Notentext der *Neunten* weist keine Widmung an den „Lieben Gott“ auf. Die Symphonie war ja noch nicht vollendet, und Widmungen vergeben hat Bruckner immer erst nach der Vollendung eines Werkes.

So ist etwa auch Klaus-Heinrich Kohrs in seinem sehr lesenswerten und tiefen Buch *Anton Bruckner. Angst vor der Unermeßlichkeit* der Ansicht, dass „eine Widmung an den ‚lieben Gott‘ auf der hier realisierten Sprachhöhe der Verstörung Blasphemie gewesen wäre“. Und in seinem Aufsatz *… wenn er's annimmt“. Hat Bruckner seine 9. Symphonie dem ‚lieben Gott‘ gewidmet?* im *Bruckner-Jahrbuch 2018–2020* konstatiert derselbe Autor: „Die große Krise des Adagios hat den Blick radikal verwandelt. Stand die Widmungsidee am Anfang der Arbeit an der 9. Symphonie […], so hat sich das Werk im Kompositionsprozess de facto immer mehr von dieser entfernt. Ein wie auch immer zu fassender Jenseitsgedanke verwandelte sich immer mehr in einen Angstgedanken. Blicke ins Unermessliche gerieten zur Katastrophe und mit ihr zur Annihilation. […]“

Bruckner macht es uns nicht leicht mit dem Versuch, sein geistiges-geistliches Leben zu verstehen. Welche Quellen könnten uns hierin helfen? Die Philologie? Die nüchterne Untersuchung des Notentextes? Tatsache ist: Der Notentext der *Neunten* weist keine Widmung an den „Lieben Gott“ auf. Aber wie könnte er es auch? Die Symphonie war ja noch nicht vollendet, und Widmungen vergeben hat Bruckner erst explizit nach der Vollendung eines Werkes.

Hilft die Biographik weiter? Hier verfügen wir schon über mehr Quellen: Bis zuletzt berichten Zeugen wie etwa Dr. Richard Heller, der behandelnde Arzt Bruckners, der Klosterneuburger Augustiner-Chorherr Josef Kluger, mehrere Freunde wie etwa Carl Almeroth, Adalbert von Goldschmidt und Amalie Klose, dass Bruckner weiter an seinem Widmungsplan für die Symphonie festhielt bis zuletzt.

Fest hielt Bruckner aber auch an seinen Gebeten, die er jeden Abend in seinen Kalender eintrug, ohne dass jemand außer ihm etwas davon wusste. Diese Gebete waren, wie sich zeigt, nicht bloße Routine. Denn in den letzten Lebenstagen tritt zu den uns bekannten Abkürzungen ein neues Sigel hinzu: ein dreimaliges großes „*D*“, „*D D D*“, einmal sogar im Dreieck angeordnet. Die Abkürzung für „*Deus, Deus, Deus*“? Das Sigel für die Trinität? Wir wissen es nicht. Schweigende Zeugen für Bruckners intensives Gebetsleben bis zuletzt. Auch die Verstörung, auch ein Hilfeschrei kann Ausdruck einer Beziehung sein, ist es vielleicht besonders intensiv.

So hinterlässt Bruckner uns auch heute viele Fragen, die auch heute noch, so erstaunlich es klingt, in der Musikwissenschaft zu sehr gegensätzlichen Ansichten führen. Auch die „Zitate“ in den Symphonien Bruckners, der Einbau mancher Phrasen aus eigenen oder fremden Werken – hier vor allem aus der eigenen Kirchenmusik oder den Bühnenwerken Richard Wagners – gehören in dieses Problemfeld. Während manche Musikologen versuchen, die Zitate semantisch zu entschlüsseln (wie es etwa der verehrte Doyen der Musikwissenschaft, Constantin Floros, bei Bruckner, aber auch etwa bei Alban Berg meisterhaft unternommen hat), so finden andere, wie etwa der renommierte Wagner-Forscher Egon Voss, es würden diese Phrasen durch eine Übertragung in einen anderen Kontext, in die Symphonik, ihre Bedeutung verlieren und ihr „Zitatcharakter“ sei, so Voss, „nichts anderes als eine Legende, ein(en) Mythos“.

So wird wohl jeder von uns sich sein eigenes „Bruckner-Bild“ machen. Das letzte Wort beim Vortrag überlassen wir aber wieder Anton Bruckner, ihm und seiner letzten Motette für den liturgischen Gebrauch, die er, 40 Jahre nach dem eingangs abgespielten *Magnificat*, für den Karfreitag in St. Florian komponiert hat: das *Vexilla regis* (WAB 51) auf einen Text des Venantius Fortunatus (6. Jhdt.), in dem das Kreuz als die einzige Hoffnung gepriesen wird: „*O crux ave, spes unica*“. ■

Akademiegespräch

Die Bundeswehr zu Gast in der Akademie

Am 5. März 2024 kamen etwa 180 Offizierinnen und Offiziere zum *Akademiegespräch* in der Katholischen Akademie in Bayern zusammen. Der zum Gespräch eingeladene Referent Hakan Turan sprach zum Thema *Antisemitismus aus muslimischen Kontexten*. Dabei bezog er sich auf drei Ebenen: 1. Die globale Ebene, 2. Die Nahostebene und 3. Die 7.-Oktober-Ebene, der Beginn der Eskalation ins Israel/Gaza. Nach dem Vortrag und der angeschlossenen Fragerunde kamen die Gäste noch zu einem gemeinsamen Abendessen zusammen.

Lesen Sie im Nachgang den leicht überarbeiteten und für die schriftliche Veröffentlichung gekürzten Vortrag von Hakan Turan.

Antisemitismus aus muslimischen Kontexten

Über Wurzeln, Verbreitung und Handlungsperspektiven

von Hakan Turan

Ich habe mir für meinen Vortrag ein dickes Brett vorgenommen, nämlich Antisemitismus aus muslimischen Kontexten.

Einleitung

Der tragische Anlass hierfür sind zwei Dinge, nämlich zum einen die Reaktionen bei uns in Deutschland auf den Terroranschlag der Hamas am 7. Oktober 2023 in Südisrael samt brutaler Ermordung von über tausend überwiegend Zivilisten und einer bis heute anhaltenden Geiselnahme. Zum anderen ist es die darauffolgende Militäroffensive Israels gegen die Hamas im Gaza-Streifen, die als legitimer Verteidigungskrieg begann, und aufgrund ihrer Härte zu zehntausenden hauptsächlich zivilen Opfern in Gaza und einem damit verbundenen großen humanitären Leid führte. Der Konflikt strahlt auf mehreren Ebenen auch nach Mitteleuropa aus. Wenige Tage vor meinem Vortrag erst kam es in Zürich zu einem Messerangriff eines antisemitisch fanatisierten 15-jährigen Anhängers jener Terrormiliz, die sich „Islamischer Staat“ nennt, auf einen orthodoxen Juden, der fast tödlich endete. Insofern sind es nicht nur antisemitische Parolen und Sprüche, die die Aufmerksamkeit der deutschen Debatte auf Antisemitismus unter Muslimen gelenkt haben, sondern auch die seit dem 7. Oktober punktuell, aber sehr wirksam auftretende Gewalt besagter Art.

Hakan Turan, Seminarausbilder von Referendar:innen für Islamischen Religionsunterricht am Gymnasium und Lehrbeauftragter an der Uni Innsbruck

Bestimmte Teile der Öffentlichkeit äußern dezidiert, dass diese Phänomene in muslimischer Religiosität, oder gar im Islam an sich begründet wären. Wo dies so undifferenziert artikuliert wird und unwidersprochen bleibt, hat es zumindest eine Wirkung, nämlich dass antimuslimische Ressentiments zunehmen und die Integrationserfolge der Mehrheit der Musliminnen und Muslime bedroht werden, während der Extremismus sich im Windschatten dieser Polarisierung weiter ausbreitet. Darum sollten wir unsere Perspektive und Strategie ändern, um nicht die Mehrheit der Musliminnen und Muslime, die weit jenseits des Extremismus stehen, ihres

Gefühls der Zugehörigkeit zu Deutschland zu berauben und Muslimfeindlichkeit zu verstärken, während wir glauben Antisemitismus zu bekämpfen. Was ist da also wirklich los? Und wo sollten wir genauer hinschauen? Ich möchte in meinem Vortrag auf Basis meiner eigenen Erfahrungen aus der schulischen Bildungsarbeit und der islamischen Theologie einige Ideen dazu mit Ihnen teilen. Gehen wir dazu als erstes der Frage nach, woher der muslimisch geprägte Antisemitismus kommt.

Die drei Wurzeln des Antisemitismus aus muslimischen Kontexten

Was ist das Spezifische des Antisemitismus von muslimischer Seite im Vergleich zum europäisch geprägten Antisemitismus? Ich möchte als Antwort hierauf folgende These starkmachen: Der heutige Antisemitismus aus muslimischen Kontexten stellt ein Patchwork aus drei sich in regelmäßigen Abständen gegenseitig verstärkenden Elementen dar, nämlich (1) aus zahlreichen Versatzstücken des christlich-europäisch geprägten Antisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts, (2) aus damit nachträglich verbundenen antijüdisch anmutenden Elementen der islamischen Überlieferung, die kontextlos zitiert und verallgemeinert werden, sowie als emotionale Triebfeder schließlich (3) aus der Suche nach einem Verantwortlichen für die historisch beispiellose Niederlage der islamischen Welt gegenüber westlichen Imperialmächten. Diese Niederlage beginnt mit dem Einzug Napoleons in Ägypten 1798, ist weltweit vor allem mit dem britischen Imperialismus assoziiert und kommt in der Staatsgründung Israels 1948 auf einem Gebiet, das für Jahrhunderte als islamisches Kernland galt, im Bewusstsein vieler muslimischer und speziell arabischer Kreise zu einem schockierenden Höhepunkt. Nach dem Zweiten Weltkrieg haben die USA die Briten als das Symbol des westlichen Imperialismus abgelöst.

Alle ernst zu nehmenden Autoren beziehen die oben genannten drei Faktoren in ihre Analysen ein, jedoch mit sehr unterschiedlichen Gewichtungen und Fazits. Ich werde nun meine Perspektive skizzieren, wobei ich aus Zeitgründen den Beitrag des europäischen Antisemitismus hier nur kurz anreißen kann. Diesem entstammen so zentrale Topoi wie das zionistische Weltverschwörungsmotiv, die von Christen ins Arabische übersetzten *Protokolle der Weisen von Zion*, die trotz fehlender Authentizität ganze muslimische Generationen antisemitisch beeinflusst haben, sowie ältere antijüdische Motive wie die Ritualmordlegende. Es ist bedrückend zu hören, dass es einen sehr aktiven deutschen Nazi-Radiosender gab, der gezielt auf Arabisch und Persisch sendete und mit einem großen Team über mehrere Jahre versuchte den Muslimen eine islamisierte Deutung des Antisemitismus nahezubringen. Die Ähnlichkeit vieler antisemitischer Motive und Darstellungen in beiden Räumen rührt von derartigen Wechselwirkungen. Solche europäischen und speziell auch christlichen Einflüsse hat beispielsweise Michael Kiefer in seinem Werk *Antisemitismus in islamischen Gesellschaften* anschaulich dargestellt. Bevor wir nun die beiden anderen Faktoren näher betrachten, wollen wir erst noch einen Blick in die Empirie werfen.

In der islamischen Welt ist Antisemitismus recht verbreitet. Allerdings s
geografisch und emotional dem arabischen Palästina sind, desto stärke

> Es sind nicht nur antisemitische Parolen und Sprüche, die die Aufmerksamkeit der deutschen Debatte auf Antisemitismus unter Muslimen gelenkt haben, sondern auch die seit dem 7. Oktober punktuell, aber sehr wirksam auftretende Gewalt besagter Art.

Verbreitung von Antisemitismus unter Musliminnen und Muslimen

Viele der bisherigen Studien zu Antisemitismus unter Muslim:innen nehmen die Vielfalt an teils sehr gegensätzlichen muslimischen Milieus kaum in den Blick bzw. unterteilen Muslime in sehr grobe Untergruppen, die in sich in keiner Weise homogen sind. Aus diesen Studien lassen sich daher keine Prognosen über die Meinungen muslimischer Individuen ableiten, aber dafür dennoch einige interessante Tendenzen innerhalb großer Gruppen. So stellten Jürgen Mansel und Viktoria Speiser 2013 fest, dass 22 % der arabischstämmigen und 13 % der türkischstämmigen befragten Jugendlichen religiös begründeten antijüdischen Items zustimmten. Das bedeutet zum einen, dass in beiden Fällen die Mehrheit den antijüdischen Items nicht zustimmte. Und: Bei den arabischstämmigen Befragten, die den arabischen Palästinensern ethnisch deutlich näherstehen als die Türken, waren mehr abwertende Haltungen zu finden als bei den türkischen. Beide Zahlen nahmen deutlich zu, sobald es um Items aus dem israelbezogenen Antisemitismus geht, jedoch bleibt die ethnisch konnotierte Stufung: 41,5 % der arabischstämmigen und 25,6 % der türkischstämmigen Jugendlichen stimmten nun zu. Solche Zahlen betreffen antijüdische Vorur-

Foto: Mosque / canva.com

sind regionale Unterschiede feststellbar: Je näher die Menschen
er sind die antisemitischen Tendenzen.

teile, und noch nicht das Extrem eines eliminatorischen Antisemitismus, der weit weniger Anhänger hat. Aus dem bisherigen Vergleich scheint für Muslime als Gesamtheit betrachtet zu folgen: Je größer die eigene biografische Nähe zum Nahostkonflikt, umso größer das antijüdische Ressentiment. Andere Studien, etwa die des Sachverständigenrats für Integration und Migration von 2022, finden für manche Items (z. B. „Jüd:innen haben auf der Welt zu viel Einfluss“) auch bei türkischstämmigen Jugendlichen eine Zustimmung im Bereich von 40 % – 50 %. Zum Vergleich: Im Jahre 2020 fand die Anti-Defamation-League in einer internationalen Befragung heraus, dass 49 % der Muslime weltweit antisemitischen Items, die überwiegend die angebliche globale Übermacht der Juden thematisieren, zustimmten. Bei den Christen lag der Anteil bei ebenfalls hohen 25 %. Unter den muslimischen Ländern liegen diese Werte in vielen arabischen Ländern und in Nordafrika weit über 50 %, wobei das Westjordanland und der Gaza-Streifen – also die unmittelbar von Israel teils besetzten, teils blockierten Regionen – die höchsten Werte aufweisen. Dieser Zusammenhang ist sicher kein Zufall. Gleichzeitig gibt es auch muslimische Länder mit geringeren Werten, z. B. das südasiatische Bangladesch mit 32%, das europäische Bosnien-Herzegowina mit 32 % und Nigeria mit 16%. Region erweist sich hier manchmal als wichtiger als Religion.

Antisemitismus ist also in der islamischen Welt weit verbreitet, aber regional sehr unterschiedlich gestreut. Die regionale oder persönliche Nähe zum Nahost-Konflikt scheint also auch global ein entscheidender Faktor für die relative Stärke des Antisemitismus zu sein. Insofern sollte Antisemitismus im muslimischen Kontext stets in seiner Wechselwirkung mit der oben beschriebenen Wahrnehmung des Nahostkonflikts als aktuellem Stellvertreterkonflikt zwischen westlicher und muslimischer Welt analysiert werden, auch wenn dies natürlich nicht der einzige Faktor ist. Hier möchte ich noch ergänzen, dass Antisemitismus weiterhin auch ein Problem in christlich geprägten Ländern ist. So entnimmt man der repräsentativen Mitte-Studie von 2023 für Deutschland eine vollständige oder teilweise Zustimmung von 20 % zu antisemitischen Items. Die Anti-Defamation-League wiederum fand 2014 für Griechenland einen Zuspruch von 69 % zu antisemitischen Aussagen und für Armenien 58 %. Einen guten Überblick zu weiteren Ergebnissen diverser Studien zu Antisemitismus unter Muslimen bietet die Expertise des Mediendienstes Integration von 2023. Eine kritischere Darstellung zahlreicher Studien, sowie ein qualitativer Neuansatz finden sich in der Dissertation des Religionspädagogen Dr. Osman Kösen von diesem Jahr.

Aus den hohen Zustimmungswerten lassen sich noch keine Folgerungen über deren Praxisrelevanz ableiten. Jedenfalls sind reale antisemitische Ausfälle oder Statements muslimischer Jugendlicher an deutschen Schulen in der Summe deutlich seltener, als man bei den Zahlen vermuten könnte. Dennoch weisen letztere auf Handlungsbedarf hin, auch mit Blick auf Untersuchungen, die sich tiefer mit der kontextuellen Wahrnehmungs- und Diskurswelt der Jugendlichen befassen. Man kennt diese unter sich sehr vielfältigen Jugendlichen schlichtweg nicht gut genug, um aus gemittelten Zahlen oder einzelnen Zitaten Präventions- oder Interventionskonzepte ableiten zu können. Eines habe ich aber aus vielen Gesprächen mitgenommen: Öffentliche Beschuldigungen oder Abwertungen von Muslimen bzw. Palästinensern als rückständig oder pauschal antisemitisch bringen viele Muslime zwar öffentlich zum Verstummen, aber, um einen muslimischen Neuntklässler aus Deutschland zu zitieren, der sich solche Abwertungen nach dem 7. Oktober mit seiner Klasse auf einem öffentlichen pro-israelischen Vortrag angehört hatte: „So etwas verstärkt eher Vorurteile gegenüber Juden, als sie abzubauen.“ Vom anderen Ende her formuliert: Bekämpfe Antisemitismus nicht mit Muslimfeindlichkeit, wenn du ihn nicht auch noch verstärken willst. Das ist kein marginaler Punkt. Denn laut Religionsmonitor 2019 nehmen 52 % der Deutschen den Islam als Bedrohung wahr und 41 % misstrauen Muslimen pauschal.

Antisemitismus ist also in der islamischen Welt weit verbreitet, aber regional sehr unterschiedlich gestreut. Die regionale oder persönliche Nähe zum Nahost-Konflikt scheint also auch global ein entscheidender Faktor für die relative Stärke des Antisemitismus zu sein.

Viele auch junge Muslime leiden sehr unter diesem antimuslimischen Klima. Ein Beispiel hierfür, das mich immer noch sehr bewegt: Ein palästinensischer Schüler bei uns in Deutschland sagte in den Wochen nach dem 7. Oktober einer Lehrkraft seines Vertrauens, dass niemand in der Schule

erfahren soll, dass er Palästinenser ist. Auf die Rückfrage der verwirrten Lehrkraft begründete er seinen Wunsch so: „Ich habe Angst, dass sie denken, dass ich ein Terrorist bin. Das wird ja oft gesagt, dass alle Palästinenser Terroristen sind." Dies ist einer von vielen ähnlichen Berichten von muslimischer Seite, die ich dokumentiert habe, und deren Gemeinsamkeit lautet, dass die Betroffenen Angst haben öffentlich über ihre Situation zu reden. Mir ist bewusst, dass es sehr vielen Jüdinnen und Juden in Deutschland vor allem seit dem 7. Oktober ähnlich geht, wobei die Angst vor tätlichen Übergriffen hier noch stärker ist. Es ist richtig, dass der Staat diese Ängste ernst nimmt.

Für das Gesamtbild muss auch festgehalten werden, dass seit dem 7. Oktober sowohl antisemitische als auch antimuslimische Vorfälle deutlich zugenommen haben, wobei letztere von der Öffentlichkeit eher wenig registriert werden. Die neueren Vorfälle dokumentiert beispielsweise die Claim-Allianz mit Blick auf verbale und körperliche Angriffe auf muslimisch gelesene Personen sowie auf mehrere Moscheen und muslimische Friedhöfe. Die großen Ausmaße, die Muslimfeindlichkeit in Deutschland allgemein in den letzten Jahren angenommen hat, können im *Bericht des Unabhängigen Expertenkreises Muslimfeindlichkeit* von 2023 nachgelesen werden, den das Bundesministerium des Innern und für Heimat in Auftrag gegeben hat. Ziel für uns alle sollte es sein, antijüdische und antimuslimische Tendenzen gleichzeitig zu bekämpfen und wegzukommen von der Intuition nur Partei für die Seite der eigenen Sympathie ergreifen zu wollen. Auf beiden Seiten wird im unsichtbaren Bereich sehr viel gelitten und es entstehen gerade durch eine schlechte Vermittlung durch Politik und Gesamtgesellschaft in mehrere Richtungen neue Hasspotenziale, die sich gegenseitig hochschaukeln können.

Die traumatisierende Niederlage gegen westliche Imperialmächte

Schauen wir uns nun näher zwei wichtige Gründe für Antisemitismus aus muslimischen Kontexten an. Dazu betrachten wir erst den Faktor des Erwachens der Muslime zur Moderne als große Verlierer, und werfen dann einen Blick in die islamisch-religiösen Bezüge. Meiner Beobachtung nach ist die Wahrnehmung Israels als Speerspitze des britischen bzw. des US-amerikanischen Imperialismus ein zentraler Grund dafür, warum bei so vielen Muslimen der Nahost-Konflikt den Ankerpunkt für die kritische Meinungsbildung zu Israel darstellt. Dieselbe Wahrnehmung ist auch ein wichtiger Motor des muslimisch geprägten Antisemitismus, vor allem wenn man selbst keine jüdischen Kontakte und keine tieferen Kenntnisse vom Judentum oder von Israel hat. Um den Stellenwert des Nahostkonfliktes und der dabei Israel zugeschriebenen Rolle als feindliche Übermacht zu erkennen, genügt aktuell ein Blick in die türkisch- oder arabischsprachigen Medien seit dem 7. Oktober, gerade auch in Social Media. Dort spielt der Hamas-Anschlag vom 7. Oktober kaum noch eine Rolle, ebenso wenig wie die anhaltende Geiselnahme unschuldiger Israeli, oder die autoritäre Herrschaft der Hamas, die die eigenen Zivilisten ungeschützt dem weit überlegenen israelischen Militär, das unter der Ägide der rechtsradikalsten aller israelischen Regierungen seit 1948 steht, ausgesetzt hat, ja ihr Leid bewusst einkalkuliert.

Seit dem 7. Oktober haben sowohl antisemitische als auch antimuslimische Vorfälle deutlich zugenommen, wobei letztere von der Öffentlichkeit eher wenig registriert werden.

Es wird seit dem 7. Oktober vor muslimischen Bildschirmen weltweit aber nicht nur viel mit israelischer Kriegspolitik und ihren weltweiten Unterstützern geschimpft, sondern es wird auch sehr viel geweint und mit den Familien und Kindern in Gaza mitgelitten. Diese Ebene wird hierzulande wenig bemerkt, aber sie bewegt nach meinem Eindruck die meisten Musliminnen und Muslime besonders stark. Die teilweise täglich über mehrere Stunden zu sehenden Bilder des Leidens und der Zerstörung vor allem im Gazastreifen sind kaum auszuhalten. Viele Muslime verbinden diese Bilder weit über den Nahostkonflikt hinaus mit allseits erlebter Ohnmacht und Beschämung sowie dem Gefühl der Behandlung durch den Westen als Menschen zweiter Klasse. Ergänzt werden sie durch Wiedergaben der antipalästinensischen Rhetorik seit Beginn des Krieges aus Reihen der Regierung Netanyahus und ihren internationalen faktischen Unterstützern im Krieg sowie von palästinenserfeindlichen Worten und Aktionen radikaler Kreise in

Foto: MPfoto71 / canva.com

Israel gilt in großen Teilen der islamischen Welt als Speerspitze eines weiterhin existierenden westlichen und vor allem britischen bzw. nunmehr US-amerikanischen Imperialismus.

Israel und weltweit. Hinzu kommt die Wahrnehmung von einer sehr oft einseitigen Parteiergreifung deutscher Politik und vieler medialer Schlagzeilen für die israelische Seite. Die Logik des Interesses vieler Muslime hierbei lautet: Die Palästinenser – das könnten auch wir sein.

Gleichzeitig ist es aber nicht so, dass die islamische Welt interessiert an palästinensischen Flüchtlingen wäre, oder dass die vielen muslimischen Regierungen ein Interesse an einem Konflikt mit Israel haben. Woher kommt dann diese tiefe Betroffenheit vom Nahostkonflikt? Wie schon angedeutet: Israel gilt in großen Teilen der islamischen Welt als Speerspitze eines intakten westlichen und vor allem britischen bzw. nunmehr US-amerikanischen Imperialismus. Die muslimischen Palästinenser stehen symbolisch für die anhaltende Ohnmacht und Demütigung der gesamten islamischen Welt durch einen als ungerecht und aggressiv erfahrenen Westen. Es ist nach meiner Überzeugung ein tragischer Zufall der Geschichte und Geografie, dass am Ende der Niederlage der islamischen Welt nach dem Ersten Weltkrieg ausgerechnet die kleine jüdische Gemeinschaft innerhalb von wenigen Jahrzehnten zur Personifizierung des übermächtigen und rücksichtslosen Feindes namens „Westen“ erklärt wurde. Also genau jene Juden, die im „Westen“ über viele Jahrhunderte dämonisiert wurden, und zu denen die Muslime bis zur Moderne meist ein relativ stabiles, ja oft sogar fruchtbares Verhältnis hatten, auch wenn dies kein Verhältnis auf Augenhöhe war.

Israel gilt in großen Teilen der islamischen Welt als Speerspitze eines westlichen, vor allem britischen bzw. nunmehr US-amerikanischen Imperialismus. Die muslimischen Palästinenser stehen symbolisch für die anhaltende Ohnmacht und Demütigung der gesamten islamischen Welt.

Das eigentliche Thema der muslimischen Wahrnehmung mit dem Beginn der Moderne ist die global erschütterte muslimische Identität, die nach einer Erklärung ihres gesamten Leides sucht. Muslime verschiedener Couleur, aber auch Christen derselben Regionen, fanden eine Erklärung im dramatischen Erfolg des mit dem „Westen“ verbundenen jüdischen Zionismus auf ehemals arabisch bzw. osmanisch beherrschtem Boden – und suchten eine Rehabilitierung durch Gegen-Demütigung, die politisch und militärisch nie gelang, aber dafür schließlich den narrativen Bereich vieler muslimischer Gesellschaften mit krudesten Verschwörungstheorien füllte und somit den Kern des modernen Antisemitismus in der islamischen Welt schuf. Symbolisch hierfür steht beispielsweise Sayyid Qutbs antisemitisches Pamphlet *Unser Kampf mit den Juden* von 1950, und spätere Schriften anderer Ideologen, die zum Feindbild Jude und zu abstrusesten Verschwörungstheorien unter vielen Muslimen beitrugen. Ohne den genannten politischen Niedergang der islamischen Welt seit ca. 1800 wären antijüdische Narrative jedoch nie für so große Menschenmassen identitätsstiftend geworden. In der islamischen Geschichte davor gibt es zwar einige lokale Pogrome gegen Juden und literarische Nebenkapitel über jüdischen Verrat am Propheten Muhammad, aber kein mit dem heutigen Antisemitismus vergleichbares kollektives Basisnarrativ von einem pauschal gefährlichen oder übermächtigen Juden. Nur vor dem Hintergrund der modernen Vielfachniederlage der Muslime, verbunden mit dem seit 1948 fast durchgehenden militärischen Erfolg Israels gegen die Araber, wird klarer, warum andere, innerislamische und teils opferreichere Konflikte innerhalb der islamischen Welt weniger bewegen, ja teils kaum bekannt sind. Es gab in der islamischen Welt kein zur bedrohlichen Identitätserschütterung durch den westlichen Imperialismus vergleichbares kollektives Trauma. Dennoch: Die schlecht verarbeitete Identitätserschütterung alleine erklärt nicht das ganze Phänomen. Denn die antisemitischen Anteile darin wurden rasch islamisch-religiös aufgeladen. Als nächstes wollen wir uns daher der spezifisch religiösen Dimension widmen.

Die dekontextualisierende und unkritische Lesart islamischer Quellen

Viele Autoren, die den frühen Islam als Hauptgrund für Antisemitismus bei Muslimen nennen, haben ein Bild von der Frühzeit des Islams vor Augen, das sich als lineares Eskalationsmodell beschreiben lässt. Gerade in der Islamkritik ist es heute das Standardnarrativ. Aber auch muslimische Antisemiten argumentieren ähnlich. Diese Darstellung lautet in etwa wie folgt:

Viele Autoren, die den frühen Islam als Hauptgrund für Antisemitismus bei Muslimen nennen, haben ein Bild von der Frühzeit des Islams vor Augen, das sich als lineares Eskalationsmodell beschreiben lässt. Gerade in der Islamkritik ist es heute das Standardnarrativ.

Nach einer ersten Phase der Toleranz Muhammads gegenüber den Juden und einer ersten Annäherung zeigte sich, dass diese seine Prophetenschaft nicht anerkannten. Darum vollzog der enttäuschte Prophet eine Kehrtwende. Erst wurden die Juden im Koran diffamiert. Danach bestrafte der Prophet sie, indem er die Beziehung zu ihnen gezielt eskalieren ließ. Er vertrieb die jüdischen Stämme der Banu Qainuqa und Banu Nadir aus Medina und vernichtete den Stamm der Banu Quraiza vollständig, unter anderem durch eine Massenexekution aller Männer. Seitdem durften Juden nur noch als gedemütigte Minderheit in der islamischen Gesellschaft leben. So lautet der Kern des Eskalationsmodells, zu dessen Beleg viel aus dem Koran und aus Berichten aus der Frühzeit des Islams zitiert wird. Ich möchte nun exemplarisch zeigen, dass dieses Modell eine grobe Verkürzung darstellt und für alle Seiten korrigiert werden muss.

Betrachten wir zum Beispiel Sure 5, Vers 13 des Korans. Darin heißt es in der Übersetzung von Bubenheim und Elyas: „Dafür, dass sie [d. h. bestimmte

Juden] ihr Abkommen brachen, haben Wir [Gott] sie verflucht und ihre Herzen hart gemacht. Sie verdrehen den Sinn der Worte, und sie haben einen Teil von dem vergessen, womit sie ermahnt worden waren. Und du wirst immer wieder Verrat von ihnen erfahren – bis auf wenige von ihnen." Gegen wen richtete sich der polemische Ton solcher Passagen? Entgegen dem ersten Eindruck richtet er sich nicht an alle Juden, sondern nur an bestimmte, mit denen tiefe Feindseligkeiten entstanden waren. Dafür gibt es mehrere Belege. Aus dem Vers zuvor ergibt sich zunächst, dass die Juden, die hier als verflucht beschrieben werden, nur jene sind, die zu biblischer Zeit einen Bund mit Gott brachen. Doch der Vers scheint dies irgendwie auf eine Gegenwart beziehen zu wollen. Der Satz „du wirst immer wieder Verrat von ihnen erfahren, bis auf wenige von ihnen" spricht jedoch nicht den gegenwärtigen Leser, sondern den Propheten Muhammad an, so wie mit „du" im Koran auch sonst immer der Prophet Muhammad gemeint ist. Aber warum stellt der Koran überhaupt diese Beziehung zwischen untreuen Juden aus biblischer Vorzeit und den Juden von Medina her? Hintergrund sind die Parallelen, die der Islam zwischen dem Propheten Muhammad und den jüdischen Propheten zieht: So wie es zur Zeit der biblischen Propheten schon Juden gab, die die Propheten Gottes verrieten, so gibt es diese nun auch zu Zeiten Muhammads. Mit dem Begriff „Verrat" spielt der Koran auf die vorige Erfahrung Muhammads an, dass die jüdischen Stämme allesamt laut Überlieferung nacheinander ihren Friedensvertrag mit dem Propheten brachen, sei es durch Mordversuche am Propheten oder durch Kollaboration mit den Erzfeinden der Muslime, also der mekkanischen Oligarchie. Unter diesen Umständen erst traten die Juden im Koran immer häufiger als Symbol für Verweltlichung und Feindseligkeit auf. Dabei sind mit „die Juden" meistens die Führer dieser Stämme und manchmal einige jüdische Gelehrte gemeint, die mit Muhammad Streitgespräche führten, und selten alle Juden aus Medina, wie man in der exegetischen Literatur vielfach nachlesen kann.

Im Anschluss an seinen Vortrag beantwortete Hakan Turan, der u. a. als Gymnasiallehrer arbeitet und islamwissenschaftliche Publikationen veröffentlicht, viele Fragen der interessierten Zuhörerschaft. Studienleiterin Dr. Astrid Schilling moderierte die Fragen aus dem Saal und aus dem Stream.

Dass der Islam nicht an einem grundsätzlichen Zerwürfnis mit den Juden interessiert war, zeigt sich auch bei einem genaueren Blick in den Koran. Als erstes wäre hier der Fortgang des Koranverses 5:13 zu nennen: „Aber verzeihe ihnen [den Juden] und übe Nachsicht. Gewiss, Allah liebt die Gutes Tuenden."

Dass der Islam nicht an einem grundsätzlichen Zerwürfnis mit den Juden interessiert war, zeigt sich auch bei einem genaueren Blick in den Koran. Als erstes wäre hier der durchaus überraschende Fortgang des oben zitierten Koranverses 5:13 zu nennen: „Aber verzeihe ihnen [den Juden] und übe Nachsicht. Gewiss, Allah liebt die Gutes Tuenden." Es gibt also selbst in den späten medinensischen Suren des Korans noch die Option der Versöhnung und Normalisierung. Die Uneinheitlichkeit der Suren in diesem Punkt wird etwas plausibler, wenn man bedenkt, dass Medina und Arabien selbst uneinheitlich waren: Dort gab es sowohl Juden, die dem Propheten feindlich gesinnt waren und eine große Unsicherheit für den frühen Islam darstellten, als auch solche, zu denen vor und nach den militärischen Konflikten ein pragmatisch gutes bis freundschaftliches Verhältnis bestand. Letzteres findet einen deutlichen Niederschlag in Vers 5 derselben Sure 5 von oben. Dort wird zum einen die Eheschließung von Muslimen mit jüdischen und christlichen Frauen gebilligt, ohne dass diese den Islam annehmen, oder sich von ihrer christlichen oder jüdischen Religion distanzieren müssten. Und es wird die Speise der anderen Religionen – man denke vor allem an koscher geschlachtetes Fleisch – als für die Muslime religiös erlaubt erklärt, ebenso wie die Speise der Muslime als erlaubt für die anderen Religionsanhänger erklärt wird.

Zusammengefasst: Die vom Koran für „verflucht" erklärten Juden sind andere als die, mit denen tief reichende Heiratsbande und Tafelgemeinschaft erlaubt sind. Die Koranverse zu ersteren sind Reaktionen auf Feindseligkeiten und auf die jüdisch-mekkanische Kooperation gegen Muhammad. Die Koranverse zu letzteren bilden die Fortsetzung des Versuches einer abrahamitisch begründeten Koexistenz, die zu Beginn in Medina versucht wurde, ehe militärische Auseinandersetzungen den Fokus auf die Sicherheitsfrage und die Identitätsklärung lenkten.

Solche Kontextualisierungen sind vereinbar mit Teilen der überlieferten Koranhermeneutik, die schon früher Konzepte der spezifizierenden Exegese (arabisch: Tachsis) von allgemein formulierten Koranversen entwickelt hat.

Genau deswegen haben sie heute eine hohe bildungstheoretische und auch präventive Relevanz, beispielsweise weil sie antisemitische Narrative korrigieren können. Beispiel: Eine Siebtklässlerin stellte am Ende einer Stunde des islamischen Religionsunterrichts, die ich als Ausbilder besuchen durfte, zum besagten Thema sinngemäß fest: „Ich habe heute gelernt, dass der Judenhass, den ich manchmal in meinem Umfeld höre, unbegründet ist und von einem Missverständnis kommt. Die Vertreibung mancher Juden zu Zeiten des Propheten hatte überhaupt nichts mit deren Religion zu tun, sondern mit deren feindlichem Verhalten. Wären das feindliche Muslime gewesen, wären sie genauso vertrieben worden."

Doch wie passt zu so einer kontextualisierenden Lesart der Bericht über eine kollektive Hinrichtung aller Männer der vertragsbrüchigen Banu Quraiza? Entweder wurde der Stamm hier wirklich kollektiv sehr hart für einen kollektiven Hochverrat bestraft, wie die islamische Tradition mehrheitlich meint. Oder: Es handelt sich bei diesem Bericht um eine grandiose nachträgliche Übertreibung, die weder mit dem Koran noch mit anderen Berichten aus der Frühzeit des Islams vergleichbar ist. Es gab immer wieder muslimische wie nicht muslimische Autoren, die dies vermutet haben. Die bislang vielleicht systematischste quellenkritische Studie hierzu hat in den 90er Jahren der Islamwissenschaftler Marco Schöller in seiner Studie *Exegetisches Denken und Prophetenbiografie* vorgelegt. Laut Schöller handelt es sich bei dieser und fast allen anderen außerkoranischen Erzählungen zu den Ereignissen mit den Juden von Medina nicht um belastbare historische Belege, sondern um das Ergebnis eines komplexen Evolutionsprozesses von Texten, in denen ursprünglich zu fast allen Ereignissen mit den Juden mehrere unterschiedliche Versionen überliefert waren. Demnach lassen sich Überlieferungsstränge finden, in denen die Banu Quraiza nicht vernichtet, sondern mehrheitlich vertrieben worden wären, während eine viel kleinere Gruppe jüdischer Krieger hingerichtet wurde. Ich habe die Argumentation hierzu in einem eigenen Aufsatz über die militärischen Konflikte des Propheten mit den Juden ausführlicher dargestellt (*Über die militärischen Konflikte des Propheten mit den Juden von Medina* in: Yaşar Sarıkaya / Mark Chalil Bodenstein / Erdal Toprakyaran (Hrsg.): *Muhammad. Ein Prophet – viele Facetten*, Berlin 2014, S. 195–230. Nachdruck in: *PaRDeS. Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien* (Universität Potsdam), 22 (2016). Es ist bedauerlich, dass die Islamkritik Schöllers anspruchsvolle und differenzierte Quellenkritik nicht zur Kenntnis genommen oder gar aufgearbeitet hat, obwohl diese den Forschungsstand vor nunmehr fast 30 Jahren darstellt.

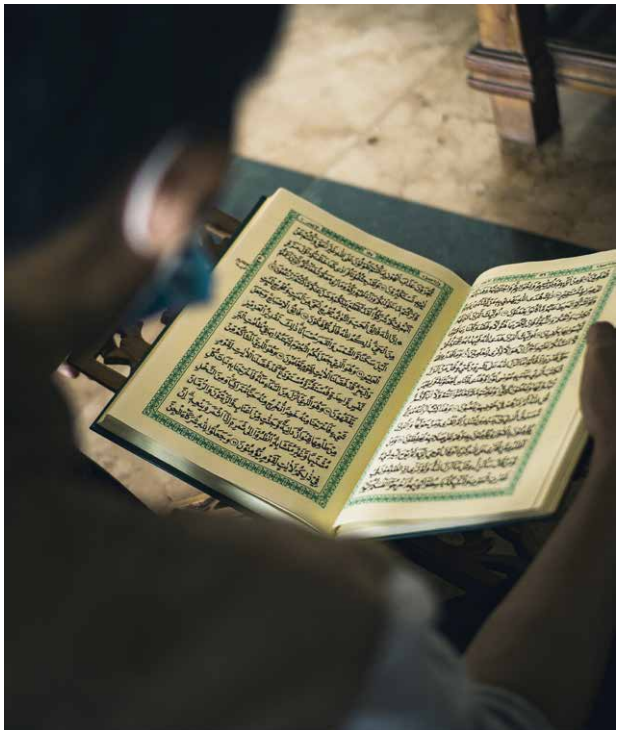


Foto: Wahyu Nugroho / canva.com

Ein genauer Blick in den Koran zeigt, dass der Islam nicht ein grundlegendes Zerwürfnis mit den Juden forcierte. Werden die Suren kontextspezifisch gelesen, zeigt sich der Versöhnungswille zwischen Islam und Judentum.

Fazit

Was noch tun? Es wird schon viel getan: jüdisch-muslimische Bildungsprojekte und Begegnungen, akademische und zivilgesellschaftliche Versuche des Brückenbaus und der Diskriminierungsbekämpfung, und im Hintergrund stets die Hoffnung, dass wir uns doch noch nicht alles zu Sagende gesagt und alles zu Denkende gedacht haben. Dennoch möchte ich statt einer Darstellung dieser Projekte mit einigen eher persönlichen Anmerkungen abschließen, um meiner These treu zu bleiben, dass sehr viel von unserer Weise den Nahostkonflikt zu betrachten abhängt. Mit „wir" meine ich im Folgenden alle: Nichtmuslime und Muslime, Israel-nahe Menschen und Palästina-nahe Menschen. Stimmen Sie mir gerne zu, oder widersprechen Sie mir. Ich bin der Meinung, dass es eine lange Phase in der Mitte des 20. Jahrhunderts gab, in der es aus arabischer Sicht plausibel war, die Balfour-Deklaration von 1917, den Teilungsplan der UN 1947 und die Staatsgründung Israels 1948 auf einst arabischem bzw. osmanischem Boden grundsätzlich in Frage zu stellen, auch wenn das historische Palästina Mandatsgebiet geworden war. Die Geschichte hat danach aber Fakten geschaffen, die teils schmerzhaft waren und in jedem Fall alles Vorige verändert haben, wie auch an vielen anderen Orten in der Welt nach Kriegen. Es ist spätestens eine oder zwei Generationen nach 1948 und nach zahlreichen Anerkennungen Israels auch durch muslimische Länder keine weise Option mehr Grundsatzdebatten zum Existenzrecht Israels zu führen. Israel wird bleiben, so wie andere Staaten und Grenzziehungen, die nach Kriegen entstanden sind, geblieben sind. Jeder weiß dies. Auf Basis

Laut Marco Schöller handelt es sich bei der Erzählung von der kollektiven Hinrichtung aller Männer der Banu Quraiza um das Ergebnis eines komplexen Evolutionsprozesses von Texten.

eines solchen rationalen Zugeständnisses hat der dringende Ruf der Palästinenser nach mehr Gerechtigkeit in der Praxis bessere Aussichten auf Erfüllung als durch die Terror-Logik der Hamas, die mit dem 7. Oktober die Palästinenser auf ein noch nie dagewesenes Elend verpflichtet hat.

Es wäre aber verkehrt, hier allein von Palästina-nahen Menschen ein Umdenken einzufordern. Zugleich muss die manchmal an Zynismus grenzende Relativierung des Leids der Palästinenser durch Israel-nahe Stimmen problematisiert werden. Es reicht nicht aus, den antipalästinensischen Rassismus einflussreicher rechtsradikaler Minister in Israel zu verurteilen. Die streckenweise unverhältnismäßige Gewalt des israelischen Militärs in Gaza, die Netanyahu laut vielen Kritikern zum politischen Überleben braucht und das täglich etliche palästinensische Existenzen zerstört, muss auch deutlicher verurteilt und ihr entgegengesteuert werden. Nicht primär, weil diese Gewalt der Popularität der Hamas nützt, auch wenn dies stimmt, sondern primär, weil sie Palästinenser unter unwürdigsten Bedingungen entmenschlicht. „Was kann Israel denn sonst tun, um die Geiseln zu retten?“ ist kein plausibles Argument. Die Familien der israelischen Geiseln und die mit ihnen solidarischen Kreise in Israel haben klare Vorstellungen davon, was zu tun wäre, und tragen diese auf die Straßen: Gezielt verhandeln statt nach militärischer Machtausweitung auf Kosten der Geiseln suchen. Diese Familien der Geiseln werden von der Regierung Netanyahus für ihre Illoyalität verurteilt. Und sie werden von Politikern weltweit, die behaupten auf der Seite der Geiseln zu stehen, überhört.

Asymmetrien hin oder her: Der Konflikt wird beiderseits von gleichermaßen Falschen gesteuert. Wir sollten einüben, die von der Hamas festgehaltenen israelischen Geiseln und die zerstörten Existenzen palästinensischer Familien und Kinder in einem Atemzug zu nennen, mit ihnen beiden mitzufühlen und mitzuweinen. Wenn sich alles in uns dagegen sträubt, dann stimmt womöglich etwas mit unserem moralischen Kompass nicht. Und wir sollten gleichzeitig zornig sein können, sowohl auf die Verantwortlichen in der Hamas als auch in der Regierung Netanyahu. Nur durch den Blick auf beide Seiten können wie die verhärteten Fronten etwas aufweichen, wenn das unser Ziel ist.

Aber geht das denn? Und ob das geht. Kaum jemand hat dies bisher in so klaren und weisen Worten vorgeführt wie die Israelin Elana Kaminka, deren Sohn Yannai mit 20 Jahren als Soldat am 7. Oktober bei der Verteidigung des Kibbutz Zikim ums Leben kam. Ich möchte meinen Vortrag mit einigen Sätze aus einer Rede von ihr aus dem Vorjahr zum Andenken Yannais, der türkischen Kaffee liebte und ein Freund langer persönlicher Gespräche war, abschließen. Diese Rede hielt sie, bevor auf der anderen Seite des Grenzzauns in Gaza entgegen ihres Plädoyers tausende unschuldiger junger Yasins und Aischas durch das israelische Militär getötet wurden. Wir alle täten gut daran, rechtzeitig auf Menschen wie Elana Kaminka zu hören, statt auf kurzsichtige Militaristen. Zugleich sind es solche einfühlsamen und zugleich starken Stimmen wie ihre, mit denen man antijüdische und antiisraelische Ressentiments am wirksamsten erschüttern kann. Sie sagte:

„Ich verstehe nur zu gut, wie schrecklich der 7. Oktober war – ich habe meinen geliebten erstgeborenen Sohn verloren. Es gibt nichts Schmerzhafteres als das. Ich verzeihe keinem Hamas-Terroristen, der Kinder, Frauen und unschuldige Menschen ermordet hat. Aber am leichtesten ist es, in eine Eskalation der Feindseligkeiten abzugleiten, wenn jede Seite nur ihren eigenen Schmerz sieht und einen unkontrollierbaren Flächenbrand entfacht.

Derselbe Glaube veranlasste mich, einen Brief an die [palästinensischen] Nachbarn unserer Gemeinde… zu schreiben, um meinen Schmerz mit ihnen zu teilen und ihre Ängste anzuerkennen. Ich schloss mit folgenden Worten:

Liebe Nachbarn, es tut weh, es tut so weh, aber ich wollte euch sagen, dass ich, wenn ich diesen Schmerz erlebe, auch euch sehe. Mein Herz ist offen für euch. Ich gebe euch nicht die Schuld für die Taten der Hamas, und ich hoffe, dass diese schreckliche Situation unsere Völker dazu bringt, endlich zu lernen, wie man in gegenseitigem Respekt zusammenlebt, damit es keine Eltern mehr gibt – Israelis oder Palästinenser –, die um ihre Kinder trauern. Es gibt keinen anderen Weg.“

Mögen unsere Herzen offen für alle sein. ■

Es wäre aber verkehrt, hier allein von Palästina-nahen Menschen ein Umdenken einzufordern. Zugleich muss die manchmal an Zynismus grenzende Relativierung des Leids der Palästinenser durch Israel-nahe Stimmen problematisiert werden.

PRESSE

Kompass
04/2024 – „Antisemitismus aus muslimischen Kontexten“ lautete das Thema des Akademiegesprächs mit Offizierinnen und Offizieren an der Katholischen Akademie in Bayern. Im Namen des Leitenden Militärdekans Artur Wagner und des Akademiedirektors Achim Budde begrüßte Astrid Schilling, die Bereichsleiterin für Programmarbeit und Dokumentation an der Akademie, dazu etwa 180 Teilnehmerinnen und Teilnehmer im Saal in München sowie etwa 50 im Livestream. Referent Hakan Turan unterschied in seinem Vortrag zunächst drei Ebenen: 1. Die globale Ebene: Können westliche und muslimische Identität friedlich auf Augenhöhe existieren? 2. Die Nahostebene: Können jüdische und muslimische Identität friedlich auf Augenhöhe existieren? 3. Die 7.-Oktober-Ebene: Wie ist mit der am 7.10.2023 begonnenen Eskalation in Israel/Gaza umzugehen? Dazu präsentierte der Referent Auswertungen von Studienergebnissen. […] Letztlich plädierte Turan dafür, dass sowohl die muslimische wie die jüdische Seite auf Schmerz, Leid, Ängste und Trauer beider Seiten schauen und bestimmte Menschen als positive Leitbilder Zuversicht im Schmerz vermitteln sollten.

Über Geist und Natur im Zeitalter der KI

Ein Gesprächsabend mit Harald Lesch und Wilhelm Vossenkuhl

Kurz vor der Sommerpause 2024 fand am 25. Juli in der Akademie noch ein Gesprächsabend zu einem hochaktuellen und spannenden Thema statt: *Über Geist und Natur im Zeitalter der KI*. Es ging um Chancen und Risiken der Aufklärung durch Wissenschaft, des technischen Fortschritts und besonders der Künstlichen Intelligenz (KI). Der Vortragssaal war gut gefüllt, zudem schalteten sich zahlreiche weitere Interessenten über den Livestream dazu.

Protagonisten der Veranstaltung waren Prof. Dr. Harald Lesch, Professor für Astrophysik an der LMU München sowie Lehrbeauftragter für Naturphilosophie an der Hochschule für Philosophie München, und Prof. Dr. Wilhelm Vossenkuhl, emeritierter Professor für Philosophie an der LMU München. Die beiden Wissenschaftler, die durch viele gemeinsame Auftritte ein eingespieltes Team sind, diskutierten das Thema auf ernste und gleichzeitig kurzweilige Weise: Ihr Gespräch regte zum Nachdenken an, gab aber auch wiederholt Anlass zum Schmunzeln.

Von diesen Vorüberlegungen ausgehend ging es an das Schwerpunktthema des Abends: die Künstliche Intelligenz, die zuletzt eine rasante Entwicklung mit noch nicht absehbaren Auswirkungen für die Zukunft erlebt hat.

Die zwei Professoren begannen ihr „Nachdenken im Dialog“ mit Auszügen aus dem Werk *Vita activa oder Vom tätigen Leben* von Hannah Arendt. Darin habe die Philosophin schon die Frage nach möglichen Gefährdungen durch technischen Fortschritt aufgeworfen: Besteht das Risiko, dass die Menschheit irgendwann ihren eigenen Erkenntnissen und Erfindungen ausgeliefert sein wird? Mit Bezug auf Hannah Arendt und Martin Heidegger diskutierten die beiden Referenten in diesem Zusammenhang auch über den Unterschied zwischen dem „Erkennen“ im Rahmen (natur-)wissenschaftlicher Forschung und dem „Denken“, durch das Erkenntnisse kritisch bewertet und Konsequenzen abgewogen werden.

Von diesen Vorüberlegungen ausgehend ging es an das Schwerpunktthema des Abends: die Künstliche Intelligenz, die zuletzt eine rasante Entwicklung mit noch nicht absehbaren Auswirkungen für die Zukunft erlebt hat. Neben Vorteilen, die die Verarbeitung riesiger Datenmengen mit sich bringen kann (z. B. Vorhersage des Wetters, medizinische Diagnostik), besprachen Harald Lesch und Wilhelm Vossenkuhl vor allem das vorhandene Risikopotenzial. Diskutiert wurden unter anderem folgende Aspekte: Welchen Einfluss hat KI auf die Wahrnehmung unserer Wirklichkeit und die Gestaltung unseres Lebens? Welche Gefahren könnten mit der enormen, auch selbstständigen Weiterentwicklung der Algorithmen, die sogar für die Forschung oft nicht mehr nachvollziehbar sei, in einer hochdigitalisierten Welt einhergehen? Könnten die Menschen durch diese weitreichende technische Erfindung sogar gefährdet und „entmündigt“ werden?

Im zweiten Teil der Veranstaltung hatte das Publikum vor Ort und im Livestream Gelegenheit, Fragen in die Diskussion einzubringen. Dabei wurden verschiedene Punkte noch vertieft bzw. neue Facetten des Themas eingebracht: Wie lernt KI? Wie können ihre Antworten verifiziert werden und wer übernimmt die Verantwortung für den Einsatz ihrer Ergebnisse? Ist KI in der Lage, ein Ich-Bewusstsein zu entwickeln? Waren an ihrer Entstehung anfangs tatsächlich nur Männer beteiligt? Und ist KI nicht auch nötig, um Probleme der nachhaltigen Transformation zu lösen? Diese und weitere Fragen wurden von den Referenten ausführlich beantwortet, bevor der Gesprächsabend bei Wein und Brot ausklang. ■

Prof. Dr. Harald Lesch (li.) und Prof. Dr. Wilhelm Vossenkuhl ergänzten sich auf dem Podium wunderbar, sodass ein ebenso informatives wie unterhaltsames Gespräch entstand.

Das **Gespräch** zwischen Harald Lesch und Wilhelm Vossenkuhl sowie die anschließende **Fragerunde** haben wir auch als Video dokumentiert. Sie finden beide Videos in unserem YouTube-Videokanal und in unserer **Mediathek**.

Literatur im Gespräch

Arno Geiger zu Gast bei Erich Garhammer

Ein weiteres Mal hatte Prof. Dr. Erich Garhammer zu einem literarischen Abend im Rahmen der Reihe *Literatur im Gespräch* in die Katholische Akademie eingeladen. So war am 11. Juli 2024 der österreichische Schriftsteller Arno Geiger zu Gast bei dem Würzburger Pastoraltheologen. Im Gepäck hatte Arno Geiger seine 2023 erschienene Autobiografie *Das glückliche Geheimnis*, aus der er las. Im Nachgang der Lesung diskutierte Erich Garhammer angeregt und niveauvoll mit seinem Gast Arno Geiger. Lesen Sie hier die Einführung zum Abend von Professor Garhammer. Übrigens: Der aktuelle Roman Geigers *Reise nach Laredo* erschien nur einen Monat nach unserer Veranstaltung.

Ausgang jedes Schreibens ist die Neugier

Einführung in die Lesung von Arno Geiger
von Erich Garhammer

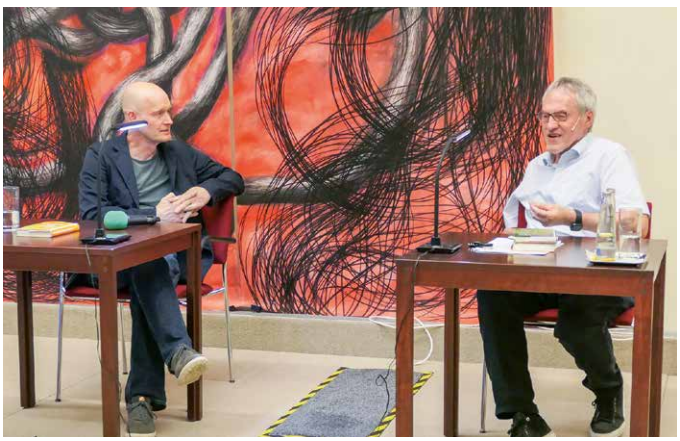
Geboren wurde Arno Geiger 1968 in Bregenz am Bodensee. Aufgewachsen ist er in Wolfurt im Vorarlberger Land „zwischen mehreren Grenzen – der schweizer, der liechtensteiner und der deutschen“. Er studierte Deutsche Philologie, Alte Geschichte und Vergleichende Literaturwissenschaft in Wien und Innsbruck. Von 1986 bis 2002 arbeitete er in den Sommermonaten als Ton- und Videotechniker auf der Seebühne der Bregenzer Festspiele.

Als Schriftsteller debütierte er 1996 mit einer Lesung beim Klagenfurter Ingeborg-Bachmann-Wettbewerb. 1997 veröffentlichte der Hanser-Verlag seinen ersten Roman *Kleine Schule des Karussellfahrens*. Sein zweiter Roman *Irrlichterloh* (1999) ist „ein Liebesroman fast ohne Liebe“, der dritte Roman *Schöne Freunde* (2002) erzählt von den Folgen eines schrecklichen Grubenunglücks und dem Aufbruch der Überlebenden ins Ungewisse. Der Durchbruch gelang Arno Geiger mit dem Roman *Es geht uns gut*, der zu den bedeutendsten Geschichts- und Familienromanen der Gegenwart gehört und mit dem 2005 erstmals verliehenen Deutschen Buchpreis ausgezeichnet wurde.

Der Prosaband *Anna nicht vergessen* (2007) erzählt in zwölf Geschichten von gescheiterten und unglücklichen Menschen, von Lebensträumen und Lebensdesastern. Geigers fünfter Roman *Alles über Sally* (2010) ist ein einfühlsames Porträt einer Ehe in den mittleren Jahren. Es ist ein „Abenteuerroman“ über den Ehebruch mit Happy End, ein Roman, „an dem etwas Alltagsdreck klebt“, wie Geiger in einem Interview sagte. Der sechste Roman *Selbstporträt mit Flusspferd* (2015) erzählt die Trennung Julians von Judith, von seinem Sommer bei Professor Beham und dessen Flusspferd, das er pflegt und seiner geheimnisvollen Tochter Aiko, die ihm den Kopf verdreht. Julian erfährt: Leben lernen heißt auch, das Ambivalente und Schwere zu begreifen lernen.

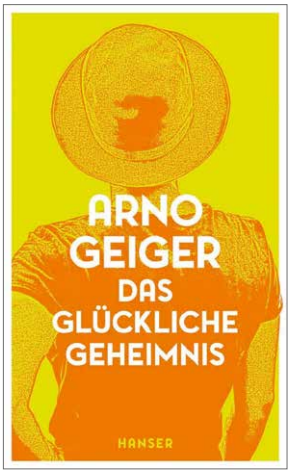
Demütiger Schreibgestus

Arno Geigers Buch *Der alte König in seinem Exil (2011)* verzichtet auf eine Gattungsbezeichnung. Es ist weder ein Roman noch eine Novelle, weder ein Sachbuch noch eine wissenschaftliche Abhandlung. Und dennoch ist es vieles zugleich: Autobiografie, Familiengeschichte, Vatererzählung, Dorfchro-



Auf dem Podium entspann sich ein angeregtes Gespräch zwischen Arno Geiger (li.) und Prof. Dr. Erich Garhammer.

nik, vor allem aber ein autobiografischer poetischer Essay und eine zeitgeschichtliche Erzählung über den 1926 geborenen Vater August Geiger, bei dem sich 1995 erste Anzeichen der Alzheimer-Erkrankung zeigten. Arno Geiger behandelt das Thema auf gänzlich neue Weise: Er stellt keine Diagnosen wie Jonathan Franzen in dem Essay *Das Gehirn meines Vaters* und dem Roman *Die Korrekturen*. Er rechnet nicht ab wie Tilman Jens in *Demenz. Abschied von meinem Vater*, der dem Vater vorwirft, er habe sich aus Scham über seine Mitgliedschaft in der NSDAP in die Demenz geflüchtet. Er unterscheidet sich durch seine einfühlsame Sprachhaltung auch von Burkard Spinnens *Die letzte Fassade. Wie meine Mutter dement wurde* (2016). Arno Geiger begegnet dem an Alzheimer Erkrankten mit Empathie, in einer mitfühlenden, geradezu ehrfürchtigen Haltung, die auch das Familienleben grundlegend verändert: eine neue Solidarität entsteht untereinander.



Arno Geiger, *Das glückliche Geheimnis*, Hanser Verlag, 2023, ISBN 978-3-446-27617-8.

Das Buch ist ein Sprach-Ereignis, ein völlig neuer Ton in der Literatur über Väter. Es ist keine „nachgetragene Liebe", sondern eine zu Lebzeiten des Vaters geübte. Dem Autor geht es nicht um wissenschaftliche Erkenntnisse, er beschwört vielmehr die Würde dementer Menschen und „schafft dem König so ein Reich, in dem er in Würde nicht nur alt werden kann, sondern auch irre sein darf". Dabei blendet er die Nachtseiten nicht aus: „Es ist, als würde ich dem Vater in Zeitlupe beim Verbluten zusehen. Das Leben sickert Tropfen für Tropfen aus ihm heraus" (12).

In der Dankrede zum Hölderlin-Preis sagte Geiger: „Mein Vater würde gerne die Wörter finden, die er braucht, um zu sagen, was er wahrnimmt und empfindet. Sein Sprachverlust verschluckt die Welt mit langsamen Bissen."

Sein Schreibgestus ist ein „demütiger, bescheidener, liebevoller, dankbarer". „Da mein Vater nicht mehr über die Brücke in meine Welt gelangen kann, muss ich hinüber zu ihm. Dort drüben, innerhalb der Grenzen seiner geistigen Verfassung, jenseits unserer auf Sachlichkeit und Zielstrebigkeit ausgelegten Gesellschaft, ist er noch immer ein beachtlicher Mensch" (11) – eben ein König in seinem Exil."

Schreiben ist ein Hinübergehen

Diese Schreibhaltung hat Arno Geiger in seiner Dankrede zur Verleihung des Joseph-Breitbach-Preises so formuliert: „Das Schreiben eines Romans ist immer ein Hinübergehen. Ausgangspunkt jedes Schreibbeginns ist bei mir Neugier, der Impuls: Ich verstünde es gerne besser, ich muss hinübergehen. Wüsste ich viel oder sogar sehr viel, dann ließe ich das Schreiben vielleicht." Zum Glück weiß Arno Geiger nicht alles und schreibt weiter.

Sein letzter Roman *Unter der Drachenwand* ist der Versuch, ein Kriegsjahr, das Jahr 1944, nicht nur aus der Perspektive des Helden Veit Kolbe, sondern multiperspektivisch einzufangen.

Der Schriftsteller Arno Geiger las einige Passagen aus seinem aktuellen Buch *Das glückliche Geheimnis* vor. Diese weckten offenbar die Leselust vieler Gäste im Saal – am Ende waren nahezu alle Exemplare verkauft.

Alles „Totale" ist ihm verdächtig. So sind seine Figuren keine Hundertprozentigen, sondern Graue. Extremisten sind besessen, sie kennen nur Schwarz und Weiß, sie weigern sich, die Welt aus einer anderen Perspektive zu betrachten als der eigenen. Deshalb seine Vorliebe für Vielstimmigkeit in Romanen. Deshalb seine Vorliebe für gemischte Charaktere.

„Kunst ist nicht rechts oder links auf eine ganz grundsätzliche Art, sie schlägt sich nicht auf eine Seite, sie setzt sich zwischen die Stühle. Kunst ist nicht objektiv, aber in der Tiefe des Erzählten, in der Tiefe der Gestalt, stößt Literatur, wenn sie großartig ist, auf grundsätzlich Menschliches. Und im grundsätzlich Menschlichen hat Literatur Anteil am Objektiven. Aber das Objektive ist nicht ihr oberster Anspruch, ihr oberster Anspruch ist das Individuelle."

Poetologische Selbstauskunft

Heute Abend liest Arno Geiger aus dem Buch *Das glückliche Geheimnis*. Es ist 2023 erschienen und ist so etwas wie eine poetologische Selbstauskunft. Seit Jahren habe ich versucht, Arno Geiger in die Katholische Akademie einzuladen. 2020 hatten wir sogar schon das Programm gedruckt und dann kam die Corona-Pandemie dazwischen.

Der heutige Abend hat deshalb einen besonderen Kairos: Arno Geiger nimmt uns noch einmal mit in seine Tauchgänge in die Papiercontainer Wiens und zugleich ist schon sein neuer Roman *Reise nach Laredo* fertig, der für den Herbst angekündigt ist. Mir schien es aber wichtig, den persönlichsten Geiger, sein glückliches Geheimnis noch einmal zu Gehör zu bringen, weil es das Gesamtwerk von Arno Geiger entschlüsselt.

Mir erzählte eine Buchhändlerin, sie sei in eine Lesekrise geraten, sie konnte keine Bücher mehr lesen. Und das als Buchhändlerin! Eine Art von Berufsunfähigkeit! Da kam ihr das Buch von Arno Geiger in die Hände und die Faszination der Literatur war für sie wieder da. Wie es zu dieser Metamorphose kam, wird hoffentlich der heutige Abend enträtseln. ■

Theologisches Terzett

Hans Joas zu Gast bei Annette Schavan und Jan-Heiner Tück

Annette Schavan und Jan-Heiner Tück (re.) hatten den Soziologen Hans Joas zu Gast.

Zum *Theologischen Terzett* am 9. April 2024 hatten sich etwa 60 Personen eingefunden, um sich von Dr. h.c. mult. Annette Schavan, Prof. Dr. Jan-Heiner Tück und dem diesmaligen Gast, Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Hans Joas, Soziologe und Sozialphilosoph, theologische oder für die Theologie relevante Bücher vorstellen zu lassen.

Hans Joas ist in München geboren und aktuell Ernst-Troeltsch-Honorarprofessor für Religionssoziologie an der Humboldt-Universität in Berlin. Von 1990 bis 2002 war er Professor für Soziologie und Nordamerikastudien an der FU Berlin, von 2002 bis 2011 war er Max-Weber-Professor an der Universität Erfurt und Leiter des dortigen Max-Weber-Kollegs für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien. Ab dem Jahr 2000 lehrte er mehr als zwanzig Jahre lang regelmäßig an der University of Chicago, deren Committee on Social Thought er angehört. Er hatte weitere Professuren, Gastprofessuren und Fellowships rund um den Globus inne, ist Mitglied diverser Wissenschaftsakademien und Träger bedeutender Preise und Ehrendoktorwürden. Und er war im Geiste auch schon bei einem früheren Terzett mit anwesend, denn seine Publikation *Warum Kirche? Selbstoptimierung oder Glaubensgemeinschaft* wurde im Theologischen Terzett im September 2022 besprochen.

Das erste Buch des Abends, *Römischer Katholizismus und politische Form* von Carl Schmitt, wurde von Jan-Heiner Tück vorgestellt. Die umstrittene Person Carl Schmitts wollte Tück gleich zu Beginn als hier beileibe nicht rehabiliert sehen und bezeichnete ihn als „illiberalen, antiparlamentarischen, antisemitischen und nationalsozialistischen Denker". Dennoch sei ein Blick auf dessen Wirkungsgeschichte interessant, die sich auf Gelehrte wie Jacob Taubes, Jacques Derrida, Ernst-Wolfgang Böckenförde und Robert Spaemann erstrecke. Das vorgestellte Buch sei ziemlich genau 100 Jahre alt und setze sich mit drei Formen auseinander, in den denen sich die politische Form des Katholizismus ausgestalte: die ästhetische Form, die juridische Form und der Glanz der Macht. Im Folgenden solle es darum gehen, was davon übriggeblieben bzw. daran zu Recht kritisiert worden sei.

Als zweiter folgte Hans Joas mit *Kleine Theologie des Als ob* von Sebastian Kleinschmidt. Dieser mit Joas befreundete Publizist ist der Sohn des ehemaligen Schweriner Dompredigers und war in den letzten Jahren der DDR der stellvertretende Chefredakteur der Kulturzeitschrift *Sinn und Form*, der bedeutendsten der DDR, die von der Berliner Akademie der Künste herausgegeben wurde und wird. In der Zeit seines dortigen Wirkens sorgte Sebastian Kleinschmidt dafür, dass sich *Sinn und Form* auch in spezieller Weise mit Religion beschäftigte, was für die DDR-Zeit bemerkenswert war.

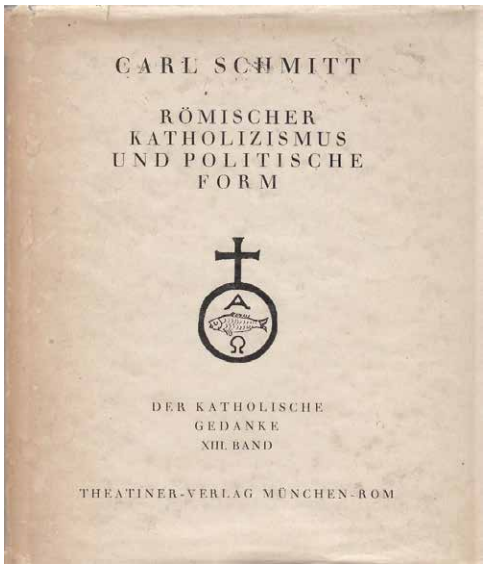
Der Grundgedanke des Buches stellt drei Möglichkeiten vor, wie der Mensch sich auf Gott beziehen könne:

1.) Ja, Gott ist (Glaube).
2.) Nein, Gott ist nicht (Unglaube).
3.) Ja, vielleicht ist Gott.

Diesen drei Möglichkeiten gehe das Buch nach, wobei Sebastian Kleinschmidt eine sowohl sehr persönliche als auch eine philosophisch-theologische Ebene entfalte.

Schließlich führte Annette Schavan in das Buch *Die hohe Kunst des Verzichts. Kleine Philosophie der Selbstbeschränkung* von Otfried Höffe

> Ein Blick auf Carl Schmitts Wirkungsgeschichte ist interessant, denn sie erstreckt sich auf Gelehrte wie Jacob Taubes, Jacques Derrida, Ernst-Wolfgang Böckenförde und Robert Spaemann.



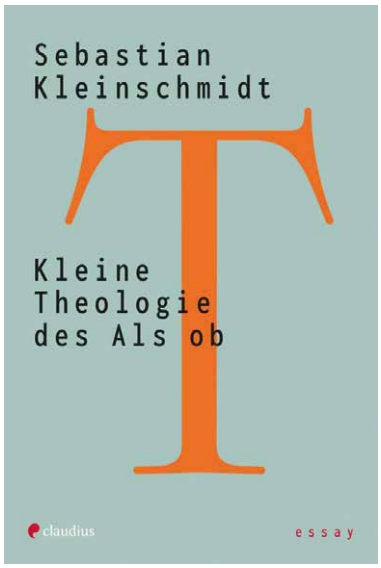


Abbildung: Theatiner-Verlag / Wikimedia Commons, Public Domain

Carl Schmitt: *Römischer Katholizismus und politische Form, Der katholische Gedanke XIII. Band*, München Theatiner-Verlag 1925
Sebastian Kleinschmidt: *Kleine Theologie des Als ob*, Claudius Verlag München 2023, ISBN 978-3-532-62883-6
Otfried Höffe: *Die hohe Kunst des Verzichts, Kleine Philosophie der Selbstbeschränkung*, C.H.Beck München 2023, ISBN 978-3-406-80746-6

Gelingendes Leben kommt nicht ohne die hohe Kunst der freiwilligen Selbstbeschränkung aus. Dabei geht es um die Rehabilitierung des Begriffs Verzicht, der eher eine negative Konnotation hat.

ein. Höffe, Professor für Philosophie in Tübingen, geht es hierin um die freiwillige Selbstbeschränkung in Zeiten der Selbstbestimmung. Er sagt, dass gelingendes Leben nicht ohne die hohe Kunst der freiwilligen Selbstbeschränkung auskommt, wobei es ihm um eine Rehabilitierung des Begriffs Verzicht geht, der eine eher negative Konnotation, um nicht zu sagen einen schlechten Ruf hat. Höffe möchte mit seinem Essay aufklären, das Phänomen neu sehen und bewerten und als willkommene Praxis einschätzen.

Dazu nennt er fünf Verzichtsmuster: zum ersten den Freiheitsverzicht um der Freiheit willen, womit vor allem die politische Ebene gemeint ist. Der Staat ist nicht die Letztinstanz und muss manchmal auch auf Macht verzichten. Zum zweiten geht es darum, Menschsein zu ermöglichen, in Form von Hilfsbereitschaft und der Ausübung der Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigung und Mut. Das dritte Muster ist der Verzicht aufgrund von Idealen, wo Höffe die Evangelischen Räte Keuschheit, Armut und Gehorsam nennt. Verzichten, um aktuelle Krisen zu bewältigen, ist das vierte Muster und das fünfte schließlich die Rettung des Planeten, Stichwort Klimaschutz und Nachhaltigkeit.

Im November dieses Jahres wird das Theologische Terzett ein letztes Mal in dieser Besetzung stattfinden. Annette Schavan und Jan-Heiner Tück werden als ihren letzten Gast den evangelischen Theologen Friedrich Wilhelm Graf in der Katholischen Akademie in Bayern begrüßen. Friedrich Wilhelm Graf ist emeritierter Professor für Systematische Theologie und Ethik an der LMU München. Bekannt ist er u. a. als Experte für die Theologie von Ernst Troeltsch. Seit 2001 ist Friedrich Wilhelm Graf ordentliches Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. ■

Der Soziologe und Experte für Nordamerikastudien Prof. Dr. Hans Joas stellte das Buch eines befreundeten Publizisten vor.

Das anregende und theologisch spannende Gespräch haben wir für Sie als Video dokumentiert. Über **diesen Link** gelangen Sie direkt zum Video in unserem YouTube-Videokanal. Sie finden das Video auch in der **Mediathek** unserer Website.

Die Orgel

Sommernacht der Künste zur Königin der Instrumente

Die Anfänge des Orgelbaus reichen bis in die Antike zurück, der Mechaniker Ktesibios soll um 250 vor Christus in Kleinasien eine „Wasserorgel“ gebaut haben, in Byzanz und später auch im Westen ist sie zu einem Statussymbol der Höfe geworden.

Rund 250 Musikfreundinnen und -freunde kamen am 25. Juni in die Katholische Akademie zur diesjährigen *Sommernacht der Künste*, die sich ganz um die „Königin der Instrumente“ drehte. Oder den „König der Instrumente“, wie Wolfgang Amadeus Mozart im Jahr 1777 an seinen Vater Leopold schrieb: „Die Orgel ist doch in meinen Augen und Ohren der König der Instrumente.“ Eigens für diesen Abend wurde die 1975 von Georg Jann erbaute Orgel aus der Kapelle der Akademie in den Vortragssaal geschoben.

Wie eine Orgel funktioniert, erklärte Michael Hartmann, emeritierter Professor für Orgel an der Münchner Musikhochschule, Musikdirektor am Bürgersaal, Orgelsachverständiger der Erzdiözese München und Freising und seit vielen Jahren Referent bei musikalischen Themen in der Akademie. Die Anfänge des Orgelbaus reichten bis in die Antike zurück, der Mechaniker Ktesibios soll um 250 vor Christus in Kleinasien eine „Wasserorgel“ gebaut haben, in Byzanz und später auch im Westen sei sie zu einem Statussymbol der Höfe geworden. Hartmann schilderte, wie kompliziert der Weg des Windes in die gewünschte Pfeife ist. Die verschiedenen Register einer Orgel verstärkten physikalische Obertöne und klängen je nach Bauart verschieden, seien sie nun aus Metall oder Holz, seien sie so genannte Lippenpfeifen, die wie Blockflöten funktionierten, oder seien sie Zungenpfeifen, ähnlich dem Prinzip einer Oboe. Bei einer Orgel komme es darauf an, wie die verschiedenen Register zusammenklängen.

Die westliche Kirche kam fast tausend Jahre ohne Orgel aus, wie die Orthodoxie bis heute. Ab dem Mittelalter als Begleitinstrument geduldet, entwickelte sich erst in Renaissance und Frühbarock eine eigene Orgelkultur, die in der Musik von Johann Sebastian Bach kulminiert. Als weitere Höhepunkte sind in der Romantik etwa Max Reger oder in der Moderne Olivier Messiaen zu nennen. Margareta Hürholz, emeritierte Professorin für Orgel an der Kölner Musikhochschule und gefragte Konzertorganistin, stellte an einigen Beispielen die für die Orgel komponierte Musik vor. Nach einer Kirchensonate von Wolfgang Amadeus Mozart ging sie mit einem Tanz bis ins 14. Jahrhundert zurück, spielte Musik der heute kaum mehr bekannten Meister Gottlieb Muffat und Johann Kaspar Kerll und präsentierte Vogel-Stimmen aus Werken von Olivier Messiaen. Einige Takte aus einer Bachschen Triosonate durften nicht fehlen.

Markus Willinger, Domorganist am Bamberger Kaiserdom, Diözesanmusikdirektor des zweiten bayerischen Erzbistums, Professor für Orgel an der Nürnberger Musikhochschule und ebenfalls Orgelsachverständiger, zeigte die hohe Kunst der Improvisation, die heute fast nur noch Jazz-Musiker und Organisten beherrschen, die sie in der

Wie eine Orgel funktioniert, erklärte Michael Hartmann (li.), emeritierter Professor für Orgel an der Münchner Musikhochschule, Musikdirektor am Bürgersaal und Orgelsachverständiger der Erzdiözese.

Prof. Margareta Hürholz, emeritierte Professorin für Orgel an der Kölner Musikhochschule und gefragte Konzertorganistin, stellte an einigen Beispielen die für die Orgel komponierte Musik vor.

Markus Willinger, Domorganist am Bamberger Kaiserdom, Diözesanmusikdirektor des zweiten bayerischen Erzbistums, Professor für Orgel an der Nürnberger Musikhochschule und ebenfalls Orgelsachverständiger, zeigte die hohe Kunst der Improvisation.

Liturgie auch brauchen. Für ihn sei Improvisieren wie „Musizieren zeitgleich mit Komponieren", beschrieb Markus Willinger das, was sich Worten weitgehend entzieht. Man brauche für eine Improvisation ein Thema, Wissen um die musikalischen Ausdrucksmittel und die nötige Technik sowie Phantasie und Freiheit. Mit ganz verschiedenartigen Improvisationen über die Kirchenlieder *Christ ist erstanden*, *Komm, Schöpfer Geist* und *Wachet auf, ruft uns die Stimme* zeigte Markus Willinger die Bandbreite der Möglichkeiten. Auf Wünsche aus dem Publikum improvisierte er über *Wer nur den lieben Gott lässt walten* und *Verleih uns Frieden gnädiglich*.

In seinem Schlusswort dankte Akademiedirektor Achim Budde auch dem

Improvisieren ist wie „Musizieren zeitgleich mit Komponieren". So beschreibt Markus Willinger das, was sich Worten weitgehend entzieht.

für diesen Abend verantwortlichen Studienleiter Dr. Johannes Schießl, der nach zwölf Jahren die Katholische Akademie verlässt und sich nun stärker seiner Kirchenmusiker-Stelle in St. Laurentius im Münchner Stadtteil Gern widmet. Mit seiner Begleitung sangen alle im Saal zum Schluss *Nun danket alle Gott*. ■

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

mir als Direktor und Hausherr fällt heute Abend eine äußerst angenehme Rolle zu: zuerst ganz entspannt und ohne jede Aufgabe mit Ihnen gemeinsam diesen wunderbaren Abend zu genießen, und jetzt zum Schluss erstens einen Dank, zweitens eine Gratulation und drittens eine Einladung auszusprechen.

Der Dank geht heute Abend an Michael Hartmann, Margareta Hürholz und Markus Willinger für ihre berauschenden und mitreißenden Beiträge, vor allem aber an Johannes Schießl für den fulminanten Schlussakkord, den er heute unter seine

Zeit als Studienleiter dieser Akademie gesetzt hat.

Johannes Schießl ist ein „Komponist". Er stellt zusammen. Und das ist genau die hohe Kunst der Akademiearbeit: Welche Gesprächspartner – z. B. „Lieblingssoziologen" – muss man zusammensetzen, damit sich ein gedankliches Feuerwerk entzündet? Oder heute Abend: drei spannende Themen; brillante Referierende; Interviews mit persönlichen Bezügen; ein schöner Gesamtbogen; Licht, Handout, Zeitregie; die geniale Idee, die Kapellenorgel auf ihre alten Tage noch einmal hier herüberzuholen und damit ein außergewöhnliches Klangerlebnis zu schaffen; bis hin zur Liste der Gäste, die er für den heutigen Abend aktiv zusammengestellt hat … das alles ist filigran komponiert zu einem Gesamtkunstwerk – und dabei doch ein einmaliges Ereignis, das sich nicht wiederholen, nicht aufzeichnen und nicht streamen lässt.

Apropos Orgel: Johannes Schießl komponiert auch im täglichen Gebet. Wir feiern je-

Akademiedirektor Dr. Achim Budde bedankte sich herzlich bei Studienleiter Dr. Johannes Schießl (Bild li.) für seine außergewöhnlich gute Arbeit in der Katholischen Akademie. Diese letzte von Herrn Dr. Schießl organisierte Veranstaltung bezeichnete Herr Dr. Budde als „fulminanten Schlussakkord".

den Werktag um zehn vor zwei ein kleines Stundengebet (das ist ein bisschen verrückt: Seit der Direktor ein Laie ist, finden in unserer Kapelle zweihundert Gottesdienste im Jahr statt), und wenn Herr Schießl da ist, genießen wir den Luxus seiner improvisierten Orgelbegleitung! In seinem extemporierten Anspiel für *O Gott, komm mir zu Hilfe* lässt er bereits das folgende Kirchenlied anklingen – und zwar ad hoc in jeweils derjenigen Tonart, in der die jeweilige Vorbeterin, der jeweilige Vorbeter am besten singen kann.

Johannes Schießl komponiert auch seine Biografie. Da schließen sich Kreise. Da fügen sich Phasen in schönen Proportionen aneinander: 15 Jahre, 12 Jahre, 6 Jahre; volle Stelle, dreiviertel Stelle, halbe Stelle; Direktorenwechsel exakt in der Mitte; ein Abend wie heute als Scharnier zwischen zwei Professionen … So sehr es auch ein harter Schlag ins Kontor ist, ihn zu verlieren, so sehr gönnen wir ihn St. Laurentius und ihm eine Phase für die alte Leidenschaft am Ende seiner Arbeitsjahre.

Kommen wir also zu Punkt 2: Ich gratuliere der Akademie zu so einem Mitarbeiter.

Und drittens die Einladung: Jetzt im Anschluss gibt es im Atrium noch ein Glas Wein aufs Haus – unter der Voraussetzung, dass Sie mit ihm und auf ihn anstoßen.

Und jetzt: Vorsicht! Es kommt noch was … ■

Die US-Wahl als Richtungsentscheidung

Politische und ökonomische Auswirkungen auf Europa und weltweit

Bereits zum dritten Mal fand am 9. Oktober 2024 mit der Diskussionsveranstaltung *Die US-Wahl als Richtungsentscheidung. Politische und ökonomische Auswirkungen auf Europa und weltweit* die erfolgreiche Kooperation der Katholischen Akademie in Bayern mit der Stiftung Bayerische EliteAkademie (BEA) statt. 250 Teilnehmerinnen und Teilnehmer vor Ort und über 280 Online-Teilnehmer:innen im Livestream verfolgten die Veranstaltung und diskutierten im Anschluss mit den ausgewiesenen Expertinnen und Experten auf dem Podium: Prof. Dr. Britta Waldschmidt-Nelson, Professorin für Geschichte des europäisch-transatlantischen Kulturraums an der Universität Augsburg, Dr. Benedikt Franke, Stellvertretender Vorsitzender und CEO der Münchner Sicherheitskonferenz (MSC) sowie Elmar Theveßen, Leiter des ZDF-Studios in Washington, der an der Veranstaltung via Live-Schaltung aus den Vereinigten Staaten teilnahm. Moderiert wurde der Abend von Lotta Straube, Alumna des 24. Jahrgangs der Bayerischen EliteAkademie.

Foto: Bayerische EliteAkademie

Foto: Bayerische EliteAkademie

Studienleiter Dr. Martin Dabrowski (li.) und der Akademische Leiter der Bayerischen EliteAkademie Prof. Dr. Dr. Johannes Wallacher betonten beide in ihrer Anmoderation die Wichtigkeit der Debatte über den Ausgang der US-Wahl.

Dr. Martin Dabrowski, Studienleiter an der Katholischen Akademie in Bayern, und Prof. Dr. Dr. Johannes Wallacher, Akademischer Leiter der Bayerischen EliteAkademie und Präsident der Hochschule für Philosophie in München, betonten beide in ihrer Anmoderation die Wichtigkeit der Debatte über den Ausgang der US-Wahl – für die Vereinigten Staaten von Amerika, für Europa und auch global.

Zu Beginn des Podiumsgesprächs holte die Moderatorin Lotta Straube ein Stimmungsbild der Panelisten zu den US-Wahlen ein. Elmar Theveßen betonte die Gefahr, dass nach der Wahl – wie schon im Jahr 2020 – von Seiten der Republikaner das Wahlergebnis angezweifelt werden könnte. Dabei müsse man auch das komplizierte Wahlsystem der USA betrachten, das viele Angriffspunkte biete, um die Wahl anzufechten.

Besonders bei einem demokratischen Wahlsieg sei die Sorge vor gewaltsamen Ausschreitungen größer, da davon auszugehen sei, dass Trump einen Wahlsieg von Kamala Harris nicht anerkennen würde. Dies habe der Sturm auf das Kapitol 2021 und die Lüge von der „gestohlenen Wahl" bereits gezeigt. Britta Waldschmidt-Nelson ergänzte, dass ein klarer Wahlsieg auch aus ihrer Sicht nicht zu erwarten sei. Während Kamala Harris angekündigt hat, nach der Wahl eine Präsidentin aller Amerikaner sein zu wollen, gibt es solche Aussagen von Donald Trump nicht.

Nach der Einschätzung von Elmar Theveßen sind die Amerikaner inzwischen offener für eine Frau als Präsidentin. Darum ständen die Chancen von Kamala Harris auf einen Wahlsieg besser, als dies für Hillary Clinton 2016 der Fall war. Alle drei Podiumsgäste waren sich schließlich einig, dass der Ausgang der Wahl sehr knapp sein wird, bis jetzt noch überhaupt nichts entschieden ist und das Wahlergebnis noch kurzfristig durch verschiedene Ereignisse (wie z. B. Konflikt in Nahost, Ukrainekrieg oder eine Naturkatastrophe) beeinflusst werden könne.

Elmar Theveßen sieht das Thema „Wirtschaft und Inflation" als wahlentscheidend an. Sowohl Trump als auch Harris sprechen von „America First", beide verbinden damit aber unterschiedliche politische und wirtschaftliche Konzepte. Während Donald Trump z. B. auf Strafzölle setzt, die aus ökonomischer Sicht eher Schaden anrichten würden, würde Kamala Harris eher auf ausländische Investitionen, z. B. aus EU-Ländern in die US-Wirtschaft, setzen. Trotzdem, so Britta Waldschmidt-Nelson, schreibt die Mehrheit der Amerikaner Donald Trump mehr Wirtschaftskompetenz zu als der Biden/Harris-Administration.

Mehrere Publikumsfragen drehten sich anschließend um die Themen Lügen und Emotionen im Wahlkampf. Auf die Frage eines Teilnehmers, wa-

Besonders bei einem demokratischen Wahlsieg ist die Sorge vor gewaltsamen Ausschreitungen größer, da davon auszugehen ist, dass Trump einen Wahlsieg von Kamala Harris nicht anerkennt.

Bild: Memorystockphoto / canva.com

Die politische Situation in den USA ist angespannt. Das Ergebnis der Wahl wird richtungsentscheidend sein.

> Trump nutzt aus, dass abstruse Lügen auf Basis von Angst eher geglaubt werden als rationale Fakten. Auch Kamala Harris nutzt die emotionale Ebene, indem sie die Angst vor einem Ende der Demokratie im Falle eines Wahlsieges von Donald Trump schürt, benutzt aber keine Lügen.

rum man den Lügen Trumps nichts entgegensetzen könne, entgegnete Britta Waldschmidt-Nelson, dass es schwierig sei, da Trump sich beispielsweise weiteren Rededuellen mit Harris entziehe, sobald es dort ein „fact checking" gebe. Benedikt Franke fügte hinzu, dass die Leitlinie „anger & sex sells" gelte, vor allem auf Social Media-Plattformen, welche daher ideal für Rechtspopulismus seien. Darum brauche es auf Dauer regulatorische Initiativen, um diese Gefahr auch in Europa eindämmen zu können.

Elmar Theveßen zufolge sei eine Politik nötig, die sich stärker an den Menschen orientiere, um Populisten den Wind aus den Segeln zu nehmen. Trump nutze aus, dass abstruse Lügen auf Basis von Angst eher geglaubt würden als rationale Fakten. Auch Kamala Harris nutze die emotionale Ebene, indem sie die Angst vor einem Ende der Demokratie im Falle eines Wahlsieges von Donald Trump schüre, dabei benutze sie aber keine Lügen.

Britta Waldschmidt-Nelson verwies auf eine Veränderung in den Inhalten des Wahlkampfes von Kamala Harris, die verstärkt die Themen „Patriotismus" und „Change" anspreche. Dies könne – nach ihrer Einschätzung – dazu führen, dass sie zusätzliche Wählerschichten für die Demokraten erreichen könne.

In einer weiteren Frage aus dem Publikum ging es um eine Einschätzung, wie das Attentat auf Donald Trump den Wahlkampf verändert habe. Elmar Theveßen vertrat die Ansicht, dass das Attentat vor allem für Trumps Wähler relevant sei, bei den übrigen Amerikanern aber keine so große Rolle spiele. Ergänzend dazu fügte Benedikt Franke hinzu, dass Trump die Chance genommen wurde, das Attentat für seinen Wahlkampf zu nutzen. Durch die Nominierung von Kamala Harris zur Präsidentschaftskandidatin kurz nach dem Attentat sei dieses aus dem medialen Interesse verdrängt worden.

In der Abschlussfrage wurden alle Podiumsgäste gebeten, eine persönliche Einschätzung zum Ausgang der US-Wahl am 5. November 2024 abzugeben: Einig waren sich alle drei, dass die Wahl sehr knapp ausgehen wird und bis zum Wahltag noch viel passieren kann, was das Wahlergebnis nachhaltig beeinflussen könnte. Kamala Harris habe aber durchaus realistische Chancen, als Siegerin aus den Wahlen hervorzugehen und damit erste Präsidentin der USA zu werden. ■

Das Podiumsgespräch gibt es auf Video zu sehen. Sie finden das Video in unserer **Mediathek** und in unserem YouTube-Videokanal. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie **dieser Link** direkt zum Video.

Foto: Bayerische EliteAkademie

Aus den USA zugeschaltet worden war Elmar Theveßen. In Präsenz auf dem Podium anwesend waren Dr. Benedikt Franke und Prof. Dr. Britta Waldschmidt-Nelson (Mi.) sowie die Moderatorin Lotta Straube.

Abends im Schloss U20

Schülerinnen und Schüler exklusiv im Gespräch mit Kunstschaffenden

Dass Bildung und Weiterbildung nicht mit Schule oder Studium aufhören, ist eigentlich eine Binsenweisheit. Der Begriff des *Lifelong Learning* hat sich mittlerweile etabliert und es gibt unzählige Angebote, sich über die Schule hinaus stetig weiter zu informieren und zu bilden.

Doch gerade bei jüngeren Menschen ist vielleicht nicht ganz so bekannt, wie vielfältig und attraktiv das Angebot der Erwachsenenbildung ist. Deshalb haben das *Ressort 5 – Bildung* der Erzdiözese München und Freising und die Katholische Akademie in Bayern in einer Kooperation eine exklusive Veranstaltungsreihe für Oberstufenschüler:innen der Münchner Erzbischöflichen Gymnasien gestartet, um sie in die Thematik einzuführen und damit vertraut zu machen.

Unter dem Titel *Abends im Schloss U20* wurde am 22. Oktober 2024 eine Reihe begonnen, bei der die Schüler:innen in das Schloss Suresnes eingeladen werden, das in Schwabing neben der Katholischen Akademie in Bayern liegt und von ihr bespielt wird. Jeweils zwischen ca. 17:30 Uhr und 20:30 Uhr soll es beispielsweise Gespräche mit interessanten Persönlichkeiten, Spaziergänge durch Schwabing oder Filmabende mit Regisseur:innen geben.

Am ersten Abend fand ein exklusives Treffen mit Prof. Anke Doberauer und einigen Studierenden ihrer Kunstklasse an der Akademie der Bildenden Künste München statt, die aktuell noch bis zum Dezember in der Katholischen Akademie eine Klassenausstellung zeigen. Vier Lehrer:innen, darunter ein Schulleiter, und ca. 36 Schülerinnen und Schüler von drei Münchner Gymnasien, die teilweise selbst ein „Leistungsfach Kunst“ belegen, hatten sich angemeldet, um mit diesen ins Gespräch zu kommen.

Am ersten Abend fand ein exklusives Treffen mit Prof. Anke Doberauer und einigen Studierenden ihrer Kunstklasse an der Akademie der Bildenden Künste München statt, die aktuell noch bis zum Dezember in der Katholischen Akademie eine Klassenausstellung zeigen.

Als Einstieg führten die Hochschullehrerin und ihre Studierenden durch die Ausstellung, die das breite malerische Spektrum der angehenden Kunstschaffenden dieser Klasse anschaulich zeigte. In der anschließenden Gesprächsrunde im Rondell von Schloss Suresnes, moderiert von Studienleiterin Dr. Astrid Schilling, standen die Studierenden und ihre Professorin aufgeschlossen den anwesenden Jugendlichen Rede und Antwort. Die „Entscheidung für die Kunst“, das Studium an einer Kunstakademie, die Details bestehender Aufnahmekriterien, eigene Lebenswege und Erfahrungen standen nun im Mittelpunkt.

Schließlich kam auch das leibliche Wohl nicht zu kurz: Bei einem Imbiss kamen viele Schüler:innen mit den Studierenden der Kunstklasse in ein persönliches Gespräch und ließen den Abend ausklingen.

Weitere Termine von *Abends im Schloss U20* sind für das Jahr 2025 geplant; nach ersten Rückmeldungen gerne wieder zu Kunst und Kultur, aber auch exklusive Hintergrund-Gespräche mit Politiker:innen wurden vorgeschlagen. ■

Foto: Florian Stürminger

Links: Analog zur bekannten Reihe *Mittags im Schloss* fand das Gespräch der Schülerinnen und Schüler mit den Kunstschaffenden im Schloss Suresnes statt. Rechts: Professorin Anke Doberauer (2. v. li.) und zwei ihrer Kunststudierenden beantworteten alle Fragen der Schülerinnen und Schüler und gaben Auskunft über die jeweiligen Motive für ein Kunststudium. Studienleiterin Dr. Astrid Schilling (re.) moderierte das Gespräch.

Freisinger Bischofskonferenz zu Gast in der Mandlstraße

Kardinal Reinhard Marx stellt die Ergebnisse vor

Bei der Pressekonferenz in der Studienbibliothek war neben Kardinal Reinhard Marx auch Matthias Belafi, der Leiter des Katholischen Büros Bayern, anwesend.

Wieder einmal war die **Freisinger Bischofskonferenz (FBK)** in der Katholischen Akademie in Bayern zu Gast. Der Vorsitzende der FBK, Kardinal Reinhard Marx, der Erzbischof von München und Freising, stellte auf einer abschließenden Pressekonferenz die wichtigsten Ergebnisse der zweitägigen Herbstvollversammlung vor. Die sieben regierenden Bischöfe der bayerischen Diözesen und die ebenfalls teilnehmenden Weihbischöfe besprachen unter anderem die Ergebnisse der jüngst zu Ende gegangenen Weltbischofssynode. Dabei berichteten die beiden bayerischen Bischöfe Bertram Meier aus Augsburg und Stefan Oster aus Passau, die in Rom dabei waren, von ihren Erfahrungen.

Außerdem haben die Spitzen der bayerischen Bistümer, die gemeinsam den Überdiözesanen Fond (ÜDF) speisen, über den Einsatz dieser Mittel im vergangenen Jahr gesprochen. Das Geld werde in erster Linie in Bildung investiert, die nicht nur den Gläubigen, sondern der Allgemeinheit zugutekäme, so Kardinal Marx. Als Beispiele wurden neben der Katholischen Universität (KU) Eichstätt-Ingolstadt und der Katholischen Stiftungshochschule auch die Katholische Akademie in Bayern genannt.

Auch die Stärkung des Sonntagsschutzes, die Bedeutung der kirchlichen Jugendverbandsarbeit und die Querelen rund um die Veröffentlichung der Studie zur Landwirtschaft waren Themen der Bischofskonferenz.

Zwei Töchter und einen Enkel

Nada Gasparovič neu im Team

Die in der Nähe der kroatischen Hauptstadt geborene **Nada Gasparovič** bekleidet seit Anfang November den Posten der stellvertretenden Leiterin der Hauswirtschaft in der Akademie. Ihre Aufgabe ist im Besonderen das Housekeeping, sie organisiert die Reinigung der Gästezimmer im Kardinal Wendel-Haus und in Schloss Suresnes und achtet auch sonst auf die Sauberkeit in allen öffentlich zugänglichen Räumen. Nada Gasparovič ist Mutter von zwei schon erwachsenen Töchtern und inzwischen auch Oma des kleinen Antoni. Wir freuen uns sehr über die neue, erfahrene Kollegin.

Nada Gasparovič kümmert sich um das Housekeeping in der Akademie.

Peter Ziegler von der Stabsstelle Kommunikation (li.) sowie die Studienleiter:innen Robert Walser und Katharina Löffler zeigten ästhetisches Geschick beim Schmücken der Stehtische.

Alle halfen mit

Mitarbeiterfest des erzbischöflichen Ordinariats im Garten der Akademie

Das **Mitarbeiterfest des Münchner erzbischöflichen Ordinariats** fand in diesem Sommer wieder in der Katholischen Akademie in Bayern statt. Mehrere Hundert Angestellte ließen es sich an diesem sonnigen Sommernachmittag und -abend bei uns gutgehen. Um dieses Großereignis zu stemmen, halfen alle Abteilungen der Akademie mit. Unter kundiger Anleitung unserer Hauswirtschaft waren Kolleginnen und Kollegen aus der Programmabteilung, der Personalabteilung, der Stabsstelle und der Landesstelle der Katholischen Erwachsenenbildung beim Aufbau und dem Schmücken der Tische zugange. Sie arbeiteten dann beim Ausschank, eilten als Kellnerinnen und Kellner mit Getränken hin und her, halfen auch beim Spülen und beim Abräumen der Tische. Das Lob von Seiten der Profis war ein schönes Dankeschön.

12 trotzten dem Regen

Mitarbeiter:innen der Akademie und der KEB beim Generali München Marathon

Links: Unsere Läuferinnen und Läufer nach dem Ziellauf – etwas erschöpft, aber glücklich: Sofia Niederalt, Quirin Leidmann, Benita Bockholt, Florin Alin Gramon, Martin Dabrowski (stehend, v. l. n. r.), Sihan Khan und Katharina Löffler. Mitte: Die Unterstützung des gesamten Akademieteams war den Läuferinnen und Läufern gewiss. Zum Anfeuern brachte Akademiedirektor Achim Budde (u. re.) sogar den Familienhund mit. Rechts: Die erste Staffel, bestehend aus Martin Dabrowski, Katharina Löffler und Quirin Leidmann (v. l. n. r.), ist auf dem letzten Kilometer und holt nochmal alles raus.

Es war ein Novum in der Geschichte der Akademie und der Katholischen Erwachsenenbildung: gemeinsam beim Marathon. Am 13. Oktober 2024 gingen die Katholische Akademie in Bayern und die Landesstelle der Katholischen Erwachsenenbildung (KEB) mit zusammen drei Staffeln an den Start beim großen **Generali München Marathon**. Zwei Viererteams stellte die Akademie, die KEB steuerte ein weiteres Läufer:innen-Quartett zum Staffellauf bei.

Foto: Marathon Photos Live

Die zweite Staffel, bestehend aus Benita Bockholt, Florian Alin Gramon, Sofia Niederalt und Sihan Khan (v. l. n. r.), aktiviert die Reserven für die letzten Meter vor dem Ziel.

Die Idee, mit einem Akademieteam am München Marathon teilzunehmen, hatten Akademiestudienleiterin Katharina Löffler und -studienleiter Martin Dabrowski. Ihr Gedanke fiel auf fruchtbaren Boden und schnell hatten sich in der Akademie genug Lauffreunde und -freundinnen gefunden, um sogar zwei Teams zu bilden. Kaum war diese Nachricht zur KEB-Landesstelle hier im Haus gedrungen, schnürte man auch dort schon die Laufschuhe und versammelte ein Team. Alle Abteilungen des Hauses waren vertreten: Sihan Khan und Florin Alin Gramon aus der Küche, Sofia Niederalt aus dem Service, Quirin Leidmann aus dem Bereich Gebäude und Technik sowie Katharina Löffler, Martin Dabrowski und Benita Bockholt aus dem Bereich Programmarbeit und Dokumentation.

Der München Marathon ist eine echte sportliche Institution in München und hat dieses Jahr einen Teilnehmerrekord von 30.000 Läuferinnen und Läufern aus 148 Nationen aufgestellt. Zu laufen waren je Staffel vier Streckenabschnitte in unterschiedlichen Längen: 5,7 km, 9,5 km, 11,8 km und 15,2 km waren zu bewältigen. Nachdem die Strecke die Läufer:innen durch ganz München geführt hatte, haben sich vor der Ziellinie unsere Staffeln wieder versammelt, um den letzten Kilometer gemeinsam zu bewältigen und als Team im Olympiapark ins Ziel einzulaufen.

Die Stimmung innerhalb unserer Teams und die unserer Unterstützer an der Strecke war super und auch der kurz nach dem Start einsetzende, teils strömende Regen konnte weder Stimmung noch Leistung trüben. Besonders motivierend war es für die Läuferinnen und Läufer, dass viele

> Zwei Viererteams stellte die Katholische Akademie in Bayern, die Katholische Erwachsenbildung (KEB) steuerte ein weiteres Läufer:innen-Quartett zum Staffellauf bei.

Foto: Marathon Photos Live

Die Strecke führte an markanten Orten in München vorbei. So startete Läufer Quirin Leidman (Bild links) im Olympiapark, dem beliebten Naherholungsgebiet im Nordwesten Münchens. Das Team der KEB (Bild rechts) erreichte das Ziel im Olympiapark vor den Akademieteams.

Foto: Marathon Photos Live

Kolleginnen und Kollegen inklusive Direktor zum Klatschen und Motivieren an die Strecke gekommen waren. Der Kurs führte idealerweise auch durch die Mandlstraße an der Akademie vorbei, sodass auch die Kolleginnen und Kollegen, die im Dienst der Gäste an diesem Tag gearbeitet haben, die Läuferinnen und Läufer anfeuern konnten. Einig waren sich alle, dass es keine sportlichen Höchstleistungen zu erreichen galt – unsere Teams landeten im hinteren Mittelfeld –, sondern dass das Dabeisein, der Teamgeist und der **Spaß am Laufen** zählten. Und Spaß hatten alle!

Weitere Läufe sind bereits in Planung, besonders natürlich wieder die nächstjährige Marathonstaffel beim München Marathon 2025! Vielleicht wird vorher auch tüchtig trainiert, um das Ergebnis die kommenden Male zu verbessern.

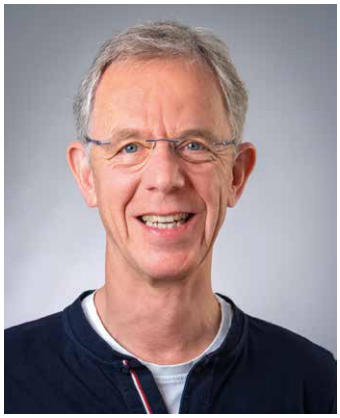
Zwei Fotos links: Marathon Photos Live

Links: Sofia Niederalt lief über die große Leopoldstraße. Rechts: Florin Alin Gramon wurde in bester Lauflaune vor dem Rathaus auf dem Marienplatz fotografiert.

Für Qualität und Nachhaltigkeit

Axel Vonau übernimmt neue Stabsstelle

Seit 1. September 2024 hat die Katholische Akademie in Bayern einen Kollegen für das integrierte Managementsystem und Nachhaltigkeit: **Axel Vonau** wurde in Geislingen an der Steige am Fuß der schwäbischen Alb zwischen Stuttgart und Ulm geboren. Den Menschen dort und der Landschaft fühlt er sich immer noch verbunden und ist regelmäßig dort, um Freunde und Familie zu besuchen. Nach dem Abi, einer Lehre zum Werkzeugmacher und dem Zivildienst hat er in Tübingen Geografie, Geologie und Bodenkunde studiert. Die prägende Erfahrung dabei war für ihn, wie sehr sich unser Planet immer wieder verändert hat: Wo früher Meere waren, sind heute die Alpen.



Axel Vonau bringt langjährige Erfahrung im Qualitätsmanagement mit.

Die Arbeit hat Axel Vonau dann über mehrere Etappen in die Halbleiterindustrie geführt. Bei Infineon und Intel hatte er interessante Jahre, in denen er durch die globale Verantwortung im Qualitätsmanagement die Welt weiter entdecken sowie die Zusammenarbeit in internationalen Teams aus unterschiedlichen Kulturen kennenlernen durfte.

Seine Frau Petra und er sind gerne unter Menschen. In der Familie, mit Freunden, aber auch in der Arbeit oder auf Reisen, wo sie neue Gesichter und Charaktere kennenlernen. Auch ohne eigene Kinder haben die beiden durch sechs Patenkinder und befreundete Familien die Entwicklung und das Werden junger Menschen miterleben können und tun das heute noch mit Freude. Sie schätzen das gemeinsame Erleben und empfinden unterschiedliche Perspektiven als Bereicherung.

Seit September begleitet Axel Vonau die Stabsstelle für das integrierte Managementsystem und Nachhaltigkeit. Ein Managementsystem stellt sicher, dass klare Ziele und Vorgehensweisen definiert sind, wie man etwas erreicht und dass man es laufend verbessert. „Integriert“ ist es, weil wir die Bereiche Qualität, Umwelt, Wirtschaftlichkeit und sozialen Gesichtspunkte gemeinsam behandeln, und nicht getrennt. Das hilft uns nicht nur, Arbeit zu sparen, sondern auch sinnvoll abzuwägen, wenn es zu Interessenskonflikten kommt, beispielsweise zwischen dem, was wir ökologisch gerne wollen, aber und wirtschaftlich nicht leisten können.

Axel Vonaus Devise: „Ich freue mich, Teil der Akademie und ihres Auftrags zu sein, habe aber auch echten Respekt vor der Aufgabe. Es sind so viele unterschiedliche Aspekte abzuwägen. Vor allem wird es nur funktionieren, wenn wir (also auch Sie) überzeugt sind, dass **Nachhaltigkeit wichtig ist** und den Aufwand lohnt – und wenn wir verstehen, wie wir Nachhaltigkeit hier aus unserer Arbeit an der Akademie beeinflussen können. Bitte helfen Sie dabei mit!“

Axel Vonau studierte Geografie, Geologie und Bodenkunde. Die prägende Erfahrung dabei war für ihn, wie sehr sich unser Planet immer wieder verändert hat: Wo früher Meere waren, sind heute die Alpen.

Sommerliches Grillfest im Park der Akademie

Mit gutem Essen und kühlen Getränken wurde allmählich die Sommerpause eingeläutet

Es gehört zur Tradition in der Katholischen Akademie, dass die Mitarbeitenden aus Akademie und Landesstelle der Katholischen Erwachsenenbildung (KEB) im Sommer kurz vor der Sommerpause zu einem **Grillfest** eingeladen werden als Zeichen des Dankes für die geleistete Arbeit. Bei strahlendem Sonnenschein kamen Ende Juli die Kolleginnen und Kollegen im Park der Akademie zusammen, um gemeinsam, eingeladen waren auch die Familien, einen geselligen Nachmittag und Abend zu verbringen. So freudig die Stimmung insgesamt war, so wehmütig wurde sie, als **Susanne Westerheide**, die viele Jahre zunächst in der Akademie und dann in der KEB gearbeitet hat, verabschiedet worden ist.

Foto: Yana Tatevosian / iStockphoto.com

Umso schöner war es, dass am gleichen Nachmittag **Ronald Schön**, der den Staffelstab von Susanne Westerheide übernommen hat, als neuer Kollege in der KEB begrüßt werden konnte.

Auch die Katholische Akademie verabschiedete sich von einem langjährigen Kollegen und einer verlässlichen Konstanten in der Programmabteilung: **Johannes Schießl** verließ im Sommer nach 12 Jahren die Akademie, um sich in seinen letzten Berufsjahren seiner großen Leidenschaft, der Kirchenmusik, zu widmen.

Nach emotionalen Verabschiedungen und freudiger Begrüßung von ausscheidenden und neu einsteigenden Kolleg:innen wurde ausgiebig gespeist und getrunken. Die Kolleginnen und Kollegen aus der Hauswirtschaft hatten ein stattliches Buffet hergerichtet, das keine kulinarischen Wünsche offenließ. Besonders das Eis erfreute sich größter Beliebtheit bei den Kleinsten der anwesenden Gäste – und auch bei den Großen. Bis weit in den lauen Sommerabend hinein saßen die Kolleg:innen zusammen und genossen den entspannten Abend.

> Das Grillfest für die Mitarbeitenden von Akademie und KEB mit Familien ist ein fester Programmpunkt im Akademiekalender kurz vor der Sommerpause.

Ronald Schön, der neue Kollege für die Sachbearbeitung BayEbFöG in der KEB, nutzte die Gelegenheit und stellte sich den Kolleginnen und Kollegen vor.

Achim Budde präsentierte bei der Begrüßung die in den Tagen druckfrische Ausgabe von *zur debatte*.

Sprachen sind sein Hobby

Ronald Schön neuer Sachbearbeiter BayEbFöG bei der KEB

Ronald Schön von der KEB-Landesstelle ist in Kalifornien geboren und Vater zweier Kinder.

Die Landesstelle der Katholischen Erwachsenenbildung (KEB) hat mit **Ronald Schön** einen neuen Mitarbeiter gefunden, der auf große berufliche Erfahrung und internationale Kompetenz zurückblicken kann. Ronald Schön, der seit Juli 2024 in Nachfolge von Susanne Westerheide als Sachbearbeiter BayEbFöG sich bei der KEB um die Verteilung der staatlichen Förderung an die Mitgliedseinrichtungen kümmert, ist im Ort Mountain View im US-amerikanischen Bundesstaat Kalifornien geboren. Nachdem er in Pullach Abitur gemacht hatte, studierte er Lehramt für Gymnasium mit den Fächern Englisch und Geschichte in Berlin, Edinburgh und München. Beruflich kann der Vater einer 15-jährigen Tochter und eines 12-jährigen Sohnes auf Tätigkeiten in der freien Wirtschaft sowie in Bildungseinrichtungen und auch der Erwachsenenbildung zurückblicken. Ronald Schön engagierte sich zusätzlich ehrenamtlich im Fundraising für christliche Jugendarbeit in Serbien. Fremde Sprachen und fremde Kulturen, sagt Ronald Schön noch, interessieren ihn weiterhin besonders.

Herzlich willkommen bei uns!

Von der Akademie zur Kirchenmusik

Studienleiter Johannes Schießl verabschiedet

Zum 30. September 2024 hat Dr. **Johannes Schießl** von der Akademie auf eine Kirchenmusikerstelle in St. Laurentius in München gewechselt. Ziemlich genau zwölf Jahre zuvor hatte er bei der Akademie als Studienleiter begonnen, wohin er nach 14 Jahren als Chefredakteur der Münchner Kirchenzeitung kam. Sein ungeheuer großes Kontaktnetzwerk aus Journalismus-Tagen kam auch der Akademie zugute – gefühlt kannte er halb München persönlich.

Sein Zuständigkeitsbereich bei den Studienleiter:innen lag in der Philosophie, die er an der Hochschule für Philosophie SJ München studiert hatte. Daneben war er auch als Organist geschätzt, vom kurzen 10-minütigen Stundengebet an allen Werktagen bis zur morgendlichen Eucharistiefeier für die bayerischen Bischöfe während deren Konferenzen in unserem Haus.

Als äußerst musikalischer Mensch war er auch eine unschätzbare Hilfe bei der Suche nach guter Musik für die Preisverleihungen der Akademie. Hier hat er deutliche Akzente gesetzt, indem er Musiker:innen auf höchstem musikalischen Niveau engagiert hat. Diese haben den Festakt stets aktiv mit Musikstücken inhaltlich mitgestaltet – der Ausdruck „musikalische Untermalung“ brachte Johannes Schießl auf die Palme.

Im Team der Studienleiter:innen war er ein gesuchter und geschätzter Gesprächspartner, der auch die Neuen stets begleitete und ihnen mit Rat und Tat hilfreich zur Seite stand. Auf den zweimal jährlich stattfindenden Programmklausuren fiel er uns mit einem alten, kleinen Koffer auf, in den wie durch ein Wunder immer noch ein Buch passte.

Wir wünschen ihm für seine neue Kirchenmusikerstelle nur das Beste und freuen uns, wenn sich unsere Wege immer wieder kreuzen!

Links: Johannes Schießl präsentierte die Früchte seiner langjährigen Arbeit in der Akademie: die Flyer aller Veranstaltungen, die er organisiert hatte. Rechts: Studienleiter und Kollege Robert Walser (li.) bedankte sich für die großartige Zusammenarbeit und überreichte im Namen der Programmabteilung anschließend das Abschiedsgeschenk.

„Dei entspannte Art weard uns fei foin“

Susanne Westerheide verlässt die KEB

Nach mehr als zehn Jahren hat die Landesstelle für Katholische Erwachsenenbildung (KEB) beim diesjährigen Sommerfest ihre Kollegin **Susanne Westerheide** verabschiedet. Sowohl in der Veranstaltungsorganisation bei der Katholischen Akademie als auch in ihrer Rolle als Sachbearbeiterin für das Bayerische Erwachsenenbildungsförderungsgesetz (BayEbFöG) bei der KEB Bayern hat sie immer einen kühlen Kopf bewahrt. Ihren gesamten BayEbFöG-Erfahrungsschatz hat sie noch an ihren Nachfolger Ronald Schön weitergegeben. Und trotzdem: „Dei entspannte Art mit so vui Humor – de weard uns fei foin, mach ma uns do nix vor“, haben die Kolleginnen der KEB in einem Abschiedslied gedichtet und dank KI mit einer Melodie unterlegt, die „Susis“, wie sie von den Kolleg:innen liebevoll genannt wird, beschwingten Tatendrang unterstrich. „Wir sind uns sicher, die neuen Kolleg:innen wissen dich genauso zu schätzen wie wir, liebe Susi!“

Für ihre neue Tätigkeit wünschen wir Susanne Westerheide alles Gute und hoffen auf viele Wiedersehen!

Links: Über 10 Jahre war Susanne Westerheide unverzichtbare Kollegin in Akademie und KEB. Rechts: Die Kolleginnen von der KEB hatten ein Abschiedsgeschenk für Susanne Westerheide vorbereitet und dankten ihr damit für ihre Arbeit und ihre verlässliche Kollegialität.

Tag des Offenen Denkmals

1.200 Besucher erkundeten unsere Akademie

Die Hauptrolle hatte am Sonntag, 8. September, unser Schloss Suresnes – wichtige Nebenrollen spielten der Viereckhof, das Kötterlhaus und der Löwe Swapo. Die Katholische Akademie in Bayern nahm wieder am **Tag des Offenen Denkmals** teil und konnte diesmal insgesamt deutlich mehr als 1200 Interessierte begrüßen. Die Gäste besichtigten die vier Denkmäler auf dem Gelände unserer Akademie und ließen sich in insgesamt vier Vorträgen über die Geschichte und die gegenwärtige Nutzung der Gebäude unterrichten.

Bereits vor der Öffnung der Türen hatten sich Denkmalfreunde und -freundinnen eingefunden, einige von ihnen holten sich am Vormittag erst einmal einen Kaffee und eine kleine Stärkung am Imbissstand im Atrium, bevor sie den ersten der vier Vorträge zur Geschichte der Denkmäler anhörten. Bei diesem und den drei über den Tag verteilten weiteren konnten wir mehr als 400 Zuhörer im Vortragssaal begrüßen und informieren.

Die Besucher:innen fanden dann im **Schloss Suresnes** und im Viereckhof bei den dort stationierten Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Akademie kompetente Ansprechpartner, die zahlreiche Fragen beantworten durften und konnten. Auch der **Park** von Schloss Suresnes war stets gut besucht, weil viele, die den Denkmal-Marathon durch ganz München auf sich genommen hatten, dort eine Pause einlegten. Das Speisen- und Getränkeangebot erfreute sich den ganzen Tag über ebenfalls großer Beliebtheit.

Eine besondere Aufgabe hatte Peter Ziegler von der Stabsstelle Kommunikation. Er betreute den reich bestückten Infostand im Atrium des **Kardinal-Wendel-Hauses** – das Hauptgebäude der Akademie ist zwar kein Denkmal, steht aber immerhin unter Ensembleschutz –, an dem auch Wissenswertes über die Arbeit der Akademie, die Bedeutung unseres Fördervereins der Freunde und Gönner sowie über die Katholische Erwachsenenbildung zu finden war.

Besonders erfreulich war, dass Münchner Stadtführer mit ganzen Gruppen zur Besichtigung kamen. Auch eine englisch-sprachige Führung und eine mit Menschen aus der Ukraine interessierten sich für das Schloss und seine sehr unterschiedlichen Bewohner.

Links: Das Schloss Suresnes war natürlich das Highlight des Tages. Besucher nutzten auch die Bänke im Schlossgarten, um sich auszuruhen und das barocke Schmuckstück zu betrachten. Mitte: Studienleiterin Sophia Haggenmüller erzählte aus der Geschichte unseres Schlosses und informierte im Vortrag auch über die weiteren Denkmäler auf unserem Gelände. Rechts: Peter Ziegler von der Stabsstelle Kommunikation am Informationsstand im Atrium konnte reichlich Broschüren, Flyer und Bücher verteilen und durfte den ganzen Tag über Fragen beantworten.

Eine weitere Attraktion unseres Geländes ist der großzügige Park. Dort ließen sich viele Kaffee und Kuchen schmecken. Mehr als 400 Besucher:innen nahmen insgesamt an den Vorträgen teil.

Neuer Guardini-Lesekreis in St. Ludwig

Die Pfarrgemeinde St. Ludwig steht schon lange in einer ganz besonderen Beziehung zu **Romano Guardini**. Während seiner Zeit als Professor an der LMU München trat der berühmte Religionsphilosoph und Theologe nämlich nicht nur regelmäßig in der gleichnamigen Universitätskirche als Zelebrant und Prediger in Erscheinung, sondern er fand darin bekanntlich auch seine letzte Ruhestätte. Allerdings droht das Werk des

Katharina von Deym (li.) und Dr. Monika Ertl, die den Lesekreis zu Romano Guardini initiierten, freuten sich sichtlich über die kleine Starthilfe aus der Katholischen Akademie in Bayern.

Meisters mehr und mehr in Vergessenheit zu geraten.

So war die Freude bei der Katholischen Akademie in Bayern, der ja die Sorge um das literarische Erbe Guardinis anvertraut ist, entsprechend groß, als Frau Katharina von Deym – eine Mitarbeiterin im Büchereiteam von St. Ludwig – uns zu Beginn des Jahres darüber informierte, dass sie diesem Missverhältnis nun entgegenwirken wolle. Und zwar mit einem **Lektürekreis** zu Romano Guardini, den sie zusammen mit der dortigen Pastoralreferentin Dr. Monika Ertl in Planung habe und in dessen Zentrum Guardinis *Die Annahme seiner selbst* stehen solle, das sie mit den Teilnehmerinnen und Teilnehmern gemeinsam lesen und anschließend in lockerer Atmosphäre besprechen wolle. Gesagt, getan.

Doch weil zu Beginn noch eine gewisse Unsicherheit darüber herrschte, wie viele Damen und Herren sich denn nun tatsächlich anmelden und zu Lektüre und Diskussion in der Ludwigsbibliothek einfinden würden, beteiligte sich die Akademie mit einer kleinen Starthilfe am Projekt: 14 Exemplare von *Die Annahme seiner selbst*, die noch in den Regalen des ehemaligen Bücherarchivs lagerten und wohl nicht mehr gebraucht worden wären, konnte die Akademie kostenlos für alle Interessierten zur Verfügung stellen.

Eine glückliche Entscheidung, wie wir mittlerweile wissen. Denn zur Auftaktveranstaltung im Sommer – ein Vortrag von Frau Dr. Ertl zum Thema: *Romano Guardini: Sein Leben, sein Werk* – fanden sich knapp 30 Gäste in den Räumlichkeiten der Pfarrbibliothek ein, und immerhin die Hälfte blieb der Lektüregruppe dauerhaft erhalten. Und dass der Lesekreis dieser Tage bereits in die zweite Runde gehen darf, ist sicherlich die schönste aller Bestätigungen. Gelesen wird diesmal übrigens *Der unvollständige Mensch und die Macht*. Die Katholische Akademie wünscht allen Beteiligten gute Lektüre und viel Freude bei der gemeinsamen Diskussion!

Die KI-Challenge

Online-Kurs und Live-Veranstaltungen schulen den Umgang mit KI

KI, große Sprachmodelle (wie ChatGPT), Prompts, Machine Learning, Deep Fakes: Geht es um Künstliche Intelligenz, werden einige Schlagwörter inzwischen fast schon unter Allgemeinwissen verbucht. Doch was genau verbirgt sich hinter den Begrifflichkeiten und wo liegen Chancen und Risiken der rasanten Entwicklung – insbesondere im Bereich der Erwachsenenbildung? Dieser Frage geht die **KI-Challenge** der KEB Bayern ein halbes Jahr lang auf den Grund.

> Wie lässt sich KI als Werkzeug in Bildungsprogrammen einsetzen? Welche ethischen Komponenten dürfen dabei nicht aus dem Blick geraten?

Foto: https://ki.keb-bayern.de

Die KI-Challenge ist ein Gemeinschaftsprojekt der KEB Bayern und der KEB im Bistum Regensburg, inhaltlich verantwortet von der Regensburger Fachstelle Medien & Digitales.

Das Thema Künstliche Intelligenz hat in den letzten Jahren zunehmend an Aufmerksamkeit gewonnen. Große Hoffnungen, aber auch Ängste sind damit verbunden. Eine informierte und realistische Einschätzung der künftigen Möglichkeiten, Grenzen und ethischen Belange ist allerdings nur über die aktive Auseinandersetzung damit möglich. Im Sinne der fortschreitenden digitalen Professionalisierung in der Erwachsenenbildung hat die KEB Bayern daher in Kooperation mit der KEB im Bistum Regensburg die KI-Challenge ins Leben gerufen.

Teilnehmende aller Mitgliedseinrichtungen – egal ob haupt- oder ehrenamtlich – können damit kostenlos praxisnahe Kompetenzen im Bereich Künstliche Intelligenz entwickeln. Die Inhalte werden dabei spielerisch und interaktiv vermittelt. So sind sämtliche Lektionen anhand einer Bergwanderung aufgearbeitet und illustriert. Insgesamt warten zehn Herausforderungen auf die Teilnehmenden, die beispielsweise die Themen Prompting, Bildgenerierung und Datenschutz umfassen. Alle Übungen sind so gestaltet, dass sie ohne Vorkenntnisse absolviert werden können und durch Gamification-Elemente zusätzliche Motivation bieten.

Ein besonderer Fokus liegt auf der Integration von Künstlicher Intelligenz in Lernprozesse und Bildungsangebote: Wie lässt sich KI als Werkzeug in Bildungsprogrammen einsetzen? Welche ethischen Komponenten dürfen dabei nicht aus dem Blick geraten? Der flexible **Online-Kurs** wird durch begleitende **Live-Veranstaltungen** ergänzt, die den Austausch und die Vertiefung der Inhalte fördern.

Die KI-Challenge läuft noch **bis März 2025** und der Einstieg in den Kurs ist jederzeit möglich unter: **https://ki.keb-bayern.de**.

Foto: Userba011d64_201 / iStockphoto.com

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

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.

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

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 Abgeschiedenheit.

FÖRDERVEREIN

Dazugehören und auf dem Laufenden bleiben

Die rund 1.300 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 54 · Heft 3/2024
ISSN 0179–6658

Herausgeber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Akademiedirektor Dr. Achim Budde

Redaktion:
Dr. Robert Walser (verantwortlich)
Benita Bockholt

Fotos:
Akademie (soweit nicht anders angegeben)

Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern
Mandlstraße 23, 80802 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.

EMAS GEPRÜFTES UMWELTMANAGEMENT D-155-00250

TÜVRheinland ZERTIFIZIERT Management System ISO 9001:2015 www.tuv.com ID 9105034079

FSC www.fsc.org MIX Papier aus verantwortungsvollen Quellen FSC® C003578

EMAS plus

BIO nach EG-Öko-Verordnung DE-ÖKO-006

ZIELE FÜR NACHHALTIGE ENTWICKLUNG

Ein teures Wunschkind!

Bayern, der Heilige Stuhl und das Konkordat von 1924

von Florian Heinritzi

Vertiefung des Themas von Seite 4–19

100 Jahre Bayerisches Konkordat

Persönlich ist Mgr. Pacelli sehr angenehm. Er ist ein offener und gerader Charakter, ein Ehrenmann durch und durch, ein frommer Priester, der volles Vertrauen verdient und keine Winkelzüge liebt. Ich bin daher immer am besten mit ihm gefahren, wenn ich ihm klaren Wein einschenkte. Für persönliche Gefälligkeiten ist er empfänglich, aber dabei bescheiden. Seine Umgangsformen sind tadellos, wenn auch etwas monastisch angehaucht." So charakterisierte der Königlich Bayerische Gesandte am Päpstlichen Stuhl, Otto Freiherr von Ritter zu Groenesteyn, Eugenio Pacelli, dem König Ludwig III. am 19. April 1917 das Agrément als Nuntius in München erteilte. Eine Person, von der anzunehmen sei, wie der bayerische Diplomat prophetisch schrieb, „daß sie sogar einmal würdig befunden würde, wenn die Verhältnisse danach sind, zum Papste gewählt zu werden." Eine Person aber auch, die Ritter als einen „strenge[n] Verfechter des kanonischen Rechtes" bezeichnete. Diese Eigenschaft sollte man in München alsbald zu spüren bekommen.

I.

Denn nahezu zeitgleich mit Pacellis Vorgänger Giuseppe Aversa war auch der Erzbischof von München und Freising, Kardinal Franziskus von Bettinger, Mitte April 1917 verstorben. Pacelli ließ keinen Zweifel daran, dass die Ernennung des neuen Erzbischofs aufgrund des eben erst promulgierten *Codex Iuris Canonici* zu erfolgen habe, stieß in dieser Frage jedoch erstmals auf deutlichen Widerstand der bayerischen Regierung. Diese sah ihrerseits keine Veranlassung, das dem König im Konkordat von 1817 gewährte Recht, den Erzbischof zu ernennen, mit dem Nuntius zu diskutieren.

Florian Heinritzi, Referent für Geschichte, Kultur und Theologie am Kreisbildungswerk Freising

Dort heißt es wörtlich in Artikel 9: „Seine Heiligkeit werden in Erwägung der aus gegenwärtiger Übereinkunft für die Angelegenheiten der Kirche und der Religion hervorgehenden Vortheile Seiner Majestät dem Könige Maximilian Joseph und Seinen Katholischen Nachfolgern durch Apostolische Briefe, welche sogleich nach der Ratification dieser Uebereinkunft ausgefertigt werden sollen, auf ewige Zeiten das Indult verleihen, zu den erledigten erzbischöflichen und bischöflichen Stühlen im Königreiche Baiern würdige und taugliche Geistliche zu ernennen, welche die nach den canonischen Satzungen dazu erforderlichen Eigenschaften besitzen. Denselben wird Seine Heiligkeit nach den gewöhnlichen Formen die canonische Einsetzung ertheilen."

Nuntius Pacelli wurde vom Vorsitzenden des bayerischen Ministerrates und Außenminister Graf Hertling dargelegt, dass man in München nicht daran denke, von der bisherigen Praxis abzuweichen. So war in dem Schreiben Ludwigs III. an Papst Benedikt XV. wie bisher von „Nominatio" und nicht, wie Pacelli vorgeschlagen hatte, von „Postulatio" die Rede. Durch die Nomination des Königs von Bayern wurde Michael Faulhaber Erzbischof von München und Freising sowie Ludwig Sebastian Bischof von Speyer. Das „Eos libere nominat Romanus Pontifex." (CIC/1917, can. 329 §2) des neuen Codex blieb ein letztes Mal unbeachtet.

Dass der Zeitpunkt, in der Pacelli seine Stelle in Bayern antrat „in der Geschichte vielleicht nicht seinesgleichen hat, hatte der Nuntius schon bei seiner Rede anlässlich der Überreichung des Akkreditierungsschreibens gegenüber dem König angemerkt. Als in der Nacht zum 8. November 1918 Kurt Eisner den Freistaat Bayern proklamierte und der König samt Familie in einer Nacht-und-Nebel-Aktion aus München floh, war – wie sich zeigen sollte – auch das Konkordat von 1817, nicht mehr zu halten. Die Neuregelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche war unumgänglich geworden. Schon die Revolutionsregierung Kurt Eisners hatte die Aufhebung der geistlichen Schulaufsicht gefordert, zugleich aber volle Freiheit der Religionsgesellschaften und deren Kultusausübung garantiert. Die Ermordung Eisners am 21. Februar 1919 und die anschließenden

Revolutionen ließen an Verhandlungen über die Regelung der kirchlichen Verhältnisse nicht denken.

Die Regierung Hoffmann, die am 17. März ihre Arbeit aufnahm, war von Anfang an kein idealer Partner für Verhandlungen über ein Konkordat. Johannes Hoffmann, der unter Eisner das Kultusministerium geleitet hatte und dabei sein Ministerium vom Ministerium „für Kirchen- und Schulangelegenheiten“ in eines „für Unterricht und Kultus“ umbenannt hatte – ein Schritt, den er gerne noch bis zur Umbenennung in „Ministerium für Volksbildung“ fortgesetzt hätte – war kirchlichen Wünschen gegenüber eher zurückhaltend. Der spätere bayerische Ministerpräsident Hugo Graf Lerchenfeld schrieb im Dezember 1919 an das Auswärtige Amt in Berlin: „Ministerpräsident Hoffmann ist auf diesem Gebiet [dem der Staat-Kirche-Beziehungen] Fanatiker – er ist ausserdem Volksschullehrer von Beruf: diese beiden Tatsachen genügen vollauf, um die Gefahr unkluger Handlungen zu beweisen.“ In der Tat hatte es Hoffmann unterlassen, den Amtsantritt seiner Regierung dem Nuntius mitzuteilen oder sonst irgendwie mit der Nuntiatur in Kontakt zu treten. Ein Versäumnis, dessen sich nicht einmal die Regierung des „Juden Kurt Eisner“ – wie Faulhaber ihn nannte – schuldig gemacht hatte, die ihren Amtsantritt dem Nuntius „in sehr höflicher Weise“ mitgeteilt hatte, wie Otto von Ritter aus Rom berichtete.

> Für die bayerische Regierung war es ab 1919 extrem wichtig, die staatliche Souveränität Bayerns zu beweisen. Diese Souveränität war wiederum für den Hl. Stuhl wesentlich, da es ihm im gegenteiligen Fall kaum möglich gewesen wäre, die diplomatischen Beziehungen mit Bayern aufrechtzuerhalten.

Mit Verabschiedung der Weimarer Reichsverfassung am 11. August 1919 kam ein weiteres Hindernis für Bayern hinzu. Der Artikel 78 besagte: „Die Pflege der Beziehungen zu den auswärtigen Staaten ist ausschließliche Sache des Reiches.“ (RVerf. Art. 78) Diese Regelung in Verbindung mit Artikel 6 „Das Reich hat die ausschließliche Gesetzgebung über die Beziehungen zum Ausland“ (RVerf Art. 6, Abs.1), musste erst umgangen werden. Otto von Ritter hatte, nach seiner Aussage, in Rom nie Widerspruch erfahren, wenn er damit argumentierte, dass überall dort, „wo Katholiken wohnten, [...] auch der Papst als Oberhaupt der katholischen Kirche zu Hause“ sei und „der Papst aber kein ‚auswärtiger Staat‘ sei.“

Doch war dies gleichsam nur die eine Seite der Medaille, die andere war, dass es galt, die staatliche Souveränität Bayerns zu beweisen, die für den Hl. Stuhl wesentlich war, da es ihm im gegenteiligen Fall kaum möglich gewesen wäre, die diplomatischen Beziehungen auf Dauer aufrechtzuerhalten. Dem geschickten Diplomaten Ritter gelang es mit Hinweis auf die föderale Gestalt der Reichsverfassung gegenüber der Kurie mit der Behauptung zu bestehen, „daß daher auch dem Bayerischen Staate der Charakter einer völkerrechtlichen Persönlichkeit erhalten geblieben sei.“

Es ist kaum denkbar, dass die Kurie a) die Reichsverfassung, die den Teilstaaten ein Gesandtschaftsrecht ausdrücklich nicht mehr zugestand, nicht kannte und b) die Behauptungen des bayerischen Gesandten einfach akzeptierte. Vielmehr wird diese „pia fraus“ – wie Franz-Willing schrieb – von der staatlichen Eigenständigkeit Bayerns eine Feigenblattfunktion auch für die Kurie gehabt haben, der Bayern den Fortbestand der diplomatischen Beziehungen großenteils zu verdanken hatte. Dass man sich der Tatsache einer *pia fraus* in München durchaus bewusst war, belegt eine Äußerung von Kultusminister Franz Matt, der deutlich den Unterschied der Beziehungen zwischen Papst und Katholiken in Bayern einerseits und dem Papst und dem Freistaat Bayern andererseits hervorhob.

Hier werden schon zentrale Punkte deutlich, die das Konkordat für Bayern so wertvoll machten. Nachdem Preußen eingewilligt hatte, dass seine Gesandtschaft am Heiligen Stuhl in der neu zu gründenden Reichsbotschaft aufgeht, übergab am 30. April 1920 Diego von Bergen, der bisherige preußische Gesandte, als erster deutscher Botschafter dem Papst sein Akkreditierungsschreiben. Zugleich machte der Vatikan deutlich, dass er den größten Wert auf die Erhaltung der bayerischen Gesandtschaft und zugleich der Nuntiatur in München legte. Dies war für Bayern wertvoll zu wissen. Zugleich aber schwebte die wachsende Bedeutung des Reiches wie ein Damoklesschwert über den bayerischen Verantwortlichen. Dies verdeutlicht die Tatsache, dass am 29. Juni 1920 Pacelli Reichspräsident Ebert sein Beglaubigungsschreiben überreichte und somit zwei Nuntiaturen in Personalunion leitete, wobei er in Berlin Nuntius I. in München aber nur II. Klasse war, auch wenn man ihn in München „erstklassig“ behandelte. Das angestrebte Konkordat hatte somit zentrale Bedeutung für Bayerns staatliche Eigenständigkeit.

II.

Die Verhandlungen zum Konkordat begannen offiziell mit der Note Pacellis vom 27. Dezember 1919 an die Bayerische Staatsregierung, in der der Nuntius die Verletzung des Konkordates von 1817 konstatierte und zugleich die Bereitschaft des Heiligen Stuhles mitteilte, mit der bayerischen Regierung in Verhandlungen über ein neues Abkommen zu treten. Dazu fand sich sogar die Regierung Hoffmann bereit und teilte dies dem Nuntius im Januar 1920 mit. Als im selben Monat Ritter die bayerische Gesandtschaft nach Rom zurückverlegen konnte, sprach Benedikt XV. ihn in der ersten Audienz gleich auf die Neuregelung des Staat-Kirche-Verhältnisses an. Der Papst betonte, dass er auf dem Bo-

> Versuchen von Seiten des Reiches, vor Bayern ein Konkordat zu erhalten trat Pacelli entgegen. Dies, so der Nuntius, sei nicht im Interesse des Papstes, zudem könne das bayerische Konkordat späteren Verhandlungen mit dem Reich „zur Unterlage“ dienen. Eine Haltung, die der Heilige Stuhl stets einnehmen sollte.

Foto: Münchner Stadtmuseum, Sammlung Fotografie, Archiv Kester

Dieses Foto entstand am 24. Januar 1925 beim Austausch der Ratifikationsurkunden. Sitzend neben Pacelli der damalige bayerische Ministerpräsident Heinrich Held (BVP).

den der Beziehungen mit dem Königreich Bayern aufbauen wolle, um ein Vakuum zu vermeiden. Besonders die Schulfrage betrachtete Benedikt als von zentraler Bedeutung für die Neuregelung des gegenseitigen Verhältnisses.

Als die Verhandlungen endlich begannen, war der bayerischen Seite durchaus bewusst, dass die Lage für die Kurie auf Grund der Reichsverfassung eine ungleich bessere war, als zum Zeitpunkt des alten Konkordats von 1817. Dies führte dazu, dass man es in Bayern mit dem Beginn und der Durchführung der Verhandlungen eher zögerlich anging. Und das, obwohl der Augenblick dafür günstig war, da man in Rom sehr an guten Beziehungen zu Bayern wie Deutschland interessiert war. Dies, so Ritter, gelte es, in einer Situation, „wo wir sonst in der Welt mit wenig Sympathien zu rechnen haben und andererseits das politische Ansehen des Päpstlichen Stuhles sich seit dem Kriege allgemein gehoben hat, zu pflegen und auszunützen und alles zu vermeiden, was die wohlwollenden Gefühle des Papstes für uns beeinträchtigen könnte." Auf der anderen Seite drängte Pacelli, der unter der neuen Regierung Ritter von Kahr auf ein besseres Verständnis für kirchliche Belange hoffte. Pacelli erwartete mit dem katholischen Bayern und seiner langen Konkordatstradition jetzt schnelle Verhandlungen, so dass er schon im Juni 1920 an Otto von Ritter schrieb, er müsse nun schon bald „dieses schöne Land [...] verlassen, um den neuen, so ausserordentlich schwierigen Posten in Berlin anzutreten."

Schon im Februar 1920 hatte Pacelli der bayerischen Regierung seine Punktationen für ein neues Konkordat überreicht, die fortan als Basis der Verhandlungen dienten. Doch bis zum Juni ruhten die Verhandlungen, weil Kahr bei einem – dann nicht eingetretenen – eventuellen Regierungswechsel durch die Wahlen, eine Nachfolgeregierung nicht binden wollte. In Rom war man bereit Pacelli solange in München zu belassen und nicht nach Berlin zu entsenden, womit man auch in Berlin einverstanden war, da die Errichtung einer Nuntiatur in der deutschen Hauptstadt soweit geregelt war „und weil Pacelli mit seinem weitgehenden Verständnis für deutsche Eigenheiten und Wünsche und seiner Selbstständigkeit gegenüber der Kurie uns in München nützlicher sein kann wie ein weniger informierter und schwächerer Nachfolger", wie es der deutsche Botschafter Diego von Bergen formulierte.

Versuchen von Seiten des Reiches, nun doch vor Bayern ein Konkordat zu erhalten trat Pacelli entgegen. Dies, so der Nuntius, sei nicht im Interesse des Papstes, zudem könne das bayerische Konkordat späteren Verhandlungen mit dem Reich „zur Unterlage" dienen. Eine Haltung, die der Heilige Stuhl stets einnehmen sollte. Berlin wollte seinerseits lediglich vor der Einbringung des Konkordates in den Landtag prüfen, ob der Vertrag mit der Verfassung vereinbar war.

Ende des Jahres konnte der bayerische Gesandte aus Rom vermelden, dass man dort daran dachte, das bayerische Konkordat nicht nur als Muster für das Reichskonkordat sondern auch für Konkordate mit anderen Ländern zu verwenden, weswegen man in Rom auf ein beschleunigtes Vorgehen drängte. „Im Interesse der Anerkennung der Staatspersönlichkeit und der kirchenpolitischen Bedeutung Bayerns vermag ich dies nur zu begrüßen", schrieb Ritter nach München.

Probleme kamen nun von Preußen, das zugunsten der Reichsbotschaft auf seine Gesandtschaft verzichtet hatte und sich gegenüber Bayern benachteiligt sah. Preußen sah sich nicht in der Lage, einem Reichskonkordat, an dem Bayern nicht beteiligt sein würde, zuzustimmen. Bei der Reichsregierung war man sich zwar bewusst, dass man den Ländern das Recht zum Konkordatsabschluss nicht verweigern konnte, bemühte sich nun aber darum, nicht eine Flut von Länderkonkordaten zu erhalten. Man bat die Länder, sie möchten sich einem Reichskonkordat anschließen, nach dessen Abschluss es ihnen unbenommen bliebe,

„Sonderkonkordate über die sie besonders berührenden Fragen [zu] vereinbaren."

Darüber hinaus wurde man in Rom allmählich ungeduldig, da Benedikt auch mit dem Reich in Verhandlungen treten wollte, diese aber erst nach Abschluss der Münchner Verhandlungen beginnen sollten. Zudem empfand man die aktuelle Situation in Rom als ein „unangenehmes Provisorium" und befürchtete, „daß es trotz allen Vorbehaltes doch zu unbequemen Präzedenzfällen für die Kirche führen könnte, wenn sie sich jetzt immer noch geneigt zeigte, dem bisherigen Vertragsverhältnis [dem von 1817] entsprechend die Fragen zu lösen, die zwischen Staat und Kirche anfallen."

Doch auch die Bestrebungen Preußens, ein eigenes Konkordat zu erhalten, lösten in München Unruhe aus. Daher sei es für Bayern „mehr oder weniger eine Lebensfrage, ob es ihm gelingt oder nicht, sich in allernächster Zeit ein eigenes, vom Reich unabhängiges Konkordat zu sichern und sich dadurch eine Gewähr dafür zu schaffen, daß ihm wenigstens auf kulturellem Gebiet noch ein Rest von Staatspersönlichkeit erhalten bleibe." Der Regierungswechsel in München von Kahr zu Lerchenfeld verzögerte das Vorgehen zusätzlich.

Foto: Zeitgenössischer Fotograf (1915) / Wikimedia Commons, Public Domain

Dieses Foto des BVP-Politikers Eugen von Knilling stammt von 1915, als er königlich-bayerischer Kultusminister war. Als Ministerpräsident von 1922 bis Juli 1924 wirkte er bei den Konkordats-Verhandlungen auf bayerischer Seite mit und unterzeichnete am 29. März 1924 das Vertragswerk.

Die Kurie ihrerseits drängte Bayern vermehrt zu einem höheren Tempo. Man darf getrost annehmen, dass das nicht aus purem Altruismus Bayern gegenüber geschah. Im Gegenteil äußerte man relativ offen die Ansicht, dass es für die Kirche von Vorteil sein würde, wenn sich Bayern in ein Reichskonkordat eingliedern lassen würde, da man so die für Rom zentralen Fragen, wie etwa der Schule, in einem Sinne regeln könne, die der Kurie mehr entsprächen, als wie wenn man gezwungen sei mit dem protestantisch geprägten Reich, gleichsam ohne bayerische Schützenhilfe, über diese Punkte verhandeln zu müssen.

Ritter sah deutlich, dass „durch ein bayerisches Konkordat, dem es nur noch überlassen bliebe, die Brosamen eines Reichskonkordates aufzulesen, [...] Bayern in eine klägliche Stellung dem Hl. Stuhle gegenüber" käme. Doch zugleich muss betont werden, dass das Reich weit davon entfernt war, der Kurie eine Grundlage für ein Konkordat zu liefern, die attraktiv genug gewesen wäre, dass Rom das bayerische Konkordat ad acta gelegt hätte. Im Januar 1922 wurden von München die letzten Antworten auf die Punktationen Pacellis nach Rom geschickt.

III.

Im Februar 1922 beherrschte der Pontifikatswechsel von Benedikt XV. zu Pius XI. die Ewige Stadt. Pius XI. zeigte sich bei der ersten Audienz für den bayerischen Gesandten durchaus wohlwollend für die bayerischen Interessen. Er wünschte sowohl den Abschluss des Konkordates als auch die Erhaltung der gegenseitigen diplomatischen Missionen. Dass sich jetzt der Ministerpräsident selbst um die Angelegenheiten des Konkordates kümmern wollte, begrüßte der neue Papst ausdrücklich. Allerdings sah sich Ritter auch genötigt, zur Eile zu drängen, denn die Gefahr eines Reichskonkordates stieg. Er hatte erfahren, „daß der deutsche Botschafter sich bemühe, den Kardinalstaatssekretär für den Gedanken zu gewinnen, das bayerische Konkordat dem Reichskonkordat anzugliedern."

Wie schwierig die Lage im Reich bezüglich eines Konkordates jedoch war, belegt eine Aufzeichnung des Vatikanreferenten im Auswärtigen Amt Delbrück vom Februar 1922. Die deutschen Länder, vor allem Preußen, wollten kein Reichskonkordat ohne Bayern abschließen; darüber hinaus war Preußen nur schwer dafür zu gewinnen, die zentrale Schulfrage in ein Konkordat einzubeziehen. Unter derartigen Voraussetzungen wäre die Kurie zu Verhandlungen wohl nicht zu bewegen gewesen, zumal schon ein Entwurf Pacellis vorlag, der, wie man in Berlin bemerkte, sehr weitgehende Forderungen enthielt. Dieses Problem kannte man auch in Bayern, wo Pacelli die Ablösungsfrage unbedingt in das Konkordat mit Bayern aufnehmen wollte. Das Handeln Pacellis entsprang der Überlegung, so der bayerische Diplomat, dass eine mit Bayern konkordatär geregelte Ablösungsfrage eine bessere Verhandlungsbasis für die Behandlung dieses Punktes mit dem Reiche geben würde.

Man beeilte sich nun auf beiden Seiten, so dass schon im Mai Gasparri gegenüber Ritter von der Möglichkeit sprach, noch im selben Monat zu einem Abschluss zu kommen. Doch zähe Diskussionen in Detailfragen, wie etwa der Vorbildung der Geistlichen, machten den hochfliegenden Plänen der Kurie ein rasches Ende. Darüber hinaus wurde dem Konkordat nun zum Problem, dass es als Muster geplant war. Denn andere europäische Staaten, wie etwa Polen, beobachteten die Verhandlungen zwischen München und Rom genau, um eventuell Bayern gemachte Konzessionen auch für sich einzufordern. Zudem hatte Delbrück inzwischen seinen Entwurf für ein Reichskonkordat beim Hl. Stuhl eingereicht, ein Umstand, der in Bayern mit Besorgnis gesehen wurde, da der Unitarismus, den Delbrück, nach Ritters Ansicht, vertrat, Bayern in ein solches Reichskonkordat eingegliedert sehen wollte.

Doch die unnachgiebige Haltung Bayerns, die in der Folge das Beharren Preußens auf ein eigenes Konkordat zumindest stärkte, ließen Ende 1922 die Bemühungen um ein Reichskonkordat vorerst einschlafen. Dies ist insofern bemerkenswert, als dies zu einem Zeitpunkt geschah, da man mit dem Entwurf Delbrücks eine Verhandlungsbasis hatte, die auch Pacelli „für eine geeignete Grundlage" hielt.

Auch Rom verlagerte seine Anstrengungen nun wieder auf die bayerische Seite. Als Ritter im September 1922 bei Pius XI. in Privataudienz empfangen wurde, berichtete er, dass ihm der Papst mitgeteilt hatte, dass „das bayerische Konkordat [...] geeignet [wäre], einem mit dem Reich abzuschließenden Konkordat als Muster zu dienen. Es könnte auch über die deutschen Grenzen hinaus von Nutzen sein." Darüber hinaus hatte Pius Pacelli angewiesen, alles für die Beschleunigung der Verhandlungen zu unternehmen. Am 27. September hatte Pacelli Kultusminister Matt die kurialen Antworten auf Matts Eingaben nach Rom übergeben.

Doch der römische Entwurf löste auf bayerischer Seite keine Euphorie aus. Der ansonsten so zurückhaltende Diplomat Ritter schrieb nach München: „Er ist nicht, wenigstens dem Anscheine nach nicht, auf „do ut des" gestimmt. Das ist der erste Eindruck, den man von ihm gewinnt, wenn man auf den ersten 7 ½ Seiten nur von Verpflichtungen des Staates ließt und erst ganz zum Schluße in kaum 19 Zeilen erfährt, zu welchen Gegenleistungen sich die Kirche verpflichtet."

Bayern versuchte nun günstigere Bedingungen zu erreichen. Ritter wollte der bayerischen Regierung nicht nur bei der Ernennung der Bischöfe, sondern auch bei der der Domherren und Pfarrer ein Einspruchsrecht verschaffen. Ein Vorschlag, der in klarem Widerspruch zur Reichsverfassung stand. Haderte man in München mit Bestimmungen über die Einflusssphäre der Reichsverfassung, so setzte man in Rom die Prioritäten anders. Gasparri ging es um die Umsetzung der Bestimmungen des CIC und einer für die Kirche befriedigenden Lösung der Schulfrage.

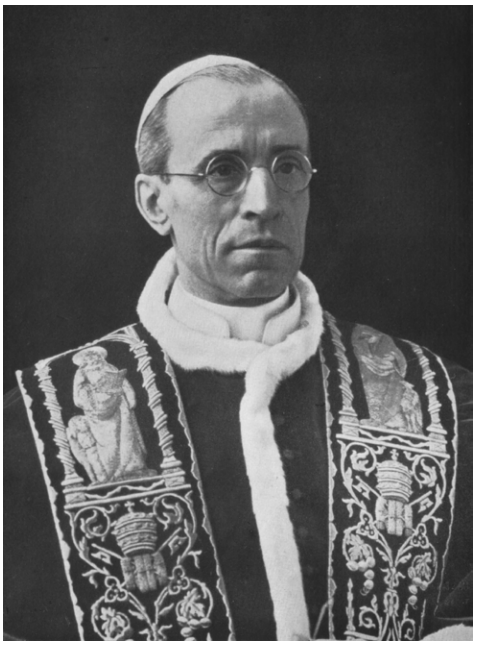


Foto: Studio of Fratelli Alinari (1939) / Wikimedia Commons, Public Domain

Eugenio Pacelli, der spätere Papst Pius XII., war von 1917 bis 1929 Päpstlicher Nuntius in München (seit 1920 auch Nuntius in Berlin) und gilt als der entscheidende Mann bei der Aushandlung der für die Kirche günstigen Bedingungen im Konkordat von 1924.

Als die Verhandlungen endlich ein gewisses Tempo erreicht hatten, trat in München Graf Lerchenfeld zurück und Ritter von Knilling übernahm die Regierungsgeschäfte. Zu Beginn des Jahres 1923 hatte sich der spätere Ministerpräsident Heinrich Held eingeschaltet, um beim Vatikan darauf hinzuarbeiten, dass das Konkordat eine Chance hatte durch den bayerischen Landtag zu kommen. Ritter, der Helds Ansichten teilte, sah große Probleme im Hinblick auf die steigenden staatlichen Leistungen und die dezimierten Rechte Bayerns. Im Januar 1923 war in München „auf der Basis des vatikanischen Entwurfs ein [...] Gegenentwurf verfaßt [worden], der das Minimum dessen enthalte, was die Regierung verlangen zu müsse[n] glaub[t]e, damit das Konkordat Aussicht habe, eine Majorität im Landtag zu erhalten."

Auch Pacelli empfahl Rom äußerstes Entgegenkommen. Die Bemühungen hatten Erfolg. In Rom arbeitete man mit Hochdruck an dem Referat zum bayerischen Gegenentwurf und schon am sechsten Mai tagte die Kardinalskongregation mit Ergebnissen in Detailfragen, die zur Beschleunigung beitrugen. Nicht geklärt blieben dabei die Fragen zur Besetzung der Bischofsstühle, die Zulassung der Theologiestudenten zu den Universitäten durch ein nicht an einer staatlichen Schule erworbenes Abitur und die Vorbildung der Geistlichen. Im Vatikan war man nun deutlich daran interessiert, das Konkordat ungestört seiner Vollendung entgegenzuführen.

Zudem hatte sich die ohnehin schwelende Lage in der Saarpfalz zugespitzt, weswegen der Kardinalstaatssekretär auf einen Abschluss drängte, „um [...] Versuche Frankreichs a limine abzuweisen", die auf einen Einflussgewinn in der Diözese Speyer gerichtet waren. Im August 1923, als die Verhandlungen schon weitestgehend vollendet zu sein schienen, spitzte sich die Frage des Nominationsrechtes für die (Erz-)bischöfe derart zu, dass der bayerische Gesandte befürchtete, Rom lasse das Konkordat scheitern und nehme alle daraus für die Kirche entstehenden Nachteile in Kauf. Dies dürfte nicht unwesentlich zu dem letztlich bayerischen Einlenken geführt haben.

In dieser Phase der Verhandlungen ereignete sich der „Hitler-Ludendorff-Putsch". Der Putsch, führte den Verhandlungspartner vor Augen, mit wem sie es noch zu tun bekommen sollten. „Dass die nationalistischen und besonders die katholikenfeindlichen Bestrebungen für unser Sorgenkind im Allgemeinen eine nicht zu unterschätzende Gefahr bilden, verhehle ich mir nicht.", schrieb gute zwei Wochen nach dem Putsch Pacelli an Otto von Ritter. In Rom hatte es vor allem „einen sehr üblen Eindruck gemacht", wie von Ritter berichtete, dass es gegen die katholische Geistlichkeit und gegen Erzbischof Faulhaber zu Demonstrationen gekommen war. Es ist auch hier dem verdienten Diplomaten Otto von Ritter anzurechnen, dass die Putscherereignisse, die Bayerns Ansehen bei der Kurie nicht gefördert hatten, ohne größere Folgen geblieben waren.

Gegen Ende 1923 war man schließlich so weit, dass über die Modalitäten der Ratifikation verhandelt werden konnte. Der Vatikan verbat sich eine Verhandlung über Inhalte des Konkordates nach dessen Unterzeichnung. Im Januar 1924 übergab Kultusminister Matt den endgültigen Text des Konkordates an den Nuntius. Mitte März teilte Reichskanzler Marx der Bayerischen Regierung mit, dass die Reichsregierung keine Einwände gegen das Konkordat erhebe. Am 29. März 1924 unterzeichneten schließlich im Montgelas-Saal des bayerischen Außenministeriums Ministerpräsident Knilling sowie die Minister Matt und Krausneck für Bayern und Pacelli für den Heiligen Stuhl das Konkordat.

Dass mit der Unterzeichnung noch nicht alle Schwierigkeiten überwunden waren, war wohl allen Verantwortlichen klar. Eine Unsicherheit ergab sich, als nach der Landtagswahl Heinrich Held mit nur einer dünnen Mehrheit zum Ministerpräsidenten gewählt wurde, was für das Konkordat insofern von Bedeutung war, als dass es vom Landtag erst noch

angenommen werden musste. Die protestantische Mittelpartei spielte nun die zentrale Rolle, dem Vertragswerk zum Durchbruch zu verhelfen, was dazu führte, dass man den evangelischen Kirchen ein Äquivalent anbieten musste. Ein Recht der evangelischen Kirchen, welches der Vatikan durchaus nicht bestritt, doch achtete er – nicht zu Unrecht – peinlich darauf, dass es einen Unterschied geben musste zwischen dem Konkordat als völkerrechtlichem Vertrag und den Verträgen mit den beiden evangelischen Landeskirchen.

Keine Alternative jedoch sah Held dazu, das Konkordat mit den Staatsverträgen mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern rechts des Rheins und der Vereinigten protestantisch-evangelisch-christlichen Kirche der Pfalz im so genannten Mantelgesetz zusammenzufassen. Diese Zusammenlegung als auch der in weiten Teilen identische Wortlaut waren den politischen Verhältnissen im Landtag geschuldet. Der Kurie musste dies erst vermittelt werden. Held schrieb an Ritter: „Ich zweifle nicht im geringsten, daß es der so oft bewährten, hervorragenden diplomatischen Gewandtheit Euerer Exzellenz gelingen wird, den Hlg. Stuhl für eine gerechte Würdigung der vorstehend dargelegten Rücksichten zu gewinnen und die [...] erwähnten Empfindlichkeiten zu zerstreuen." Ritter wurde den Erwartungen gerecht. Schon zwei Tage später konnte der Gesandte nach München melden, dass man in Rom Verständnis habe für das taktische Vorgehen der bayerischen Regierung.

Anfang 1924 legte Ministerpräsident Held seine Regierungserklärung, die er – mit dem Ziel einer reibungslosen Abstimmung im Landtag – vor dem Parlament halten wollte, dem Nuntius vor. Dieser reagierte mit Erstaunen auf die Interpretationen Helds, vor allem in Bezug auf die Besetzung der Kirchenämter und der finanziellen Fragen, welche Pacelli zu großzügig ausgefallen waren. Die Kurie sah die Substanz des Vertragswerkes in Gefahr und wollte spätere Konflikte von vorne herein vermieden wissen, auch wenn man sich der Beweggründe in München bewusst war.

Endlich lag eine Übereinkunft vor, die es Rom ermöglichte den – überarbeiteten – Ausführungen Helds zuzustimmen. Pacelli, der der Beschleunigung der Sache willen nach Rom gereist war und sich mehrere Stunden mit Pius XI. über die Materie unterhalten hatte, hatte das seinige dazu beigetragen. Nach dreitägiger Verhandlung wurde das Mantelgesetz, am Abend des 15. Januar 1925 mit 73 gegen 52 Stimmen angenommen. Neun Tage später wurde das Konkordat ratifiziert.

IV.

Bleibt die Frage nach der Bedeutung des Vertragswerkes. Welche Bedeutung es für Bayern in der Zeit seiner Entstehung und sicher in den Jahren danach hatte, ist unstrittig und geht aus dem schon Genannten deutlich hervor. Es war Unterpfand staatlicher Eigenständigkeit, was auch die preußischen Interventionen belegen. Zudem spielte es eine nicht unerhebliche Rolle, die dauernden französischen Bestrebungen um Einflussgewinn in der dem Völkerbund unterstellten bayerischen Pfalz eindämmen zu helfen. All die Jahre hatte der Heilige Stuhl auch deswegen auf einen raschen Abschluss gedrängt. Nur mit einem völkerrechtlichen Vertrag im Rücken konnte die Kurie gegenüber Frankreich hier solide argumentieren.

Über den bayerischen Tellerrand hinausgeblickt ist festzustellen, dass das Konkordat der ihm zugedachten Musterrolle gerecht wurde, auch wenn die Abbildungen des Musters milder ausfielen als das Original.

Darüber hinaus erhielt das Vertragswerk eine Bedeutung, die – wie die Quellen aus der Zeit des Nationalsozialismus belegen – nie intendiert war. Es diente, ebenso wie das Reichskonkordat, dem Heiligen Stuhl als diplomatisches Druckmittel gegen ein diktatorisches Unrechtsregime.

In bundesrepublikanischer Zeit ist indes die Lage neu zu bewerten. Das Recht auf ein Konkordat stand nie in Frage. Im Gegenteil: In den 1950er und nochmals in den 1960er Jahren war es Konsens, dass man Bayern das Recht auf eine eigene Gesandtschaft am Heiligen Stuhl nicht würde verwehren können.

Heute, in einer Zeit, in der der Heilige Stuhl mit deutschen Ländern, wie etwa Mecklenburg-Vorpommern, deren katholischer Bevölkerungsanteil die 4%-Marke unterschreitet, Konkordate schließt, wird deutlich, dass die Bedeutung von Konkordaten allgemein darin liegt, das Staat-Kirche-Verhältnis zu regeln.

Heute, in einer Zeit, in der der Heilige Stuhl mit deutschen Ländern, wie etwa Mecklenburg-Vorpommern, deren katholischer Bevölkerungsanteil die 4%-Marke unterschreitet, Konkordate schließt, wird deutlich, dass die Bedeutung von Konkordaten allgemein darin liegt, das Staat-Kirche-Verhältnis zu regeln. Die darüber hinaus gehende Bedeutung, die das Bayerische Konkordat zur Zeit seines Abschlusses hatte, ist heute als historisch bedingte anzusehen. Dennoch bewies die erste Änderung des bayerischen Konkordates 1966 – 42 Jahre nach seinem Abschluss wurde es wegen der Schließung der theologisch-philosophischen Hochschule in Freising erstmalig geändert – seine Qualität; das gleiche gilt für seinen ungebrochenen Fortbestand bis heute. Ob ein Konkordat, das der Kirche in vielfacher Hinsicht, man denke an die Finanzleistungen, derart große Konzessionen macht, in einer zunehmend säkularen Gesellschaft auf Dauer zu halten sein wird, muss abgewartet werden. Dennoch ist festzuhalten, dass mit dem Konkordat ein modus vivendi gefunden wurde, der alle Umbrüche des 20. Jahrhunderts überdauerte und sich in der Praxis weitestgehend bewährt hat. Von welch großer Bedeutung es ist, wird auch daran sichtbar, dass es regelmäßig im öffentlichen Diskurs auftaucht. Man denke nur an die Besetzung der Bischofsstühle oder auch der so genannten Konkordatslehrstühle, der Rolle der Kirche an der Universität und – seltener – im schulischen Bereich. Bei allem Diskurs und auch Dissens war das Konkordat während der letzten 85 Jahre offenbar ein guter Rahmen für ein fruchtbares Verhältnis von Staat und Kirche in Bayern. Wie dieses Vertragswerk heutigen veränderten Bedingungen künftig angepasst wird, wird spannend sein zu beobachten. ■

Aus: *Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen 1870 – 1939*, © utzverlag

Stiefkind und Streitfall

Zur Auslegung der Johannesapokalypse

von Beate Kowalski

Die reiche Bilderwelt der Offenbarung hat Auslegern von Anfang an Probleme bereitet. Dies zeigt sich auch in der wechselvollen Auslegungsgeschichte. Nur allzu oft wird das Buch durch ein wörtliches und/oder lineares Verständnis missverstanden und teils auch für eigene Interessen missbraucht. Der jeweilige politische und/oder religiöse Kontext bestimmt häufig die Interpretation. Welche Auslegungsrichtungen lassen sich erkennen? Wie lassen sich diese einordnen? Was ist der tiefere Grund für die unterschiedlichen Auslegungsrichtungen? Wann ist eine Auslegung angemessen?

Vertiefung des Themas von Seite 22–32

Die Johannesapokalypse

Die wechselvolle Auslegungsgeschichte der Johannesapokalypse

Die Gefahr einer Eisegese anstatt einer Exegese ist besonders bei der Auslegung der Offenbarung aufgrund der einladenden Deutungsoffenheit der zahlreichen Bilder und Symbole in den Visionszyklen zu beobachten. Sie wird damit zu einem zentralen Text, an dem die Notwendigkeit und Dringlichkeit der Anwendung einer biblischen Hermeneutik deutlich wird, um Fundamentalismus und/oder ideologische Interpretationen zu vermeiden.

Foto: privat

Prof.in Dr. Beate Kowalski,
Professorin für Exegese und Theologie des Neuen Testaments an der TU Dortmund

Exegese eines Bibeltexts bedeutet, einen Text mit reflektierten Methoden zu analysieren und zu interpretieren. Die Leserichtung ist aus dem Text heraus. Eisegese bedeutet, Ideen, Gedanken und Theorien in einen Bibeltext hineinzutragen Die Leserichtung ist dabei in den Text hinein. Bei der Vorstellung wesentlicher Linien der Auslegungsgeschichte wird deutlich werden, wo Eisegese die Interpretation der Offenbarung dominiert.

Entwicklungslinien und Korrelationen

Im Folgenden werden zentrale Auslegungsrichtungen geschichtlich eingeordnet, damit Entwicklungslinien, aber auch Korrelationen zwischen Exegese und Zeitgeschichte deutlich werden. Grenzen und Gefahren der Auslegung der Offenbarung werden sichtbar gemacht.

1. Die Offenbarung in der Antike

In der alten Kirche lässt sich ein Siegeszug der Offenbarung erkennen. Es gibt eine frühe Verbreitung und Wertschätzung aufgrund der adressierten Gemeinden Kleinasiens. Im 2. Jahrhundert wird die letzte Schrift des NT als (Heils-)Prophetie verstanden. Bereits hier entsteht eine millenaristisch-chiliastische Deutung. Der Höhepunkt der frühen Rezeption ist im 2./3. Jahrhundert zu erkennen. Die Offenbarung diente als Deutungshilfe bei den Christenverfolgungen und als (Heils-)Prophetie. Eine kanontheologische Wertschätzung lässt sich in dieser Zeit erkennen; insbesondere ist auf die antignostische Hermeneutik des Irenäus zu verweisen. Es entsteht in dieser Frühzeit auch ein erster Kommentar von Hippolyt (*Commentarius in Joannis Evangelium et Apocalypsin*); dieser entwickelt dezidierte Antichristvorstellungen mit antijudaistischem Gepräge und der Vorstellung des Christus princeps (Hippolyt, *De Christi et Antichristo*). In außerbiblischen Schriften werden Niedergangs- und Notszenarien jedoch nicht ausschließlich aus der Offenbarung abgeleitet (Ovid, Laktanz, Sibyllinen, das vierte Buch Esra, die syrische Baruch-Apokalypse). Zwischen jüdischen und christlichen apokalyptischen Strömungen gibt es einen regen Austausch in beide Richtungen.

Exkurs: Was ist Chiliasmus?
Der Begriff Chiliasmus kommt vom griechischen χίλια = Tausend.

> Die Gefahr einer Eisegese anstatt einer Exegese ist besonders bei der Auslegung der Offb aufgrund der einladenden Deutungsoffenheit der zahlreichen Bilder und Symbole in den Visionszyklen zu beobachten.

Er bezeichnet ein aus der jüdischen Apokalyptik stammendes geschichtstheologisches Konzept, das annimmt, dass dem Weltenende und Endgericht eine Zeitspanne von tausend Jahren vorausgeht. Es gibt unterschiedliche Verwendungen dieses Konzepts in der Kirchen- und Exegesegeschichte: sowohl im Sinne einer Heils- oder Unheilszeit, als auch in einer wörtlichen, symbolischen chronologischen oder eschatologischen Deutung.

Die Vorstellung eines tausendjährigen Reiches findet sich auch in Offb 20. Nach dem Drachensturz (20,1f) durch einen Engel wird dieser gefesselt und im Abyss eingeschlossen. Der Drache wird in Anlehnung an Gen 3 als ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος beschrieben und als Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς näher identifiziert. Seine Inhaftierung schützt die Völker der Erde vor seiner Verführung (20,3). Zugleich tagt das Christusgericht (20,4–6), das die Martyrer zur ersten Auferstehung befreit.

Offb 20 ist ein bildreicher Text, der durch atl.-jüdische Prätexte nahezu getränkt ist. Dass er gerade dazu einlädt, auf jeweils aktuelle Geschichtsereignisse angewandt zu werden, verwundert nicht.

Nach Ablauf dieser tausend Jahre folgt eine kurze Zeit der Freilassung (20,3) des Drachen. Der Prophet Johannes beschreibt einen brutalen Kampf des Drachen mit Gog und Magog, der nun beginnt und mit der endgültigen Vernichtung des Drachen im brennenden Schwefelsee endet (20,10).

Anschließend findet erneut ein Christusgericht statt, bei dem jeder nach seinen Taten gerichtet wird und Auferstehung bzw. den zweiten Tod im Feuersee als Lohn für seine Taten erhält. Die Vorstellung eines messianischen Zwischenreichs, in dem Frieden herrscht, findet sich auch in frühjüdischen Apokalypsen (1Hen, 4Esr, Bar).

Konkret: Offb 20 ist ein bildreicher Text, der durch atl.-jüdische Prätexte nahezu getränkt ist. Dass er gerade dazu einlädt, auf jeweils aktuelle Geschichtsereignisse angewandt zu werden, verwundert nicht. Grundsätzlich kann man festhalten, dass je bildreicher eine Sprache ist, desto weniger konkret und transparent ist sie im Blick auf den jeweiligen zeitgenössischen Kontext. Die Identifikation des Drachen mit bestimmten politischen Herrschergestalten oder Regimen ist daher in jeder Epoche und Kultur leicht hergestellt.

Eine Ideologisierung des Textes, der so rätselhaft und geheimnisvoll bleibt, ist schnell geschehen. In der Exegesegeschichte lassen sich diese Ansätze immer wieder im Laufe der Jahrhunderte erkennen, sowohl bei den Apostolischen Väter (Papias und Justin den Märtyrer) als auch bei den Kirchenvätern Irenäus und Tertullian. Gleichzeitig gab es auch Tendenzen, diese chiliastischen Vorstellungen zu bekämpfen (Hippolyt). Sowohl im west-, als auch im oströmischen Reich sind diese Vorstellungen adaptiert worden, wenn auch mit unterschiedlicher Ausprägung. Sie können stärker allegorisch eingefärbt sein, wenn sie aus der alexandrinischen Exegesetradition stammen.

Exkurs: Was ist Allegorie?

Der Begriff Allegorie kommt vom Griechischen ἀλληγορέω (allegoreo) und bedeutet „etwas anders ausdrücken". Origenes ist der „Begründer" der allegorischen Exegese. Er unterscheidet drei Schichten in der Hl. Schrift: Materielles, Psychisches und Pneumatisches und spricht von drei Schriftsinnen: einem buchstäblichen, einem moralischen und einem allegorischen. Als Beispiele für Allegorien in der Bibel kann auf Gen 40–41; Ez 34; Sach 1–6; Mk 4,1–9.13–20; Gal 4,24 verwiesen werden. Konkret lässt sich am Gleichnis vom Sämann eine Allegorie gut aufzeigen: Im Gleichnis wird von der Saat auf dem Feld gesprochen, die unterschiedliche Erträge bringt. Die nachfolgende Allegorie deutet dies im übertragenen Sinn: Der Sämann sät das Wort. (Mk 4,14) und Auf den Weg fällt das Wort bei denen, die es zwar hören, aber sofort kommt der Satan und nimmt das Wort weg, das in sie gesät wurde. (Mk 4,15) Die rätselhafte Bildersprache der Offenbarung ist bestens geeignet für Allegorien.

In der Antike bilden sich zwei Exegeseschulen heraus, bei der eine für ihre allegorischen Deutungen bekannt ist, nämlich die alexandrinische Schule (s. Kasten unten).

Angewandt auf die Auslegung der Offenbarung zeigt sich, dass bei der Rezeption der Offenbarung zwischen

ALEXANDRINISCHE SCHULE

Bibliotheksgründung unter Ptolemaios I. Soter (323–283 v. Chr.) (Irenäus, Adv. Haer. III 21,2)

Philo von Alexandrien

Gründung der alexandrinischen Schule in drei Phasen:
- Katechetenschule des Origenes
- Didaskaleia des Origenes (ab 215; 185–253/54)
- Philosophenschule (5.–7. Jahrhundert)

Dionysius (-265)

Klemens von Alexandrien (140/150–216/217)

Athanasius von Alexandrien (gest. 369)

Didymus der Blinde (†398)

Exegetische Richtung: Allegorische Methode

Didymus der Blinde (†398)

Exegetische Richtung: **Allegorische Methode**

In der Zeit von Athanasius bis zum Ende der Antike verfestigt sich die Stellung der Offb im Kanon (Athanasius), auch wenn der Osten weiterhin Bedenken hat. Daher lässt sich eine Vorrangstellung des Westens bei der Kommentierung erkennen.

einem west- und oströmischen Rezeptionsstrang unterschieden werden kann. Die Entwicklung der theologischen Tradition ist in dieser Zeit sehr unterschiedlich verlaufen. Im Westen ist eine Ablehnung der Offenbarung durch Markion und Aloger, gleichzeitig aber auch die Kommentierung durch Viktorin von Pettau zu erkennen. Viktorins Ansatz ist dabei durch den Chiliasmus und eine antijüdische Auslegung geprägt.

Viktorin von Pettau, als Märtyrer 304 unter Diokletian verstorben, legt eine spiritualisierende Deutung, eine eschatologisch-historisierende Exegese zur Offenbarung vor. Um 260 schreibt er einen Kommentar, der jedoch nicht fortlaufend ist, da zentrale Stücke fehlen (Offb 9; 15,6–19,10). Er entwickelt die sogenannte Rekapitulationstheorie, die er an Offb 8,2; 11,5 entfaltet. Seine Intention ist es, Falschprophetien zu verhindern. Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass sich Prophetien der Offenbarung sich mehrfach in Katastrophen der Geschichte erfüllen. Die Visionserzählungen sind nicht chronologisch geordnet und nicht auf konkrete Ereignisse bezogen.

Im Westen entsteht in dieser Frühzeit die Vetus Latina, aber auch eine geschichtskritische, differenzierte Lektüre während der Christenverfolgungen. Die Theologie im Osten ist durch den Streit um die Eschatologie geprägt. Sowohl allegorische Auslegungen (Hintergrund: Chiliasmus), als auch eine historisch differenzierte Sicht durch Dionysius von Alexandrien, der erstmals den Autor der Offenbarung von demjenigen des Johannesevangeliums unterscheidet und die Offenbarung kritisiert, entstehen.

Mit der Konstantinischen Wende und dem Ende der Christenverfolgungen findet eine Aufwertung der Offenbarung statt. Kaiser Konstantin gestattet die Produktion biblischer Codices (Vollbibeln mit der Offenbarung) und christliche Bilder in der Öffentlichkeit, so dass die Symbole aus der Offenbarung einen Siegeszug in der Rezeption erfahren. Zudem wird Offb 4–5 in der christlichen Liturgie rezipiert; die Herrscherideologie wird mit der Offenbarung theologisch begründet.

Im Mittelalter ist die Periodisierung der Geschichte und ihre dreifache Verfassung unter Vater, Sohn und Hl. Geist durch Joachim von Fiore entscheidend. Das 13. Jahrhundert gilt als Zeit eschatologischer Hoffnungen und scharfer Auseinandersetzungen.

In der Zeit von Athanasius bis zum Ende der Antike verfestigt sich die Stellung der Offenbarung im Kanon (Athanasius), auch wenn der Osten weiterhin Bedenken hat. Daher lässt sich eine Vorrangstellung des Westens bei der Kommentierung (im Sinne einer spirituellen Lektüre) erkennen. Bei Augustinus wird das Tausendjährige Reich, das mit Jesus begonnen hat als Symbolzahl verstanden. Hieronymus legt eine antichiliastische Deutung vor. In der Liturgie wird die Offenbarung Bestandteil in der Leseordnung des Westens und in der Kunst (ein Zyklus bildlicher Darstellungen entsteht: die karolingische Trierer Apokalypse).

2. Die Offenbarung im Mittelalter

Im Mittelalter zeigen Kommentare hohes Traditionsbewusstsein. Die Rezeption von Offb 21–22 ist besonders bei Kirchenbauten zu erkennen. Auch die Reichs- und Antichristtraditionen werden weiterentwickelt und die ersten Endzeitberechnungen entstehen kurz vor 800 n. Chr. Im 13. Jahrhundert entstehen Übersetzungen der Offenbarung (Arabisch, Mittelhochdeutsch). Das Bildverständnis verändert sich, insofern die Auslegungen aktueller werden. Offb 12 wird mariologisch gedeutet, die Verehrung Michaels entsteht. Entscheidend ist die Periodisierung der Geschichte und ihre dreifache Verfassung unter Vater, Sohn und Hl. Geist durch Joachim von Fiore.

ANTIOCHENISCHE SCHULE

Gründung der antiochenischen Schule in drei Phasen:
- Paul von Samosata (3. Jahrhundert)
- Lukian von Antiochia als Begründer der antiochenischen Methode (†312)
- Diodor von Tarsus (†ca. 394): Nestorianismus

Johannes Chrysostomus (Konstantinopel) (347–407)

Theodor von Mopsuestia (†428)

Theodoret (393–460)

Exegetische Richtung: Literalsinn – Katenen

Theodor von Mopsuestia (†428)

Theodoret (393–460)

Exegetische Richtung: **Literalsinn – Katenen**

Das 13. Jahrhundert gilt als Zeit eschatologischer Hoffnungen und scharfer Auseinandersetzungen; 1260 Tage werden auf Jahre umgerechnet. Wyclif identifiziert den Papst mit dem Antichrist und plädiert für die Abschaffung des Papsttums.

Exkurs: Joachim von Fiore

Joachim von Fiore (1130–1202) lebte in Kalabrien; er war prägend als Abt des Zisterzienserklosters in Corazzo. Mit Erlaubnis von Papst Clemens III. widmete er sich hermeneutischen Studien zur Offenbarung. Seine Deutung der Offenbarung ist welt- und kirchengeschichtlich, er vertritt einen geschichtstheologischen Ansatz (allegorische Exegese) in seiner *Expositio in Apocalypsim*. Die Offenbarung ist eine Prophetie der Korrelationen zwischen Welt- und Kirchengeschichte; das Weltenende wird berechnet (mit Verschiebung des Endtermins). Die Zeitgeschichte wird in drei Epochen untergliedert: in die Zeit des Vaters (= AT), die Zeit des Sohnes (= NT) und die Zeit des Heiligen Geistes (Zukunft; Offb 21). Die Ankunft des Antichristen wird vor der dritten Epoche terminiert. Diese Drei-Zeiten-Lehre legt Fokus auf die eschatologische Epoche (= Drittes Reich) und lässt sich als eine Kategorie des Chiliasmus verstehen.

3. Die Offenbarung in der Reformationszeit

Die Reformationszeit ist eine spannende Zeit für die Auslegung der Offenbarung (Hussiten, Erasmus, Martin Luther, Täuferbewegung). In ihr wird die altkirchliche Kritik an der Offenbarung erneuert. Bei den Hussiten kommt es zu Radikalisierungen und chiliastischen Hoffnungen. Der Humanismus führt zur Bibelkritik von Erasmus. Martin Luther achtet die Offenbarung gering (sie ist weder apostolisch noch prophetisch). Die kanonische Anerkennung erfolgt sowohl durch katholische als auch reformatorische Kreise. Gleichzeitig ist aber eine Reduzierung der liturgischen Rezeption (Leseordnung) zu erkennen. Bibelillustrationen entstehen ebenso wie volkstümliche Rezeptionen in der Reformationszeit mit zeit- und endgeschichtlichen Interpretationen, Aktualisierungen und sozialrevolutionären Umsetzungen (Täuferbewegung in Münster). Die römische Theologie bleibt rationaler und übergeschichtlicher im Umgang mit der Offenbarung.

Bei den Hussiten kommt es zu Radikalisierungen und chiliastischen Hoffnungen. Der Humanismus führt zur Bibelkritik von Erasmus. Martin Luther achtet die Offenbarung gering (sie ist weder apostolisch noch prophetisch).

Exkurs: Tausendjähriges Reich in Münster

Jan Bockelson alias Jan van Leyden alias Johann I. (1509–1536) gilt als Herrscher des Tausendjährigen Reiches in Münster; es wird durch König Johann I. proklamiert. Ein Rat der Zwölf wird installiert, der die zwölf Stämme Israels repräsentiert. Der Dekalog wird als Grundgesetz der theokratischen Herrschaft verstanden. Praktiziert wird Gütergemeinschaft aller Menschen beim Anbruch des Tausendjährigen Reiches. Dass dies unmittelbar bevorstand, schienen die Truppen des Bischofs zu beweisen, die als Vorboten der Apokalypse gedeutet wurden.

Wahrend die historisch-kritische Methode die menschlichen Aspekte der Bibel überbetont, geht der Fundamentalismus in die gegenteilige Richtung und überbetont die göttlichen Aspekte der Bibel.

4. Die Offenbarung in der Gegenwart

Bei den zeitgenössischen Deutungen lassen sich neben einem fundamentalistischen Umgang v. a. die Ideologisierung des Tausendjährigen Reiches im Nationalsozialismus anführen, die klar als Missbrauch des Textes verstanden werden können. In eine andere Richtung gehen politisch-befreiungstheologische Deutungen (anti-Apartheid), die im Text Anhaltspunkte für den Kampf gegen diskriminierende und rassistische Verhaltensmuster in der Gesellschaft finden. Um die Jahrtausendwende(n) lässt sich jeweils ein „Boom" der Offenbarung feststellen, der von Berechnungen der Endzeit geprägt ist. Schließlich lassen sich Ansätze erkennen, die Offenbarung als Deutungskategorie für die Katastrophen unserer Zeit (Klimakrise, Kriege) zu verstehen.

Zusammenfassung: Eisegese – Fundamentalismus

Während die historisch-kritische Methode die menschlichen Aspekte der Bibel überbetont, geht der Fundamentalismus in die gegenteilige Richtung und überbetont die göttlichen Aspekte der Bibel. Fundamentalismus ist ein Begriff, der erstmals 1895 bei einem Bibelkongress in Niagara/NY benutzt wurde. Er geht von der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift als Prämisse (Diktat des Hl. Geistes) aus und lehnt methodisch reflektierte, wissenschaftliche Interpretationen tendenziell ab. Es kommt in der Folge zu einer wortwörtlichen Lektüre der Bibel, die die Sprachgestalt des Textes ignoriert. Unter dem Anschein einer geschichtlichen Lektüre der Bibel wird der historische Kontext des Textes ignoriert. Erzählungen werden mit den sie deutenden Ereignissen gleichgesetzt, so dass es nicht zu einem echten Dialog mit Kultur und Glaube kommt. Häufig werden Bibel und Tradition getrennt und einfache Antworten auf komplexe Fragen gegeben.

Wissenschaftliche Exegese fragt stets: Wer interpretiert was und wie? Sie ist daher *autorzentriert*, *textzentriert*, und/oder *leserzentriert*. Der gängigste hermeneutische Ansatz ist der von Hans-Georg Gadamer, der die Bibel als dialektischen Vorgang und das Verständnis eines Textes als erweitertes Selbstverständnis versteht. ■

Zunehmende Verfinsterung – mit Silberstreifen

Apokalyptische Visionen im Film

von Reinhold Zwick

Woraus inspirieren sich die populären Endzeit-Filme? Woher nehmen sie ihre Bildideen und Geschichten? Bedenkt man, dass die Bibel das mit Abstand am meisten verfilmte Buch der Welt ist, und auch in Form von Anspielungen, Zitaten oder Anleihen bei Motiven und Handlungsmustern den beliebtesten Prätext im Rahmen intertextueller Verbindungen abgibt, dann fällt auf, dass ausgerechnet das bildgewaltigste Buch der Bibel, die Offenbarung des Johannes, immer noch auf eine eigentliche Verfilmung wartet. Der einzige Film, der in diese Richtung ausgegriffen hat, ist der letzte Teil des großen Fernseh-Projekts *Die Bibel*, mit dem lakonischen Titel *Die Apokalypse* (US/IT/DE 2002; Regie: Raffaele Mertes). Diese Apokalypse fürs Pantoffelkino setzt allerdings faktisch nur einige wenige Szenen dieses Buches visuell um, vorab Teile der „Thronsaal"-Vision und die der „apokalyptischen Reiter", und versucht sich stattdessen in der Hauptsache an einer Vita des Johannes auf Patmos. Obgleich also eine dezidierte Filmbearbeitung der Johannesoffenbarung bislang fehlt, steht dieses Buch doch ganz vorne im Reigen der biblischen Bücher, die das Kino seit seinen Anfängen inspiriert haben: als Leihgeber für Motive, Symbolisierungen oder Handlungsmuster. Dabei ist freilich immer zu fragen, mit welchem Gestus oder in welchem Modus die biblische Apokalyptik in Filmen rezipiert wird. Ausgehend von zwei Grenzpositionen des Genres und einem Motivüberblick werden nachfolgend zwei Filme exemplarisch näher diskutiert, bevor ein letzter Part die Überlegungen bündelt und grundlegende Tendenzen des apokalyptischen Kinos skizziert.[1]

Prof. em. Dr. Reinhold Zwick,
Professor für Katholische Theologie und ihre Didaktik: Schwerpunkt Biblische Theologie an der Universität Münster

1 Sämtliche Abbildungen in diesem Beitrag sind von mir gefertigte Screenshots aus den jeweils zugehörigen DVDs.

Vertiefung des Themas von Seite 22–32

Die Johannesapokalypse

Zwei Grenzpositionen im Spektrum des apokalyptischen Films

Das ultimative Ende

Im Kino ist in der jüngeren Vergangenheit die Welt schon einige Male untergegangen, und zwar vollständig und endgültig, ohne dass ein heiliger Rest von tatkräftigen Menschen überlebt hätte, die einen Neuanfang nach der Katastrophe hätten ins Werk setzen können.

Besonders das Filmjahr 2011 sticht hier heraus – mit gleich drei einschlägigen Filmen namhafter Regisseure des ‚Arthouse'-Kinos. Da war Lars von Trier mit *Melancholia* (DK/CH/FR/DE 2011): eigentlich ein typisch Triersches Kammerspiel um Obsessionen und Beziehungsabgründe, das aber massiv aufgeladen wird mit der Bedrohung durch den Stern „Melancholia", der auf einen schleifenförmigen Kollisionskurs mit der Erde geraten ist und diese am Ende einfach verschluckt. Erst wollen sich die Menschen mit der (falschen) Prognose trösten, dass der Stern wohl an der Erde vorbeiziehen werde, und sie bewundern sogar den neuen zweiten Mond am Himmel (Abb. 1).

Als „Melancholia" dann aber final doch auf die Erde zurast, hilft das symbolische Zeltgestänge, unter das sich drei der Protagonisten setzen, natürlich zu nichts als zu einem Moment der inneren Sammlung vor dem Tod der Erde.

Im selben Jahr wie Trier legte auch der US-amerikanische Regisseur Abel Ferrara mit *4:44 – Last Day on Earth* (US/CH/FR 2011) seine Version des Weltuntergangs vor, die in Deutschland allerdings nur auf DVD/BR veröffentlicht wurde. Der Titel des in unserer Gegenwart angesiedelten Films bezieht sich auf die Uhrzeit, zu der bei Ferrara die Welt endgültig unbewohnbar wird und absolut alles Leben erlischt, weil zu der angezeigten nächtlichen Stunde die Ozonschicht komplett verschwindet. Das im Film von der

Abb. 1: *Melancholia* – Die zwei Monde

Abb. 2: *Das Turiner Pferd* – Die Öllampe erlischt für immer

Wissenschaft in seltener Einmütigkeit angesagte Ende tritt tatsächlich ein: ein deutlicher Hinweis auf einschlägige Prognosen zum Klimawandel.

Das dritte, filmkünstlerisch interessanteste Beispiel für diese cineastischen ‚Endspiele' ist *Das Turiner Pferd* (HU/DE/FR/CH 2011), gedreht unter der Regie des ungarischen Kino-Apokalyptikers Béla Tarr. Sein Film ist der ästhetisch radikalste, theologisch interessanteste und zugleich verstörendste unter den drei genannten Filmen. Tarr hat schon immer die Grenzregionen der Filmdramaturgie und Visualität erkundet, was bei ihm bedeutet, dass er die Erzählgeschwindigkeit maximal verlangsamt, um so die lange ausgehaltenen, bisweilen statischen Einstellungen mit Dichte und Tiefe aufzuladen.[2] Für die 146 Filmminuten des *Turiner Pferdes* braucht Tarr ganze 28 Einstellungen – extrem langsame, ausgezirkelte Tableaus, in denen wenig bis fast gar nichts passiert. Diese 28 Einstellungen, gerade so viele wie eine Actionszene im Hollywoodkino in wenigen Sekunden durchjagt, verteilen sich nach Ausweis von Zwischentiteln auf sechs Tage. Diese sechs Tage lassen die sechs Tage des biblischen Schöpfungshandelns in Gen 1,1–2,4a rückwärts ablaufen. Immer mehr erlischt das Leben, die Natur, die Kommunikation zwischen einem alten Kutscher und seiner verhärmten Tochter, die irgendwo in einer Wind durchstobenen Einöde hausen, zusammen mit ihrem Pferd, das erst die Arbeit, dann jede Nahrung und jeden Trank verweigert.

Wie ein Insert zu Beginn erzählt, soll das Tier – natürlich parabelhaft – jenes Pferd vorstellen, das Friedrich Nietzsche am 3. Januar 1889 auf den Straßen von Turin umarmt hatte, als ein Kutscher auf es eingeprügelt hatte. Diese Umarmung war der Beginn von Nietzsches geistiger Umnachtung, die ihn dann die letzten zehn Jahre bis zu seinem Tod gefangen hielt.

Zu Beginn des Films kehrt die Kutsche zurück aus der Stadt, dann kommt alles immer mehr zum Stillstand. Am Ende, am kürzeren sechsten Tag erlischt zuerst das Licht in der eigentlich gut gefüllten Öllampe und diese ist nicht wieder in Gang zu bringen (Abb. 2).

Dann erlischt auch die Glut im Herd, das letzte Licht, mit dessen Erschaffung Gott einst sein Schöpfungswerk begonnen hatte. Und es herrscht am Ende des Films wieder tiefste Finsternis auf der Erde; alles ist auf den Anfangspunkt zurückgefallen. Es zeigt sich kein Funke eines Silberstreifs, es ist alles endgültig zu Ende. Trotz seiner biblisch inspirierten Erzählbewegung bricht Tarr zugleich mit der biblischen Apokalyptik. Denn für sie ist der Zweiklang von Untergang und Neuwerdung nach der Katastrophe konstitutiv, dass also, pointiert gesagt, auf Armageddon das Himmlische Jerusalem folgt und ewig bleiben wird.

Die drei skizzierten Endspiele verbindet so auf radikale Weise nicht allein das Moment des vollständigen Abbruchs der Geschichte des Menschen, sondern auch der Gedanke des absoluten Endes unseres Planeten.

Damit sind die konzentrierten, auf weite Strecken kammerspielartigen Arbeiten von Tarr, Ferrara und von Trier allerdings Ausnahme-Erscheinungen. Denn bei den narrativen Reflexionen auf das mögliche Ende dieser Welt dominieren im Kino die großformatigen, mit Special Effects gesättigten Visionen, wie etwa die immer apokalyptisch getönten Superhelden-Filme. Rein quantitativ sind es aber gar nicht so viele Filme, die nach dem Ende der Welt Ausschau halten. Nach der Jahrtausendwende hat ihre Frequenz etwas nachgelassen, um aktuell aber wieder anzusteigen, mit neuen thematischen Akzenten, etwa dem Fokus auf Untergangsszenarien im Horizont des Ökozids und des rasanten Vordringens der künstlichen Intelligenz. Die mit der KI verbundenen dystopischen bis ‚apokalyptischen' Visionen entfaltet etwa – um nur ein aktuelles Beispiel zu nennen – der Film *The Beast* (FR 2023, Regie: Bertrand Bonello): Die Ausgangssituation der im Jahr 2044 angesiedelten Geschichte ist die bereits erfolgte Machtübernahme der KI, die die meisten Menschen „als nutzlos aussortiert hat" und von den noch lebenden verlangt, dass sie ihre „DNA reinigen" lassen.[3] Im Zeichen der multiplen globalen Krisenlagen jeder Couleur hatte sich nach der Jahrtausendwende im Kino für eine Weile eine eskapistische Tendenz verstärkt: die Sehnsucht, dort Zerstreuung, Ablenkung und ‚etwas zum Lachen' anzubieten, statt Tristesse zu verbreiten. Aber schon bei ihrer Berichterstattung von den Filmfestspielen von Cannes im Jahre 2010 stöhnte eine Kritikerin darüber, dass ihr „der Wettbewerb langsam aufs Gemüt schlag(e) mit der Weltuntergangsstimmung, die er verbreitet."[4] Gewissermaßen die Spitze dieses Eisbergs an Untergangsstimmungen sind dann die dezidiert apokalyptischen Dramen. Bezeichnenderweise wurden aber einige von ihnen

2 Sein diesbezüglich extremster Film, der wie alle seine Arbeiten stark apokalyptische Züge hat, ist *Satanstango* (HU/DE/CH 1993) mit einer Spieldauer von 450 Minuten. Vgl. dazu: Reinhold Zwick, *Die Stunde der falschen Propheten. Béla Tarrs apokalyptischer Film „Satanstango"*, in: *Orientierung* 58 (1994) 79–84; jetzt auch in: Ders., *Im Sichtbaren das Unsichtbare. Beiträge zu Filmästhetik und Theologie*, Münster 2020, 209–225.

3 Susan Vahabzadeh, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 10.10.2024.

4 Susan Vahabzadeh, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 14.5.2010.

zu Kino-Megaerfolgen sondergleichen: James Camerons *Avatar* (US 2009) brachte es weltweit auf ein Einspielergebnis von ca. 3 Milliarden Dollar und hatte allein in Deutschland bei seiner ersten Kinoauswertung knapp 11 Mio. Zuschauer. Das ebenfalls überaus erfolgreiche Sintflut-Epos *2012* (US 2009) von Roland Emmerich wirkt mit einem Einspielergebnis von 770 Mio. Dollar vergleichsweise fast schon abgeschlagen, obwohl es allein in Deutschland stattliche 3,3 Mio. Zuschauer hatte. Für die aufwändigen Maginationen des Endes und eines möglichen ‚Danach' greift Hollywood tief in die Tasche, doch der Erfolg bestätigt das ökonomische Kalkül. Aus den Ängsten vor dem Ende der Welt lässt sich einiges Kapital schlagen. So kam es nicht überraschend, dass das *Wallstreet-Journal* einmal eine Titelstory zum Thema „How to make money with the end of the world" herausbrachte.

Sehnsucht nach dem Ende

Eine Ferienakademie des Cusanuswerks zum Themenfeld der Apokalyptik stand seinerzeit (2003) unter dem durchaus überraschenden Titel *Hoffnung auf den Abbruch der Geschichte*. Eine solche „Hoffnung" klingt uns nur aus sehr wenigen der Filme entgegen, die sich von der biblischen Apokalyptik haben inspirieren lassen. Kein Wunder! Die Filme, die wir zu sehen bekommen, sind weithin ein Produkt der westlichen Industrienationen. Sie kommen aus der Sphäre der ökonomischen Macht und die Mächtigen waren noch nie Propagandisten apokalyptischer Ab- und Umbrüche, es sei denn, diese wären ihrerseits wieder so gebändigt, dass sie kommerziell attraktiv sind.

Eine der seltenen Ausnahmen, dass im Kino authentisch eine „Hoffnung auf den Abbruch der Geschichte" artikuliert wird, findet sich im brasilianischen Film *Central Station* (BR/FR 1997) von Walter Salles. Und zwar in einer Sequenz, die einen nächtlichen Pilgerzug im brasilianischen Sertão, dem Armenhaus des Landes, zeigt. Es sind keine inszenierten, sondern dokumentarische Bilder[5], die Salles eher zufällig am Rande der Dreharbeiten einfangen konnte, und die er dann in den Film integrierte. Aus diesem bewegenden Pilger-Zug schallt es einmal: „Setz' sie in Brand, oh Herr, diese Nacht! Deine Erde, oh Herr!" – In Rufen wie diesem äußert sich tatsächlich eine tiefe Apokalypse-Sehnsucht. Es ist in diesem Fall die Sehnsucht der Ärmsten der Armen im Nordosten Brasiliens. Die Dringlichkeit ihres Rufens nimmt das Drängen des „Maránatha!", des „Herr, komm!" der frühchristlichen Hoffnung[6] auf. Es hat allerdings nicht den Anschein, dass die apokalyptische Rede hier noch eine Kraftquelle aktiven verändernden Handelns ist, wie es die befreiungstheologische Exegese der Johannesoffenbarung verficht. Als einzige Hoffnung scheint den Armen und Elenden hier das von Gott herbeigeführte tatsächliche Ende dieser Welt, ein Abbruch dieser Geschichte zu bleiben.[7]

Eine ähnliche, aber kämpferisch gewendete Grundstimmung durchgreift den ebenfalls brasilianischen, hierzulande leider fast unbekannten Film *O Sertão das Memórias* (BR 1996) von José Araújo, der mit expliziten Motiven aus der Johannesoffenbarung aktuelle Gesellschafts- und Politikkritik im Zeichen der Option für die Armen betreibt.

Nur die allerwenigsten unter den zahllosen Filmen, die man in der Filmpublizistik mit dem Signet „apokalyptisch" versehen hat, führen in die Wirklichkeit der Bedrängten am Rande der Gesellschaft, zu jenen, die für sich keine Zukunft mehr sehen und deshalb einander trösten: „Solltest du von der Apokalypse hören, hab' keine Angst! Für uns ist das Ende der Welt die einzige Rettung". So spricht die Erzählerstimme aus dem Off in dem halb-dokumentarischen Film *Ladoni – Offene Hände* (MD 193), in dem der damals noch sehr junge Regisseur Artur Aristakisjan die Zuschauer ins Bettlermilieu seiner moldauischen Heimat führt. Gerade aus dem Bewusstsein des nahen, für sie als rettend empfundenen Endes gewinnen die Menschen, die dieser Film eindringlich porträtiert, ihre Würde: „Offenbar", so nochmals die Erzählerstimme, „ist die Zeit, die den Menschen zugedacht war, abgelaufen. […] Himmel und Erde sterben, um das 'System' zu verlassen" – „System" als Chiffre für die real-existierende Gesellschaft.

> Die mit der KI verbundenen dystopischen bis ‚apokalyptischen' Visionen entfaltet der Film *The Beast*: Die Ausgangssituation ist die bereits erfolgte Machtübernahme der KI, die die meisten Menschen „als nutzlos aussortiert hat" und von den noch lebenden verlangt, dass sie ihre „DNA reinigen" lassen.

Mit dieser Haltung rückt der Erzähler von *Ladoni* neben die Landarbeiter in *Central Station* und *O Sertão das Memorias*. Der in ihnen variierten, aus tiefer Verzweiflung gespeisten Hoffnung auf das Ende diametral entgegengesetzt sind all die ungenierten Kommerzialisierungen der Endzeit, die im Kino nahezu die Alleinherrschaft besitzen. Ihren sinnfälligen Ausdruck fand die allfällige Vermarktung der Apokalyptik einmal in der Werbung für die Video-Edition des Films *Armageddon – Das Jüngste Gericht* (US 1998), der von der in letzter Sekunde durch einen Opfertod abgewendeten Zerstörung der Erde durch einen Riesenkometen erzählt. Der Slogan auf den großformatigen Werbe-Displays für das Kauf-Video lautete: „Haben Sie heute Abend schon etwas vor? – Wie wär's mit 144 Minuten Weltuntergang für nur DM 19,95!"

Die wichtigsten Sujets und Motive des Endzeit-Kinos

Die Vielfalt der Sujets und Motive des Endzeit-Kinos innerhalb des eben von seinen Rändern her umrissenen Spektrums

5 Vgl. Nick James, *Heartbreak and Miracles* [Interview mit Walter Salles], in: *Sight & Sound*, 9.Jg., Nr.3 (1999), 12–15, hier: 14f.

6 Vgl. 1 Kor 16,22; Offb 22,20b.

7 Ähnlich ist es in dem brasilianischen Film *Der Sertão der Erinnerung* (1996) von José Araújo, der im selben Milieu spielt. Eine der beiden Hauptfiguren, Araújos, ist eine sich selbst in atl. Konturen darstellende Prophetengestalt, die das Ende der Welt und mit ihr das Ende des „Drachens" – als Symbol für die Strukturen der Macht und Ausbeutung – ankündigt.

im Einzelnen vorzustellen, würde den hier gesetzten Rahmen sprengen. Deshalb hier nur eine knappe Übersicht:

- Atomkrieg und post-atomare Welt
- Ökozid – Mega-Naturkatastrophen – Neue Plagen (Viren …).
- Deformation des biologischen Lebens
- Kollaps der Technik
- Kollaps der Species Mensch vs. Triumph der Technik

- Präsentische Lesarten der Johannesoffenbarung
- Verschwörung finsterer Mächte
- Welteroberungs-Attacken von Außerirdischen
- „Konventioneller" Krieg als apokalyptisches Szenario
- Zerfall der politisch-gesellschaftlichen Ordnung
- Großstadt-Höllen
- Eskalation der Gewalt und des *homo homini lupus*
- Eskalation der Simulation
- Auflösung der menschlichen Identität
- Auflösung der humanen Sexualität

Die Reihenfolge in der Übersicht versucht, zumindest tendenziell eine gewisse Rangordnung hinsichtlich der quantitativen Verteilung anzuzeigen. Beginnend mit den häufigsten Sujets geht die Liste in absteigender Folge zu den weniger frequenten. Der Bogen der aufgefächerten Endzeit-Sujets spannt sich dabei auch von globalen bis zu individuellen und innerpsychischen Prozessen: vom menschengemachten katastrophischen Abbruch der Geschichte, wie er oft metonymisch in der Explosion im Atompilz angezeigt ist, bis hin zur Implosion privater Welten, etwa im Zusammenbruch von Familien,[8] Beziehungen oder – wie in David Lynchs meisterlichem *Lost Highway* (US 1996) – von Identitäten.

Der Begriff „apokalyptisch" ist in der Filmkritik und bei den Werbetextern der Filmverleihe zum Modewort verkommen und droht bei seiner derzeitigen inflationären Verwendung völlig leer zu werden.

In der Vielfalt dieses Spektrums und im ungeheuren Erfolg einzelner seiner Exponenten bestätigt das Kino einmal mehr seinen überragenden Rang als Indikator und Seismograf, aber auch als Mediator und Verstärker von Bewusstseinslagen. Wie nicht anders zu erwarten, zogen die ‚Endspiele' zur Jahrtausendwende hin in gesteigerter Frequenz über die Leinwände. Sie durchpulsen aber weiterhin als gut vernehmlicher, düsterer Basso continuo das Kino, etwas weniger häufig, aber mit einzelnen absoluten Spitzenerfolgen wie *Avatar* oder *2012* (beide: US 2009). – Deshalb muss man sich fragen: Weshalb setzen sich so viele Menschen den cineastischen Endzeitvisionen aus und sind bereit, dafür sehr viel Geld zu zahlen (für *Avatar* wurde z. B. in Münster pro Karte 15 Euro verlangt, wegen Überlänge und Leihgebühr für die Drei-D-Brille)? Und was bewegt die Produzenten, Hunderte von Millionen Dollar in derartige Filme zu investieren? Warum meinen sie, die Menschen würden sich für diese düsteren Spektakel interessieren? Welche Funktionen übernimmt das Endzeitkino? – Auf Fragen wie diese sollen am Ende unseres Parcours einige Antworten versucht werden.

8 Etwa in Thomas Vinterbergs *Das Fest* (DK 1998): Dieser Film wurde bereits Anfang 1999, kurz nach seinem Deutschlandstart, in die Filmreihe *Apokalypse im Film* des Hamburger Abaton-Kinos aufgenommen.

Zwischenbemerkung: Zur Begrifflichkeit

Bevor wir uns vor diesem Horizont ausgewählte Filme etwas näher ansehen, ist eine kurze Verständigung über die Begrifflichkeit angezeigt: Der Begriff „apokalyptisch" ist in der Filmkritik und bei den Werbetextern der Filmverleihe zum Modewort verkommen und droht bei seiner derzeitigen inflationären Verwendung völlig leer zu werden. Verschoben hat sich sein Sinn ohnehin schon massiv, steht „apokalyptisch" doch für die meisten Menschen mittlerweile fast nur noch für alle Arten von größer dimensionierten Untergängen, Zerstörungen und Auflösungsprozessen oder ist gar zum Ersatzwort für gesteigertes Grauen oder heillosen Schrecken geworden. Der für die jüdisch-christlich gespurte Tradition der Apokalyptik konstitutive Zweiklang von Untergang und Neuwerdung spielt bei diesem Wortgebrauch keine oder nur eine sehr untergeordnete Rolle mehr. Es handelt sich insofern um eine „negative Apokalyptik", wie sie Ulrich H. J. Körtner nennt, die freilich ihrerseits durchaus positive, kritische und widerständige Energien aktivieren kann. Ulrich Horstmann wiederum qualifiziert die allein auf den Untergang abgestellte Apokalyptik als „kupierte" Apokalyptik, da sie um das Neuwerden nach der Katastrophe beschnitten sei.

So viel sei aber schon jetzt gesagt: Ungeachtet, dass auf weite Strecken eine negative oder ‚kupierte' Apokalyptik zu regieren scheint, halten die meisten Filme am Ende doch noch ein Fenster offen, das zumindest einen Hoffnungsfunken am Glimmen hält, so klein und unscheinbar dieser auch sein mag.

Zwei ausgewählte Filme im Nahblick

Statt uns im Dschungel der Motive und Sujets zu verlieren, sollen im Folgenden exemplarisch zwei Produktionen in den Blick genommen werden. Für das im Mainstream-Kino besonders beliebte postatomare Szenario steht der Spielfilm *The Road* (US 2009, Regie: John Hillcoat) nach dem 2006 erschienenen gleichnamigen Erfolgs-Roman von Cormack McCarthy, für den dieser mit dem Pulitzer Preis für Literatur ausgezeichnet wurde. Bei allem Aufwand verliert sich *The Road* nicht in Special-Effects-Schlachten, sondern hat auf weite Strecken einen eher intimen Charakter und gibt auch theologischen Fragestellungen Raum. Damit macht Hillcoats Film einige Grundkoordinaten des Endzeitkinos transparent, die bei den meisten der sogenannten „Big Loud Action Movies" im Gewitter der Reizmaximierung untergehen. – Kontrastiv soll dann *The Road* als Beispiel für das avantgardistische Arthouse-Kino mit Derek Jarmans *The Garden* (GB/DE 1989) eine experimentelle, weit vom kommerziellen Film entfernte Auseinandersetzung mit der Apokalyptik gegenübergestellt werden, die ebenfalls, aber noch deutli-

cher und umfänglicher als *The Road* von biblischen Traditionen inspiriert ist.

Mainstream-Kino: *The Road*

The Road startete in Deutschland erst im Oktober 2010, mit einjähriger Verspätung gegenüber den USA und den meisten anderen europäischen Ländern. Der Film erreicht zwar nicht die Intensität der Romanvorlage McCarthys, die die Wochenzeitschrift *Focus* seinerzeit gerühmt hatte als „ein außergewöhnlich berührendes, zutiefst aufwühlendes Werk – erhaben, majestätisch, von biblischer Wucht."[9] Gleichwohl kann Hillcoats Bearbeitung mit bemerkenswerten Darstellerleistungen und bisweilen grandiosen Bildern aufwarten, nur dass diese im Vergleich zu der von McCarthy geschilderten Düsternis auf weite Strecken fast noch zu schön sind.

Buch und Film sind deshalb so bedrängend, weil das Umkippen der Welt in einen postapokalyptischen Zustand ganz dicht an unsere Gegenwart verlegt ist, zeigen doch die Rückblenden in die Zeit vor der Katastrophe eines offensichtlich globalen Atomkriegs Bilder aus unseren Tagen – nach der Devise: „It could have happened today". In einer verfinsterten, abgestorbenen und in jeder Hinsicht verseuchten Welt, die scheinbar von allen Tieren und fast allen Menschen entvölkert ist, will sich ein Mann mit seinem Sohn weiter nach Süden, zum Meer hin durchschlagen, weil er sich dort mehr Überlebenschancen erhofft (Abb. 3).

Die Tage, Wochen und Monate ihres langen Marsches sind bestimmt von der ständigen, quälenden Suche nach Nahrung und Wasser, die nur noch in Form von Konserven oder abgepackten Getränken verfügbar sind. Andere Überlebende haben diese Suche schon längst aufgegeben und sich ganz auf Menschenjagd und Kannibalismus verlegt. Und auch unsere beiden Wanderer entrinnen solchen entmenschlichten Jägern wiederholt erst in letzter Sekunde. Der Vater ist schwer krank, spuckt Blut und verfällt zusehends, während der etwa zehnjährige Sohn im Gegenzug allmählich reift, auch was sein eigenes sittliches Urteil angeht. Die moralische Komplexität des Lebens hat sich freilich radikal vereinfacht: Es gibt nur noch zwei Lager, fast ohne Zwischenstufen: die Anständigen und die Entmenschlichten. Der Vater, dem es allein noch um das Überleben des Sohnes zu tun ist, erzählt diesem gerne „alte Geschichten von Mut und Gerechtigkeit" und erklärt ihm immer wieder, dass sie beide zu den „Good Guys" gehören und er, sein Sohn, das „innere Feuer", die Flamme des Guten, wenn man so will: das Feuer des Heiligen Geistes, in sich bewahren und weitertragen müsse.

In der radikal verfinsterten Welt, in die uns der Film führt, ist die Erinnerung an Gott und die Bibel nicht gänzlich erloschen: Einmal empfängt die Wanderer am Eingang einer verlassenen Ortschaft eine Tafel, auf der mit blutroter Farbe geschrieben steht: „Jeremia 19,6 ‚Behold the Valley of Slaughter'", so als wäre jetzt diese grausige Prophezeiung in Erfüllung gegangen. Ein anderes Mal nächtigen die beiden Wanderer in einer Kirchenruine. Die noch erhaltenen Fresken im Chor wirken wie stumme Mahnungen an ein Erbe, dessen Vergessen in die Katastrophe geführt hat: Da ist ein Bild mit einem Christkönig, der einem Soldaten die eucharistischen Gaben anbietet und ihn so auf den Weg des Friedens und der Liebe einlädt; und da ist ein anderes Bild mit Moses und Aaron, mit den Gesetzestafeln und der Bundeslade, alle an einen Gott erinnernd, der aus dem Sklavenhaus befreit und mit seinem Volk durch die Wüste zieht.

Abb. 3: *The Road* – Die postapokalyptische Welt

Dass sein Sohn den atomaren Weltenbrand überlebt hat, ist für den Vater wie ein lebendes Zeichen der Zugewandtheit Gottes. Einmal sagt der Vater zu sich: „Wenn er [der Sohn, R.Z.] nicht das Wort Gottes ist, dann hat Gott niemals gesprochen." In dieser dunklen Welt gewinnt das Kind nachgerade messianische Züge bzw. die Konturen des klassischen ‚göttlichen Kindes', das alle Zukunfts- und Erlösungshoffnungen auf sich versammelt. Als Vater und Sohn einmal einem alten, fast blinden Mann begegnen und mit ihm die Nacht verbringen, hält dieser Alte den Jungen für einen Engel, worauf der Vater erwidert: „Er ist ein Engel". Doch der Alte geht dann sogar noch weiter und meint: „Für mich ist er Gott."

In dem Nachtgespräch der Drei kommt dann die Rede nochmals auf Gott, und voller Skepsis erklärt der Alte: „Wenn dort oben ein Gott wäre, dann hätte er uns jetzt den Rücken zugekehrt. Wer auch immer die Menschlichkeit geschaffen hat, er wird hier keine Menschlichkeit mehr finden." Die Erzählung jedoch bricht diesem Pessimismus am Ende die Spitze, so vieles ihn zuvor auch als berechtigt hat erscheinen lassen. Indem Vater und Sohn dem Alten – und später auch einem anderen, der in der Not zum Dieb geworden ist – eine Dose ihrer so kostbaren Nahrungsreserven überlassen und ihn zum Nachtmahl einladen, demonstrieren sie, dass es eben doch noch Menschlichkeit gibt. Und sie beweisen dies auch einander täglich in ihrer Sorge füreinander.

Hierin deutet sich an, dass *The Road* doch nicht so dunkel endet, wie er begonnen hat, und dass die Rede eines Kritikers von der „nihilistischen Ausweglosigkeit"[10] des Films, wie man es so ähnlich häufig lesen konnte, den markanten Silberstreifen am Horizont übersieht: Denn zum

9 Rainer Schmitz, *Was am Ende bleibt. Der amerikanische Romancier Cormac McCarthy erzählt in „Die Straße" von den letzten Dingen*, in: *Focus Online*, 26. März 2007.

10 So F. Everschor in einem Seitenblick auf *The Road* in seiner Filmkritik zu *The Book of Eli*, in: *Filmdienst* 4/2010.

Abb. 4: *The Road* – Vater und Sohn auf dem Weg ans Meer

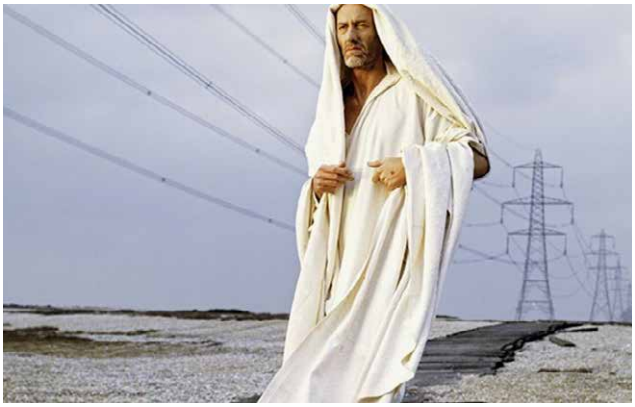


Abb. 5: *The Garden* – Der apokalyptische Christus

Ende hin findet der Sohn völlig unerwartet erst einen lebenden Käfer – es sind also doch nicht alle Tiere ausgestorben – und wenig später flattert sogar ein Vogel auf, als wären die beiden nun tatsächlich in einer Zone weniger beschädigten Lebens angekommen (Abb. 4).

Nach dem Tod seines Vaters stößt der Sohn auf eine junge Familie mit zwei halbwüchsigen Kindern mit ‚reinen' Gesichtern und einem süßen Hund, die ihnen schon lange heimlich gefolgt war. Dass ihn diese starke Familie, die sicher auch schon vieles überstanden hat, aufnimmt, ist für den Sohn und für den Zuschauer wir ein Versprechen, dass Zukunft möglich und offen ist. Die Frau, die sich, wie sie sagt, solche Sorgen um den Jungen gemacht hatte, meint nun, zum Jungen gewandt: „Jetzt brauchen wir uns um nichts mehr zu sorgen. Ist das o.k.?" Und die verwunderte Bestätigung „o.k." seitens des glücklichen und verwunderten Jungen ist das letzte Wort vor dem Abspann. Markanter könnte die Hoffnungsspur kaum gezogen werden, ohne dass alles gleich wieder ins Kitschige umkippt.

The Garden: die Johannesoffenbarung im avantgardistischen Arthouse-Film

Das zweite Beispiel, Derek Jarmans *The Garden* (GB/DE 1989) ist schon ästhetisch völlig anders geartet als *The Road* und macht deutlich, welches Potential in einer entfesselten, experimentellen Bildsprache und in unkonventionellen Montagen von Bild und Ton liegen kann. Verantwortlich für ihn zeichnet der britische Maler, Bühnenbildner und Filmemacher Derek Jarman (1942–1994). Obwohl seit der Entstehung von *The Garden* mittlerweile gut dreißig Jahre vergangen sind, ist er nicht gealtert. Immer noch lässt *The Garden* in besonderer Intensität die spezifische Kraft des Filmmediums spüren und bewegt sich in einem weiten künstlerischen Fächer zwischen Malerei und Videoinstallation. Der auf DVD und Streaming-Plattformen verfügbare Film ist der Höhepunkt – und zugleich auch Endpunkt – der apokalyptischen Imagination, die sich als tiefe Spur durch Derek Jarmans Œuvre zieht: nicht nur durch seine Filme, sondern auch durch seine Gemälde und Texte.[11] Im Hintergrund von Jarmans Endzeit-Bewusstsein stehen zum einen die ökologische Krise, das Leben im Schatten des atomaren Vernichtungspotentials und – im England der 1980er Jahre – die allgemeine Depression der Thatcher-Zeit. Ebenso wichtig wurde für Jarman seine intensive Auseinandersetzung mit Visionären wie dem Dichter William Blake, mit dem Magier John Dee, und nicht zuletzt mit Johannes auf Patmos. Die Johannesoffenbarung faszinierte Jarman so sehr, dass er lange Jahre das Vorhaben verfolgt hatte, sie in einem eigenen Filmprojekt umfänglicher zu bearbeiten. Trotz etlicher Anläufe musste er dieses Projekt mit dem Arbeitstitel *Neutron* schließlich aufgrund von Budgetproblemen aufgeben. Immerhin liegt aber eine publizierte Drehbuchversion von *Neutron* vor.[12]

Der große Einfluss der Offenbarung des Johannes auf Jarman wird ahnbar, wenn er 1983 in seinem Tagebuch notiert: „Die Apokalypse hat sich erfüllt. Es macht heute wenig Unterschied, ob das Ende vier Minuten oder vier Jahrzehnte verzögert ist: die Mittel dazu sind da, wir leben täglich mit dieser Realität und alle unsere Handlungen sind davon überschattet. Und was ist das richtige Verhalten für einen Künstler, der mit dieser Ungeheuerlichkeit lebt – wir sollten hingehen und den Drachen schlachten."[13]

Obgleich ihm die Gegenwart als Endzeit erscheint, will Jarman das tatsächliche Ende nicht einfach fatalistisch abwarten. Vielmehr wird ihm der Endzeit-Druck zum Handlungsimpuls, dem „Drachen" Widerstand zu leisten. Dieser „Drache" wird in der Johannesoffenbarung beschrieben „als die alte Schlange, die Teufel oder Satan heißt und die ganze Welt verführt." (Offb 12,9)

Im Hintergrund von Jarmans Endzeit-Bewusstsein stehen zum einen die ökologische Krise, das Leben im Schatten des atomaren Vernichtungspotentials und – im England der 1980er Jahre – die allgemeine Depression der Thatcher-Zeit.

11 Dazu eingehend: Reinhold Zwick, „*The apocalypse is fulfilled*". *Figurationen des Endzeitlichen im Werk Derek Jarmans*, in: Josef Müller/Reinhold Zwick (Hg.), *Apokalyptische Visionen. Film und Theologie im Gespräch* (Dokumentationen, 22), Schwerte: Katholische Akademie, 1999, 131–150.

12 Enthalten im Sammelband *Derek Jarman, Up in the Air. Collected Film Scripts*, London 1996 (*Neutron*: 145–182).

13 Derek Jarman, *Dancing Ledge*, hg. von Shaun Allen, London 1991, 232 (Herv. R.Z.).

Abb. 6: *The Garden* – Apokalyptische Szenerie mit Atomanlage Dungeness

Das erste Verführt-Werden durch die Schlange im Paradies wird Jarman später im Prolog von *The Garden* gestalten. Und der sich daraus entrollende, ins *Jenseits von Eden* führende Film wird unter anderem auch ein solcher Akt des Widerstands sein, wie ihn Jarman dem Künstler aufgegeben sieht. Zu diesem Widerstand gehören auch die hoffnungsvollen, lichten Momente, die er wie in allen seinen Filmen auch in *The Garden* wiederholt gegen das Dunkel setzt. Jarmans filmkünstlerischer Beitrag zu dieser Widerständigkeit besteht aber zuvorderst im Bemühen um eine Ent-Automatisierung der Wahrnehmung, die den Blick frei macht für die apokalyptische Kontur bereits der Gegenwart. In *The Garden* kulminiert die für Jarman typische Ästhetik der Unterbrechung – die Auflösung der narrativen Strukturen und die Störung von Sehgewohnheiten durch eine experimentelle Bildgestaltung und oftmals rein assoziative Montage.

Als besonders qualifizierendes Moment, das Jarmans endzeitliche Motivwelt ausdrücklich in der religiös-kulturellen Tradition des Christentums verortet, kommt in *The Garden* die Christusfigur hinzu – und das gleich in verschiedenen Facetten.

In seiner apokalyptischen Gestalt ist Christus dabei von Jarman nicht etwa eingesetzt als Siegel brechender Initiator endzeitlicher Schrecken. Als hoch aufragender alter Mann mit zerfurchtem Gesicht, der müde durch Industrielandschaften wandert und voll Schrecken und Schmerz auf die vom Menschen zerstörte Schöpfung blickt, ist dieser Christus vielmehr eine Art Index-Figur für die apokalyptische Qualität heutiger Lebenswirklichkeit. Durch seine Präsenz wird die Gegenwart als Zeit der Entscheidung bestimmt und wird angezeigt, dass jeder Mensch hier und heute in „seiner eigenen, schon eschatologischen Daseinssituation“[14] lebt, wie es einmal Karl Rahner formuliert hat (Abb. 5).

In dieser Hinsicht erinnert *The Garden* an Federico Fellinis unterschwellig ausgesprochen apokalyptischen Film *La Dolce Vita* (IT 1959). In dessen berühmter Eröffnungs-Sequenz lässt Fellini Christus symbolisch wiederkommen: in Gestalt einer Pantokrator-Statue, die ein Hubschrauber über die Dächer Roms trägt. Und diese Wiederkunft ist dann gleichsam der Notenschlüssel für die Partitur des nachfolgenden Films, der bezeichnenderweise ursprünglich den Titel *Babylon, 2000 n.Chr.* tragen sollte, in Erinnerung an die „Große Hure Babylon“ von Offb 17,1–18.

Wie frühere seiner Filme ist auch *The Garden* ein Dokument von Jarmans kompromissloser Suche nach originär filmischen Lösungen, um dem Endzeitlichen Ausdruck zu verleihen, seiner Suche nach einer visuellen Sprache jenseits der Megalomanie der Katastrophenfilme und jenseits aller Rücksichtnahmen auf die kommerzielle Verwertbarkeit. Dabei arbeitet auch Jarman mit Motiven wie dem des Feuers[15], der Finsternis, der Verlassenheit oder des Verrottens und der Agonie der Industriegesellschaft – mit Motiven also, die zum festen Inventar des Endzeit-Kinos gehören. Aber er tut dies in einer ganz spezifischen Ästhetik, die manches mit der Ästhetik der jüdisch-christlichen Apokalyptik gemein hat: So ist *The Garden* in formaler Hinsicht charakterisiert

- durch eine *Fragmentierung* der Bilder wie auch der Erzähllinien;
- durch *Bildkaskaden*, die den rasanten, bisweilen schier überbordenden Bildfolgen der Johannesoffenbarung korrespondieren;
- durch einen enormen *Reichtum an symbolischen Bezügen*, die oft ebenso vieldeutig und nicht selten auch ebenso hermetisch bleiben, wie viele Symbolbezüge der jüdisch-christlichen Apokalyptik;
- und durch die Affinität vieler Einstellungen zu *Traum- und Alptraumbildern*, wie solche auch die Johannesoffenbarung als mentale Bilder evoziert und die dort ebenso ins Unbewusste oder – so würde der C. G. Jung-Anhänger Jarman sagen – ins Archetypische weisen.
- Besonders mit Blick auf das letztgenannte Merkmal nannte Jarman *The Garden* selbst einmal eine „Traum-Allegorie“, und als Träumender bringt er sich gleich zu Anfang selbst ins Bild. Aus seinen Träumen entfaltet sich dann der Film. Und seine leitende Idee ist, das Kaleidoskop der Bilder durch die Jesuserzählung der Evangelien als roten Faden zu verweben.

Außen-Drehorte waren Jarmans Fischerkate an der südenglischen Küste und ihre durch die Atomanlage von Dungeness beherrschte Umgebung (Abb. 6).

Aus dem sehr heterogenen Material von Außen- und Studio-Aufnahmen entwickelte Jarman den Film dann eigentlich erst am Schneidetisch: vergleichbar einem Maler, der über eine Palette von Bildern verfügt, die er collagieren und nachbearbeiten kann. Wie schon bei den oftmals unterbrochenen Dreharbeiten war auch die Zeit für diesen wichtigen kreativen Prozess knapp bemessen, da ihn seine damals bereits fortgeschrittene Aids-Erkrankung wiederholt ans Krankenbett fesselte. Diese Erkrankung und sein Engagement für die englische Gay-Bewegung stehen im Hintergrund, wenn Jarman die Jesusfigur in der Passionshandlung seines Films mit einem Homosexuellen-Paar

Wie frühere seiner Filme ist auch *The Garden* ein Dokument von Jarmans kompromissloser Suche nach originär filmischen Lösungen, um dem Endzeitlichen Ausdruck zu verleihen.

14 Karl Rahner, Art. *Eschatologie*, in: *Herders Theologisches Lexikon*, Bd. 2, Freiburg-Basel-Wien 1972, 211.

15 Mit Blick auf einen seiner Gemäldezyklen sprach Jarman selbst einmal von seinen „apokalyptischen Feuer-Visionen“.

Abb. 7: The Garden – Kreuzweg

Abb. 8a: *The Garden* – Szene aus der apokalyptischen Karfreitags-Meditation

besetzt: Als eine vehemente Erinnerung an Jesu Solidarität mit den gesellschaftlich Stigmatisierten, adressiert zuvorderst an die in England starken Kirchenkreise, die sich in der Zeit der Aids-Hysterie zu üblen schwulenfeindlichen Äußerungen verstiegen und Aids als Strafe Gottes qualifiziert hatten.

Der Film beginnt mit einem Blick auf eine Reproduktion des berühmten Auferstehungsfresko von Piero Della Francesco, die hinter dem schlafenden Jarman hängt. Der bunte Strauß des nachfolgenden, ästhetisch extrem variierenden Bilderreigens wird dann zusammengehalten durch die verfremdeten Szenen der Leidensgeschichte, bis hin zum Kreuzweg der beiden Jesusfiguren (Abb. 7).

Die Kreuzigung und der Tod werden nicht gezeigt, sondern substituiert durch eine eindrucksvolle apokalyptisch gestimmte Bildmediation. Dies liegt durchaus in der Spur der neutestamentlichen Passionsgeschichten, zumal der des Matthäus, der den Tod Jesu unter Aufnahme apokalyptischer Motive – wie Sonnenverfinsterung, Erdbeben oder Auferweckung der Toten – dezidiert zu einem apokalyptischen, zeitenwendenden Ereignis gestaltet. Jarmans Karfreitagsmeditation in Gestalt einer experimentellen Filmcollage nimmt typische Endzeitmotive auf (wie das Feuer oder blutrote und schwefelgelbe Viragierungen) und wird überwölbt von Gesängen aus der russischen Osterliturgie. Der Tod wird so überstrahlt von der österlichen Hoffnung. Die Osterfreude verdichtet sich dann in der pfingstlichen Schlusssequenz, in der die beiden Passionsfiguren wieder unversehrt und freudig gestimmt im Kreis ihrer Anhänger zugegen sind (Abb. 8 a/b).

Angesichts etlicher ebenfalls präsenter kirchenkritischer Momente von *The Garden* und der zu erwartenden Blasphemie-Vorwürfe war es eine durchaus mutige, aber unbedingt berechtigte Entscheidung der Katholischen Jury bei der Berlinale 1991, den Film als „apokalyptisches Gegenwartsbild" mit einer „Lobenden Erwähnung" auszuzeichnen. Und was nicht immer selbstverständlich bei kirchlichen Preisen ist: Jarman nahm den Preis an.

Einige übergreifende Beobachtungen und Tendenzen

Endzeit und Gottes Gericht

So deutlich wie in *The Road* sind die biblischen Bezugnahmen im aktuellen apokalyptischen Mainstream-Kino eher selten. Gleichwohl spielen der Glaube und Gott in diesem Kino weiterhin eine prominente Rolle; und nach all den religiösen Riten, den Heiligen Bäumen und einer Spiritualität, die Mensch und Natur innigst zusammenbindet, wie sie James Cameron in *Avatar* zelebriert, könnte das Religiöse sogar weiter an Bedeutung gewinnen, freilich ein Religiöses, das zusehends aus dem jüdisch-christlichen Paradigma auswandert, dem Cameron in seinen früheren Filmen noch stark verpflichtet war. Mit Darren Aronofskys *Noah* (US 2014) kam allerdings wieder ein monumentaler Bibelfilm auf die großen Kinoleinwände, in dem die Welt vor der Flut eine dezidiert postapokalyptische Kontur hat und so Schöpfungsgeschichte und Endzeit zusammengedacht werden (Abb. 9).

Auffällig ist, dass ein Thema, das zuinnerst in den jüdisch-christlichen Vorstellungszusammenhang von den letzten Dingen gehört, im Hollywood-Kino kaum eine Rolle spielt: Die Vorstellung eines göttlichen Gerichtshandelns, eines Endgerichts.

Auffällig ist, dass ein Thema, das zuinnerst in den jüdisch-christlichen Vorstellungszusammenhang von den letzten Dingen gehört, im Hollywood-Kino kaum eine Rolle spielt: Die Vorstellung eines göttlichen Gerichtshandelns, eines Endgerichts. In den typischen Weltuntergangsspektakeln à la *2012*, *Armageddon*, *Deep Impact* oder *Independence Day* ist Gott durchaus präsent, in der Regel aber nur als Adressat von Gebeten um Errettung, nicht als Initiator endzeitlicher Wehen.

Nur ganz selten arbeitet das Kino mit der Idee eines göttlichen Strafgerichts. Und wenn, dann wird jedes Mal der himmlische Plan zur Vernichtung der Menschheit, mit dem ein der Mensch müde gewordener Gott seine im Noah-Bund gegebene Bestandsgarantie für die Erde bricht, durch Gegenspieler quasi aus den eigenen Reihen sabotiert und die Menschheit vor dem Zorngericht errettet. Eines der wenigen Beispiele hierfür ist das Mystery-Spektakel *Legion* (US 2010; Regie: Scott Stewart). In diesem Film sendet Gott seine himmlischen Heerscharen aus, weil er die Menschen „endgültig satt" hat und die Erde von ihnen reinigen, Tabula rasa machen will, wie dereinst bei der Sintflut. Doch

Abb. 8b: *The Garden* – Szene aus der apokalyptischen Karfreitags-Meditation

Abb. 9: *Noah* – Die zerstörte Erde vor der Flut

ausgerechnet der äußerst wehrhafte Erzengel Michael rebelliert und schlägt sich auf die Seite der Menschen. Denn er kann und will nicht glauben, „dass sich die Krone der Schöpfung kollektiv als wertlos erwiesen hat". Michael ist hier weiter als sein himmlischer Dienstherr, der von der Kollektivschuld der Menschheit ausgeht. Ein denkwürdiger Dialog, den auch Evelyn Finger in der *ZEIT* in einem Artikel über den neuen Boom des Apokalyptischen zitiert hat, ist der folgende: Ein Mensch sagt zu Michael: „Ich glaube nicht an Gott", worauf der Engel erwidert: „Kein Problem, er glaubt auch nicht an Dich".[16] Zum Zeichen dafür, dass er den himmlischen Dienst quittiert, schneidet sich Michael seine Flügel ab und rüstet sich in der Abgeschiedenheit eines kleinen Restaurants mit Namen *Paradise Falls* für die endzeitliche Schlacht. Wie einstmals in einem kleinen Flecken namens Betlehem soll dort die Kellnerin Charlie am 24. Dezember ein Kind gebären, das die Menschheit erlösen wird – warum und wie, das spielt keine Rolle bzw. wird einfach als aus den *Terminator*-Filmen als bekannt vorausgesetzt, wo es ebenso war. In *Paradise Falls* will es Michael „zusammen mit einer Gruppe Gestrandeter (...) mit der ganzen Streitmacht des Himmels aufnehmen."[17] – Diese Ausgangssituation ist eine noch relativ interessante Versuchsanordnung, doch die Inszenierung gerät zu einem „halbgaren Genre-Sammelsurium" und die Story ist derart voller Ungereimtheiten, dass *Legion* vom Kritiker des *Filmdienst* am Ende das Prädikat „völlig indiskutabel" bekommt.[18]

Zum Zeichen dafür, dass der Erzengel Michael seinen himmlischen Dienst quittiert, schneidet sich Michael seine Flügel ab und rüstet sich in der Abgeschiedenheit eines kleinen Restaurants für die endzeitliche Schlacht.

Künstlerisch und dramaturgisch überzeugender sind die Filme, in denen Christus auf die Erde wiederkehrt, um im Auftrag des Vaters entweder eine neue Sammlung der Menschheit einzuleiten oder die letzten apokalyptischen Wehen in Gang zu setzen und das Endgericht vorzubereiten. In dem satirischen Kurzfilm *Ernst und das Licht* (DK 1995, Regie: Anders und Thomas Jensen), der immer noch sehr gerne im Religionsunterricht eingesetzt wird, scheitert die neue Sammlung schon beim ersten, der in einen neuen Jüngerkreis berufen werden soll, da dieser, ein Vertreter für Reinigungsmittel, absolut transzendenzresistent ist. Im Kurzfilm *Mensch Jesus* (DE 1999, Regie: Cornelius Meckseper) und in den Langfilmen *Das Buch des Lebens* (US/FR 1998, Regie: Hal Hartley) und *Jesus liebt mich*" (DE 2012, Regie: Florian David Fitz) verweigert sich der wieder auf die Erde gesandte Gottessohn dem apokalyptischen Vernichtungsplan seines Vaters und bleibt als Abtrünniger unter den von ihm geliebten Menschen.

Menschenwerk, nicht Gottes Werk

Im Februar 2003 veranstaltete das evangelische Magazin *Chrismon* eine Umfrage zum Thema „Wie geht die Welt unter?": Nur 5 % der Deutschen entschieden sich dabei für die Antwort „Durch das Strafgericht Gottes", während 42 % der Befragten den Antworten „durch eine globale Umweltkatastrophe" und 14 % der Antwort „durch einen weltweiten Krieg" zustimmten – wobei die letztgenannte Antwort heute sicher einen deutlich höheren, ja vielleicht den höchsten Wert erzielen dürfte. Das Umfrageergebnis bedeutet: Eine überwältigende Mehrheit weist hierzulande die Verantwortung für ein mögliches Weltende allein dem Menschen zu. – Ganz anders in den USA: 1999 sagte der amerikanische Religions- und Kulturwissenschaftler Paul Boyer in einem Vortrag in Freiburg als Ergebnis einer großen repräsentativen Umfrage, dass 42 % aller US-Amerikaner die folgende Frage bejaht hätten: „Glauben Sie, dass das Weltende in der biblischen Schlacht von Armageddon zwischen den Mächten der Finsternis und dem von Christus geführten himmlischen Heerscharen kommen wird?".[19] Boyer meinte dazu: „Millionen von Amerikanern lesen die biblische Offenbarung als ‚roadmap' für künftige Ereignisse." – Radikal als „Roadmap" lesen aber wohl doch nur die fundamentalistischen Gruppen die Apokalypse, was sich dann in Bucherfolgen wie der *Left Behind*-Serie oder in der fortlaufend aktualisierten Website *raptureready.com* niederschlägt, auf der das globale weltpolitische Geschehen fortlaufend im Sinne einer Realisierung der Ankündigungen der biblischen Apokalyptik kommentiert wird.

16 Evelyn Finger, *Fang an zu denken! Der rebellische Mensch ist der Held der Stunde: Nur wer hadert ist wirklich frei*, in: *DIE ZEIT* vom 31.03.2010.

17 Jörg Gerle, Filmkritik zu *Legion*, in: *Filmdienst* 6/2010.

18 Ebd.

19 Eigene Mitschrift.

Abb. 10: *2012* – Die Archen fahren nach der Katastrophe in eine goldene Zukunft

Abb. 11: *Das Buch des Lebens* – einer der Märtyrer nach der Öffnung des 5. Siegels

Hollywood ist demgegenüber allerdings deutlich optimistischer und tröstlicher. Denn die Studios müssen ja den Weltmarkt berücksichtigen, auf dem derartige Roadmap-Konzepte wenig Anklang finden.

In den Hollywood-Apokalypsen wird für die ultimative Katastrophe fast immer der Mensch selbst verantwortlich gemacht, selten Außerirdische und ganz selten, und dann in der Regel eher indirekt, Gott selbst. Dann nämlich, wenn der Beinahe-Untergang der Welt gewissermaßen durch einen Defekt der Schöpfung ausgelöst wird, wie in Roland Emmerichs *2012*, in dem der Erdkern durch Neutrino-Strahlung aus massiven Sonnen-Explosionen derart aufgeheizt wird, dass die Erdkruste aufbricht und die Welt verwüstet wird. Obwohl der Planet bei Emmerich am Ende elementar seine Gestalt verändert hat, so bleibt er doch bewohnbar und neu kolonialisierbar für die Tausende, die die endzeitlichen Fluten in gigantischen neuen Archen überlebt haben (Abb. 10).

Für diese Fluten wird in *2012* aber niemals explizit der Schöpfer verantwortlich gemacht, sondern der Kosmos hat eher deistisch eine Eigendynamik zugesprochen bekommen.

In den Hollywood-Apokalypsen wird für die ultimative Katastrophe fast immer der Mensch selbst verantwortlich gemacht, selten Außerirdische und ganz selten, und dann in der Regel eher indirekt, Gott selbst.

Das Ende ist fast nie das absolute Ende

Das Kino mutet seinen Zuschauern ganz selten ein absolutes Ende zu. Das kommerzielle Mainstream-Kino tut es niemals, sondern zeigt immer ein Danach, einen neuen Anfang. Das ist im Grundzug durchaus biblisch, aber der Neubeginn nach der katastrophischen Umwälzung ist hier säkularisiert, insofern es weder Gott war, der ein Strafgericht über die Menschheit verhängt hat, noch Gott es ist, der einen neuen Anfang setzt, geschweige denn eine Art himmlisches Jerusalem vom Himmel herabsteigen lässt. Die Apokalyptik erscheint stattdessen anthropologisch gewendet, insofern es die Menschen in ihrem Fortschrittswahn oder ihrer Kriegsbegeisterung sind, die den Untergang zu verantworten haben. Aber es sind dann auch die Menschen – in der Regel ein heiliger Rest –, die die Kraft und die Phantasie für einen Neuanfang haben, wie eben schon bei den Passagieren der neuen Archen im Finale von Roland Emmerichs *2012*. Im Durchgang durch die scheinbar ultimative Zerstörung triumphiert so am Ende ein unverbrüchlicher Optimismus, der lange gerne als ‚typisch amerikanisch' qualifiziert wurde.

Apokalyptische Visionen als Katharsis und Trost

Das apokalyptische Mainstream-Kino huldigt einer Ästhetik der Überwältigung, die geeignet ist, kathartische Effekte zu erzielen. Die Ängste vor dem, was kommen wird oder kommen könnte, werden im Kinoraum ausagiert und temporär gebannt. Einerseits geben die vielen Kino-Apokalypsen durchaus einem Daseinsverständnis Ausdruck, das von einem großen und multiplen Krisenbewusstsein und von Zukunftsängsten geprägt ist, von Ängsten, die – wie die Übersicht über Motive und Sujets gezeigt hat – aus ganz unterschiedlichen Ursachen rühren. Andererseits reinigt das Mitleiden in den Inszenierungen des Katastrophischen aber auch von den negativen Affekten, die sich damit verbinden, ja immunisieren die Zuschauer gegen diese, indem sie nicht nur schadlos aus den je neuen Endzeit-Stürmen herauskommen, sondern obendrein imprägniert werden mit dem für dieses Genre unverbrüchlichen Optimismus des Überlebens und Neuanfangs. Und bezeichnenderweise ist dieselbe Technik, zumal die Computertechnik und die KI, die in Erfolgsfilmen wie dem *Terminator*-Zyklus (US, ab 1984; Regie: James Cameron) oder in den *Matrix*-Filmen (US, ab 1999; Regie: Die Wachowskis) die Menschen versklavt, andererseits die Grundlage dafür, dass diese Filme überhaupt entstehen konnten. Mit der steten Jagd nach je neuen, immer eindrucksvolleren Effekten und Simulationen wird diese Technik gerade in der Kinoindustrie so rasant vorangetrieben, dass schon des Öfteren das Pentagon bei der Entwicklung neuer Waffensysteme davon profitiert hat. Es kann für den Zuschauer also durchaus tröstlich sein, wenn er im Kino ‚live' erlebt, dass ihn die Technik eben doch nicht versklavt, sondern dass sie so perfekt beherrscht wird, dass ihm ein ebenso perfekter Kinogenuss ermöglicht wird.

Apokalyptische Bilderstürme und Apokalypse-Blindheit

Wozu dienen all die apokalyptischen Bilderstürme im Kino? Wollen sie am Ende eine latente Lust am Untergang befriedigen? Wird die Apokalyptik zum „Aphrodisiakum", wie es Hans Magnus Enzensberger ausgedrückt hatte?[20] Oder ar-

20 Zit. nach Finger, *Fang an zu denken*!

Abb. 12: *Das Buch des Lebens* – Jesus vor New York, nachdem er das „Buch des Lebens" im Meer versenkt hat

beitet der forcierte Apokalypse-Taumel des Kinos am Ende gar einer neuen Apokalypse-Blindheit zu? Einer Blindheit der offenen Augen, bei der durch die temporäre Bannung der Zukunftsängste im Kinoraum reale Unheilszusammenhänge verdeckt werden?

Anders ist die Situation im sogenannten Arthouse-Kino, das hier weithin ausgeblendet bleiben musste. Es wird weit weniger von kommerziellen Rücksichtnahmen regiert und eröffnet größere Freiräume für die individuellen Visionen eines Filmkünstlers. Im Arthouse-Kino begegnen wir deshalb auch kritischen Gegenwartsanalysen, die sich bisweilen allem Tröstlichen verweigern, die ihre Zuschauer in der „apokalypsis", im „Aufdecken" der Widersprüche und destruktiven Tendenzen unserer Zeit zur Aufkündigung eines saturierten Einverständnisses bewegen wollen, und Filmen, die eine zumindest innerliche Widerständigkeit gegen den Status Quo zu induzieren suchen. Der adäquate künstlerische Modus dazu ist eine Ästhetik der Unterbrechung, wie eben in den beklemmenden Bildfindungen des Engländers Derek Jarman, in seinen experimentellen, kaum mehr narrativen, sondern stark fragmentierten und collagierten apokalyptischen Filmen wie *Last of England* oder *The Garden*.

Die Unterbrechung kann aber auch primär inhaltlich formatiert sein: als Bruch mit den traditionellen, in der Johannesapokalypse grundgelegten Endzeit-Narrativen. Paradigmatisch steht dafür das bereits erwähnte filmische Mysterienspiel *Das Buch des Lebens* von Hal Hartley, in dem sich der zur Parusie auf die Erde zurückgekehrte Christus weigert, die ihm vom Vater aufgetragene Kette der Endzeitwehen zu vollenden. Begonnen hatte die am Vortag zur Jahrtausendwende angesiedelte Handlung noch mit der Öffnung des „Fünften Siegels" (Offb 6,9–11) des „Buchs des Lebens" (Offb 5,1–14) durch den in menschlicher Gestalt nach New York wiedergekommenen Christus (Abb. 11).

Doch der Film ist am Ende dann geradezu anti-apokalyptisch: Christus hatte schon bei der Öffnung des Fünften Siegels große Bedenken und zögerte lange damit. Und er entfernt sich dann mehr und mehr von der Idee des Gerichts über die Menschen. Statt zum finalen Kampf mit Satan und dessen endgültiger Vernichtung kommt es bei Hartley am Ende – in der Spur der alten, prominent durch Origenes vertretenen Apokatastasis-Vorstellung, also der Idee der endzeitlichen Allversöhnung – zur Verständigen zwischen Christus und Satan. Zusammen mit einigen Menschen feiern die beiden schließlich gemeinsam den Anbruch des neuen Jahrtausends. Mit der Vorstellung eines liebenden, den Menschen bleibend zugewandten Gottessohnes, der den Menschen über all ihr Versagen hinweg die Treue hält und stets vergebungsbereit bleibt, endet Hartleys Film mit weit mehr als nur einem Silberstreif. – Am Morgen des Neujahrstages versenkt der aus dem Himmel ausgewanderte Gottessohn das „Buch des Lebens" endgültig im Meer vor Manhattan (Abb. 12).

Gegen die alte Sehnsucht der Menschen, sich der Zukunft irgendwie vergewissern zu können[21] – und sei es in Gestalt Geschichtsmodelle – setzt Hartley in dem aus dem Off eingesprochenen inneren Monolog, mit dem der Film ausklingt, eine lange Litanei offener Fragen, die trotz aller absehbaren Gefährdungen nicht Angst, sondern Neugier auf das 'Abenteuer Zukunft' wecken und die Zukunft als Raum des Möglichen offen halten will. Im Prolog zu dieser Litanei sagt Hartleys Jesus:

„Das neue Jahr kam, das neue Jahrtausend, in Gestalt eines schlichten Tages in einem langen Leben voller sich ähnelnder Tage. Aber jeder einzelne von ihnen war bis zum Rand gefüllt mit Möglichkeiten, der Möglichkeit von Verhängnis und Not und mit der Möglichkeit von Vollkommenheit. – Es war gut, wieder unter ihnen zu sein. Unter den Unschuldigen und den Schuldigen. Alle gleichermaßen hilflos und alle vollkommen verloren. – Und, so beängstigend es auch war, sich das einzugestehen – sie alle verdienten Vergebung."

Diese Idee bleibt haften: ein Christus, der aus dem Himmel emigriert, um unter den von ihm geliebten Menschen zu bleiben, geliebt trotz aller ihrer Schwächen, Fehler und Schuld. Als Anwalt der Menschheit tritt er an gegen die schlichten Dualismen der Fundamentalisten, gegen die, die sich im Besitz der Definitionshoheit über den Verlauf der Geschichte und den Eintritt des Endgerichts wähnen, bei dem sie auf der sicheren Seite zu sein glauben. Die Drohung mit dem gewaltsamen Abbruch der Geschichte wird durch die Grundoptionen der Feindesliebe, der umfassenden Vergebung und der radikalen Entäußerung von aller Macht überwunden.

Im Arthouse-Kino begegnen wir kritischen Gegenwartsanalysen, die sich allem Tröstlichen verweigern, die ihre Zuschauer in der „apokalypsis", im „Aufdecken" der Widersprüche und destruktiven Tendenzen unserer Zeit zur Aufkündigung eines saturierten Einverständnisses bewegen wollen.

Unbeantwortet bleibt dabei freilich die im Kino überhaupt gerne vermiedene, aber wenigstens dann von der Theologie offen zu haltende Frage, ob Gerechtigkeit ohne ein Gericht denkbar ist. Und weiter dann auch die Frage, ob hinter dem Gericht, nach dem Durchgang durch ein solches und durch eine vielleicht neu zu gewinnende Idee eines „Fegefeuers" eine finale Allversöhnung denkbar bleibt. ■

21 Vgl. Georges Minois, *Geschichte der Zukunft. Orakel – Prophezeiungen – Utopien – Prognosen*, Düsseldorf/Zürich 1998 (passim).

Wichtige Themen der Forschung zur Johannesapokalypse

Eine Skizze

von Tobias Nicklas

Vertiefung des Themas von Seite 22–32

Die Johannes-apokalypse

Die Johannesapokalypse ist ein gutes Beispiel dafür, dass die Exegese des Neuen Testaments in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten spannende Paradigmenwechsel hinter sich gebracht hat. Historische Ansätze zur Deutung von Texten spielen mit Recht weiterhin eine gewichtige Rolle, ihre Interessen aber haben sich verändert und die methodische Vorsicht ist größer geworden. Daneben treten Ansätze, die den Text als ein Stück theologischer Literatur, als ein gewichtiges, hoch spannendes Statement in frühchristlichen Diskursen auffassen. Erkennbar ist ein gesteigertes Interesse an Aspekten der Intertextualität und Intermedialität, wichtiger wird die Frage nach dem Einfluss der Apokalypse auf Kultur und Gesellschaften bis hin zu dem Problem, inwiefern die Apokalypse versucht, die Weltwahrnehmung ihrer Adressat:innen zu beeinflussen. Dies ist nur ein Teil des möglichen Spektrums. Mein Beitrag versteht sich deswegen nur als eine Skizze.[1]

Prof. Dr. Tobias Nicklas, Professor für Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments an der Universität Regensburg

Text und kanonische Stellung der Apokalypse

Es mag verwundern, aber selbst einige ganz grundlegende Probleme der Interpretation der Johannesapokalypse sind nicht endgültig gelöst: Wie bei nahezu allen Texten der Antike und des Mittelalters vor der Zeit des Buchdrucks und wie bei allen Schriften der Bibel liegt uns kein Original der Johannesapokalypse vor. Stattdessen wurde eine Vielzahl von zum Teil sehr alten Handschriften überliefert, deren Texte der Apokalypse sich in zum Teil wichtigen Details voneinander unterscheiden. Die neutestamentliche Disziplin der Textkritik ist in den vergangenen Jahren mehr und mehr davon abgekommen, daraus „den" Originaltext der Apokalypse (oder auch anderer neutestamentlicher Schriften) zu rekonstruieren. Dieses Ziel scheint außer Reichweite geraten zu sein: Stattdessen versucht man, so nahe wie möglich an einen „Ausgangstext" der neutestamentlichen Schriften zu kommen, also an einen Text, aus dem sich die überlieferten Textformen am besten erklären lassen. Dieser dürfte einem Originaltext recht nahekommen, aber ist nicht unbedingt identisch damit. Mit dem Abschluss des Projekts einer *Editio Critica Maior* der Johannesapokalypse unter Leitung von Martin Karrer ist nun ein ganz entscheidender Schritt gelungen:[2] Anders als die üblichen kritischen Ausgaben des griechischen Texts (z. B. Nestle–Aland 28) versucht eine solche Ausgabe wirklich *alle* erreichbaren Zeugen der Textüberlieferung zugänglich zu machen und zu berücksichtigen. Bereits dies ist ein unglaublicher Fortschritt gegenüber der bisherigen Textbasis, der auch für unser Verständnis der Rezeptionsgeschichte der Apokalypse wichtig werden wird. Gleichzeitig hat die erneute, vertiefte Analyse der Textüberlieferung dazu geführt, den Text der bisherigen Ausgaben an beinahe hundert Stellen in Frage zu stellen. Spricht Apk 2,13 wirklich von einem „Zeugen" namens Antipas, der in Pergamon den Märtyrertod erlitten hat? Oder steht das griechische ΑΝΤΙΠΑΣ (= „ANTIPAS") für eine Verbform ἀντῖπας?

1 Ausführlicher und mit teilweise anderen Schwerpunkten vgl. Franz Tóth, *Erträge und Tendenzen der gegenwärtigen Forschung zur Johannesapokalypse*, in: Jörg Frey, James A. Kelhoffer & Franz Tóth (Hg.), *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption* (WUNT 287), Tübingen 2012, 1–39 sowie Tobias Nicklas, *Neue Forschungen zur Johannesapokalypse*, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 42 (2018) 5–22.

2 *Novum Testamentum Graecum Editio Critica Maior* VI 3.1: *Die Offenbarung. Revelation*, hg. von Martin Karrer, Darius Müller und Matthias Geigenfeind, Stuttgart 2024. – Auch andere Aspekte der Textkritik der Apokalypse spielen in neueren Publikationen eine Rolle, so z. B. die Bedeutung antiker Übersetzungen des Texts. Vgl. hierzu z. B. Matthias Geigenfeind, *Wirkung durch Übersetzung. Die Vetus Latina Apocalypsis Johannis in Nordafrika am Beispiel von Offb 11–12*, Göttingen 2024 oder einige der Beiträge in Georg Gäbel, Matthias Geigenfeind und Darius Müller (Hg.), *Textforschung zu Septuaginta, Hebräerbrief und Apokalypse* (*Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung* 60), Berlin, Boston 2024.

Dann wäre Apk 2,13 so zu lesen, dass die angesprochenen Christusverehrer in Pergamon den Christusglauben nicht verleugnet und ihm widersprochen hätten.[3] Endet die Apokalypse mit einem allumfassenden Gnadenzuspruch „Die Gnade des Herrn Jesus mit allen!“ (Apk 22,21) oder wird diese Gnade nur einer Gruppe von Auserwählten zugesprochen? Dass solche Entscheidungen schwerwiegende theologische Konsequenzen nach sich ziehen, liegt auf der Hand. Die Auswirkungen der neu vorgeschlagenen Lesarten, die gleichzeitig natürlich nicht zwingend zu übernehmen sind, auf die Interpretation des Texts sind noch nicht abzusehen.

Die Tatsache, dass die Textüberlieferung der Johannesapokalypse in Teilen wohl weniger stabil ist als bei vielen anderen Schriften des Neuen Testaments,[4] hat auch damit zu tun, dass sie wenigstens im christlichen Osten lange Zeit nicht oder nur sehr zurückhaltend als kanonisch verstanden wurde. Ihr schwieriger Weg in den neutestamentlichen Kanon ist seit langer Zeit bekannt und wurde auch immer wieder nachgezeichnet.[5] Doch auch darüber hinaus gibt es spannende Beobachtungen und Überlegungen: An der Untersuchung der Überlieferung der Apokalypse in konkreten Handschriften auch des byzantinischen Mittelalters hat Garrick Allen zeigen können, dass die Johannesapokalypse selbst in Zeiten, in denen sie üblicherweise als anerkannt kanonisch verstanden wird, *auch* als ein Text gesehen werden konnte, dem zwar eine gewisse Bedeutung und Autorität zugestanden wurde, den man aber eher auf eine Ebene stellte wie etwa das in den Kirchen des Ostens hoch verehrte philosophisch–theologische Corpus des Pseudo–Dionysios Areopagita, nicht aber wie die Evangelien oder die Briefe des Paulus.[6] Vielleicht noch wichtiger aber ist die Frage, inwiefern die theologische Stimme der Apokalypse von Bedeutung für den biblischen Kanon ist und – umgekehrt – warum es wichtig sein kann, dass die Apokalypse als Teil des Kanons auch durch andere Stimmen, die wir in den Schriften der Bibel finden, ergänzt wird. Bevor es aber möglich ist, auf diese wichtige Frage einzugehen, ist es nötig, einige grundlegende Vorentscheidungen zur Interpretation der Johannesapokalypse zu treffen:[7]

Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse

Zu den wichtigsten Paradigmenwechseln, die die Exegese im Grunde aller biblischen Schriften in den vergangenen Jahrzehnten erfahren hat, gehört die Tatsache, dass das Interesse wissenschaftlicher Exegese sich weniger als noch vor einigen Jahrzehnten auf die Frage der Entstehung eines Texts und der Rekonstruktion seiner Quellen und früherer Redaktionsstufen konzentriert. Dies bedeutet nicht, dass solche Fragen *an sich* uninteressant und irrelevant wären, dies hängt aber damit zusammen, dass die Rekonstruktion möglicher Quellen und Redaktionsstufen eines Texts kaum mit der für weiteres historisches Fragen angemessenen Sicherheit erfolgen kann. Selbst wenn also nicht ausgeschlossen ist, dass der Autor der Johannesapokalypse auf Quellen zurückgegriffen haben mag, die ihm geholfen haben, den vorliegenden Text zu komponieren, ist eine andere Beobachtung deutlich wichtiger: Die Johannesapokalypse kann in ihrer vorliegenden Form sinnvoll als ein „zusammenhängendes und vollständiges Ganzes“ interpretiert werden.[8] Dies klingt auf den ersten Blick banal, ist es aber keineswegs. Nur wo dies vorausgesetzt werden kann, ist es angemessen, den Text in seiner vorliegenden Form sinnvoll zu interpretieren. Besonders hilfreich mag in diesem Zusammenhang eine Beobachtung von Stefan Alkier sein, der einen sehr klaren Plot, also eine Handlungslinie der Johannesapokalypse beschreibt.[9] So unübersichtlich der Ablauf mancher Abschnitte der Apokalypse zu sein scheint, so sehr bleibt doch folgendes Grundmuster erkennbar: Ausgangspunkt ist die Erfahrung der Bedrängnis in einer Welt, in der die Mächte des Bösen mehr und mehr an Gewicht erlangen und in der die Adressat:innen des Texts sich hilflos diesen Mächten ausgeliefert fühlen (vgl. schon Apk 1,9). Diese Krise wird in den ersten Kapiteln, besonders den Sendschreiben an die *Ekklesiai* (Apk 2–3), also die „Versammlungen“ der Christusanhänger:innen Kleinasiens, beschrieben.[10] Ein Blick in die überzeitliche Liturgie des himmlischen Thronsaals und die Inthronisierung des Lammes (oder besser: Böckleins)[11], das gleichzeitig als Löwe von Juda (Apk 5,5) beschrieben wird und für den erhöhten Christus steht, zeigt, dass die Krise

So unübersichtlich die Handlungen in der Apokalypse zu sein scheinen, ein Grundmuster bleibt erkennbar: Ausgangspunkt ist die Erfahrung der Bedrängnis in einer Welt, in der die Mächte des Bösen zunehmend an Gewicht erlangen und die Adressat:innen sich hilflos diesen Mächten ausgeliefert fühlen.

3 Zur Diskussion vgl. ausführlicher Martin Karrer, *Johannesoffenbarung* (Offb 1,1–5,14) (EKK XXIV/1), Neukirchen-Vluyn u. a. 2017, 309–312.

4 Für die frühe Phase vgl. auch Tobias Nicklas, *The Early Text of Revelation*, in ders., *Studien zur Johannesapokalypse* (*Beyond Historicism – New Testament Studies Today* 3), Paderborn 2024, 31–44.

5 So zuletzt Karrer, *Johannesoffenbarung*, 108–135 sowie mit leicht anderer Akzentuierung Tobias Nicklas, *Revelation and the New Testament Canon*, in ders., *Studien zur Johannesapokalypse* (*Beyond Historicism – New Testament Studies Today* 3), Paderborn 2024, 45–59.

6 Siehe Garrick Allen, *Manuscripts of the Book of Revelation: New Philology, Paratexts, Reception*, Oxford 2020.

7 Ich werde auf diese Frage ganz am Ende dieses kurzen Beitrags zurückkommen.

8 Zu den folgenden Überlegungen vgl. Stefan Alkier, *Die Johannesapokalypse als ein zusammenhängendes und vollständiges Ganzes*, in: Michael Labahn und Martin Karrer (Hg.), *Die Johannesoffenbarung: Ihr Text und ihre Auslegung*, Leipzig 2012, 147–172.

9 Für das Folgende siehe deutlich detaillierter Alkier, *Johannesapokalypse als ein Ganzes*.

10 Ich übersetze das griechische *Ekklesia* hier weder als „Gemeinde“ noch als „Kirche“, sondern im ursprünglichen Sinne als „Versammlung“. Damit folge ich der grundsätzlichen Entscheidung von Stefan Alkier und Thomas Paulsen, *Die Apokalypse des Johannes. Neu übersetzt* (Frankfurter Neues Testament 1), Paderborn 2020, 134.

11 Auch mit dieser Übersetzung folge ich Alkier und Paulsen, *Apokalypse*, 134.

zwar noch nicht überwunden ist, dass jedoch der Sieger in der Auseinandersetzung mit den Mächten des Bösen bereits feststeht: der thronende und gleichzeitig kommende Gott und sein Repräsentant, das neben ihm inthronisierte, gleichzeitig geschlachtete Böcklein, d. h. der erhöhte Christus. Die Öffnung eines in Kapitel 5 unvermittelt auftauchenden himmlischen Buches durch das Böcklein bestimmt einen großen Teil der weiteren Handlung: Ineinander verschachtelt finden sich Visionen von der Öffnung der sieben Siegel, der sieben Posaunen und der sieben Zornesschalen. In diese wiederum sind Visionen eingestreut, welche bereits das endzeitliche Schicksal der Geretteten andeuten bzw. auf dieses vorausblicken. Obwohl die Repräsentanten des Bösen, der satanische Drache und die ihm zugeordneten Wesen, bereits grundsätzlich besiegt sind, wird ihre endgültige Überwindung als eine überaus ernst zu nehmende Angelegenheit beschrieben: Das Böse feiert immer wieder sein Comeback. Am Ende aber geht es aus wie in einem klassischen Western: Auch wenn die Gegner der Gerechten phasenweise in der erdrückenden Überzahl zu sein scheinen, erfahren die Repräsentanten des Bösen ihr endgültiges Ende im Gericht Gottes, während den Geretteten das himmlische Jerusalem als endzeitlicher Hoffnungsort präsentiert wird. Ob der Text in Apk 22,21 mit einer umfassenden Proklamation „der Gnade des Herrn Jesus“ an alle endet oder nicht, ist, wie oben angedeutet, heute fraglicher als noch vor einigen Jahren.[12]

Besonders intensiv ist die Auseinandersetzung der Apokalypse mit den Büchern Ezechiel, Daniel und Sacharja, aber im Grunde auch jede andere prophetische Schrift des Alten Testaments; doch auch anderes wie entscheidende Aspekte der Tora findet sich wieder.

Bevor wir den Text der Apokalypse aber im Detail interpretieren, sind noch ein paar Probleme zu berücksichtigen: Über lange Zeit wurde die Sprache der Apokalypse als höchst defizitäres Griechisch eines Autors verstanden, der sein Denken in einer semitischen Sprache, also wohl einem aramäischen Dialekt, nicht angemessen im Griechischen ausdrücken konnte. Tatsächlich folgt das Griechische der Apokalypse nicht immer und überall den Regeln der üblichen Grammatik. Die Frage, wie dies zu deuten ist, bleibt aber umstritten. Sehr attraktiv aber sind Gedanken des Philologen Thomas Paulsen, der einerseits zeigt, dass der Verfasser der Apokalypse offenbar durchaus sauberes Koine–Griechisch zu schreiben versteht, wo er dies will, dass er aber vor allem in seinen Beschreibungen Gottes offenbar bewusst die Grenzen griechischer Grammatik in einer Weise überschreitet, wie dies vielleicht kein anderes Werk seiner Zeit wagt.[13] Die Effekte sind zum Teil erstaunlich. Die Selbstbeschreibung Gottes in Apk 1,9 etwa lässt sich vielleicht im Deutschen am besten als „ICH BIN das Alpha und das Omega, sagt Herr, der Gott, der Seiende, der ‚Er/sie/es ‚Immer–war‘“ und der Kommende, der Allherrscher“[14] übersetzen und damit wenigstens ansatzweise auch im Deutschen einfangen, was der Text mit dem Griechischen macht. So ungewöhnlich die Grammatik ist, jeder Versuch, das Ausgesagte im Griechischen mit Hilfe korrekter Grammatik wiederzugeben, würde Entscheidendes von seinem Effekt nehmen. Umgekehrt ergibt sich: „Majestätischer wurde Gott wahrscheinlich nie bezeichnet“.[15]

Eine weitere Frage klingt ebenfalls nur auf den ersten Blick banal: Inwiefern muss der Text der Apokalypse in ein größeres Netzwerk von Texten eingebunden sein, um ihn angemessen deuten zu können? Oder besser: Welche intertextuellen Verknüpfungen führen zu welchen sinnvollen Deutungen des Texts Johannesapokalypse? Diese Frage ist alles andere als künstlich, sobald man versteht, dass *kein* Text einfach eine „Insel“ ist, also isoliert und *an sich* verstehbar ist, sondern dass wir – bewusst oder unbewusst – immer Bezüge zu anderen Texten, aber auch anderen Medien herstellen (müssen), wenn wir einen gesprochenen oder auch geschriebenen Text deuten. Eine Aufgabe der Interpretation besteht also darin, solche Intertexte zu entdecken, in unserem Falle also Texte, auf die die Johannesapokalypse Bezug nimmt oder Bezug zu nehmen scheint.[16] Dabei aber darf es nicht bleiben: Eine angemessene Interpretation stellt sich die Frage, was denn passiert, wenn der Text der Apokalypse mit solchen Intertexten konfrontiert wird und inwiefern sich dabei das Verständnis des in der Apokalypse Gesagten verändert, ja vertieft.[17] Die Apokalypse macht es ihren Interpret:innen nicht unbedingt leicht: Anders als z. B. das Matthäusevangelium, das z. B. in seiner Kindheitsgeschichte voller markierter sogenannter „Erfüllungszitate“ ist, bietet die Johannesapokalypse kein einziges, etwa durch eine Einleitungsformel markiertes Zitat. Stattdessen ist sie wie ein Teppich durchwoben von Anspielungen auf und Echos wie Motiven biblischer, vor allem alttestamentlicher Schriften: Besonders intensiv ist die Auseinandersetzung der Apokalypse mit den Büchern Ezechiel, Daniel und Sacharja,[18] aber

12 Ich bin in meinen bisherigen Auslegungen des Texts immer davon ausgegangen und habe diesem Satz auch immer wieder besonderes Gewicht verliehen.

13 Ausführlicher Thomas Paulsen, *Zu Sprache und Stil der Johannes-Apokalypse*, in: Stefan Alkier, Thomas Hieke & Tobias Nicklas (Hg.), *Poetik und Intertextualität in der Johannesapokalypse* (WUNT 346), Tübingen 2015, 3–26. Dieser wiederum baut dabei auf eine wenig bekannte, aber wichtige Arbeit von Traugott Holtz, *Sprache als Metapher. Erwägungen zur Sprache der Johannesapokalypse*, in: Friedrich Wilhelm Horn und Michael Wolter (Hg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung: Festschrift für Otto Böcher zum 70. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2005, 10–19 auf.

14 Meine Übersetzung ist frei angelehnt an Alkier und Paulsen, *Apokalypse*, 45.

15 Paulsen, *Sprache*, 24.

16 Dabei ist es nicht nötig immer zu erweisen, ob der Autor solche Bezüge bewusst anzielte. Das intertextuelle Bezugsnetz kann sich bis heute immer wieder durch neue Bezugnahmen ändern. Dabei ändern sich die Lesarten des Texts. Solange diese grundsätzlich dem Text – als Geflecht von Zeichen – angemessen bleiben, sind deswegen auch verschiedene Lesarten nebeneinander möglich und erlaubt.

17 Grundsätzlich müsste dabei auch die Frage gestellt werden, was die Apokalypse mit dem Intertext macht! Intertextualität schafft Effekte in beide Richtungen.

18 Hierzu z. B. die Studien in dem Band von Dieter Sänger (Hg.), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung* (BThSt 76), Neukirchen-Vluyn 2004 oder Thomas Hieke, *Die literarische und theologische Funktion des*

im Grunde auch jede andere prophetische Schrift des Alten Testaments; doch auch anderes wie entscheidende Aspekte der Tora findet sich wieder.[19] Die Frage, in welcher Form dem Autor der Apokalypse diese Texte vorgelegen haben, ist heute besonders schwierig zu beantworten: Die Textfunde aus Qumran haben uns gezeigt, dass die Schriften, die wir heute als Altes Testament kennen, noch im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in sehr verschiedenen Formen kursierten.[20] Der Autor der Johannesapokalypse dürfte also, soweit wir so etwas heute noch beurteilen können, ein Mensch gewesen sein, der die Schriften Israels in verschiedenen Formen intensiv studierte, ja in ihren Bildern und ihrem Denken lebte. Gleichzeitig dürfen wir ihn, auch wenn er sich, auf Patmos befindlich, vom Rest des Weltgeschehens abzugrenzen scheint (vgl. Apk 1,9), nicht als eine vom Rest der Welt abgeschiedene Person vorstellen. Sich auf die Texte der Schriften Israels alleine zu beschränken greift zu kurz: Der genauere Blick macht klar, dass die Apokalypse auch mit einer Vielzahl von Texten und Ideen der griechisch–römischen Welt spielt, ja dass es auch in hohem Maße sinnvoll ist, „Dinge" in den Blick zu nehmen, um die Bilder der Apokalypse zu verstehen: von philosophischem Gedankengut bis hin zu griechisch–römischer Mythologie, von in den Städten der Asia allseits präsenten Darstellungen griechisch–römischer Gottheiten über Münzen bis hin zur Materialität von Büchern und Kulturen des Lesens.[21]

Damit bleibt eine letzte Vorentscheidung zu treffen: Ist die Johannesapokalypse als Text zu lesen, der auf konkrete historische Ereignisse der Zeit anspielt (und dessen Deutung letztlich darin aufgeht, diese Anspielungen zu dechiffrieren) oder handelt es sich um einen Mythos, also einen Text, der wenigstens in entscheidenden Aspekten seiner Grunderzählung allgemein menschliche Erfahrungen zu spiegeln sucht, ohne konkrete Bezüge zu den Umständen seiner Entstehungszeit herzustellen?[22] Ich halte beide Zugänge in ihrem Extrem für unangemessen. Bereits die Sendschreiben an die Christusgruppen in Kleinasien (Apk 2–3) zeigen, dass der Text grundsätzlich nicht frei von Bezügen zu konkreten Ereignissen an konkreten Orten verstanden werden kann. Doch bereits die Sendschreiben sind so chiffriert und gleichzeitig offen für Adressat:innen, die nicht in Ephesus, Smyrna, Philadelphia oder anderen angesprochenen Orten in Kleinasien des ersten oder frühen zweiten Jahrhunderts leben, dass wir die zweite Deutung nicht aus dem Blick nehmen dürfen: Auch wenn die Apokalypse nicht komplett als „Mythos"[23] zu deuten ist, spiegeln die Dinge, von denen sie erzählt, existenzielle Erfahrungen von Menschen aller Zeiten und deuten sie im Rahmen einer vom Christusereignis geprägten Perspektive auf Welt und Geschichte. Gerade darin liegt die bleibende Bedeutung und Faszination der Apokalypse, gerade deswegen aber kann sie auch gefährlich werden, wo sie distanzlos als Schablone zur Deutung konkreter geschichtlicher Konstellationen herangezogen und, damit verbunden, als Machtinstrument gegen angebliche Handlanger des Bösen eingesetzt wird.[24]

Die Textfunde aus Qumran haben uns gezeigt, dass die Schriften, die wir heute als Altes Testament kennen, noch im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in sehr verschiedenen Formen kursierten.

Wo wir die Apokalypse aber in einer solchen Weise verstehen, ist es möglich, sie als einen auch heute noch theologisch höchst bedeutsamen Text zu lesen:

Alten Testaments in der Johannesoffenbarung, in: Stefan Alkier, Thomas Hieke und Tobias Nicklas, *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse* (WUNT 346), Tübingen 2015, 271–290.

19 Hierzu z. B. Michael Sommer, *Der Tag der Plagen: Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition* (WUNT II/387), Tübingen 2015.

20 Einen besonders spannenden Zugang bietet Garrick Allen, *The Book of Revelation and Early Jewish Textual Culture* (SNTSMS 168), Cambridge 2017.

21 Spannendes z. B. bei Martin Karrer, *Das Gottesbild der Offenbarung vor hellenistisch-frühkaiserzeitlichem Hintergrund*, in: Martin Stowasser (Hg.), *Das Gottesbild in der Offenbarung des Johannes* (WUNT II/397), Tübingen 2015, 53–81; Alkier und Paulsen, *Apokalypse*, 109–132; Thomas Paulsen, *Apollon, Babylon und die Insel der Seligen. Intertextuelle Beziehungen zwischen Werken nichtchristlicher griechischer Autoren und der Johannesapokalypse*, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 42 (2018) 23–40; Michael Sommer & Brenda Willmann, *„… Geld allein macht auch nicht glücklich": Ein Plädoyer für einen numismatischen Neuansatz in der Apokalypseforschung*, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 42 (2018) 57–72 und Hans-Georg Gradl, *Buch und Offenbarung: Medien und Medialität in der Johannesoffenbarung* (HBS 75), Freiburg u. a. 2014. – Dass intermediale Beziehungen auch im Rahmen der Rezeptionsgeschichte der Apokalypse wichtig werden können, zeigen auf unterschiedlicher Ebene die spannenden Untersuchungen zur Apokalypse bei William Blake in Christopher Rowland, *„By an Immediate Revelation": Studies in Apocalypticism, its Origins and Effects* (WUNT 473), Tübingen 2022, 631–739 sowie Stephanie Hallinger und Tobias Nicklas, *Von der Illustration zum Text: Ein intermediales Experiment mit der Bamberger Apokalypse*, in: Gäbel, Geigenfeind und Müller, *Textforschung*, 351–378.

22 Ein Extrem in die erstere Richtung bieten die Arbeiten von Thomas Witulski wie ders., *Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian: Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse* (FRLANT 221), Göttingen 2007; ders., *Apk 11 und der Bar Kokhba-Aufstand. Eine zeitgeschichtliche Interpretation* (WUNT II/337), Tübingen 2012 sowie ders., *Die vier ‚apokalyptischen' Reiter Apk 6,1–8: Ein Versuch ihrer zeitgeschichtlichen (Neu-)Interpretation* (BThSt 154), Neukirchen-Vluyn 2015. Häufig mit derartigen Zugängen verbunden sind Auslegungen, die die Apokalypse als eine antirömische Kampfschrift lesen. Hierzu vgl. die Debatte zwischen Manuel Vogel und Stefan Alkier in *Zeitschrift für Neues Testament* 42 (2018) 75–107. – Der Klassiker für die Interpretation des Texts als Mythos ist Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16), Tübingen ^{3}1970 [1926]. Heute kommt diesem Zugang besonders nahe Jan Dochhorn, *Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in Apc 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung* (WUNT 268), Tübingen 2010. Für meinen eigenen Zugang siehe ausführlicher Tobias Nicklas, *Die Johannesapokalypse zwischen Sozialkritik, Geschichtsdeutung und ‚Mythos'*, in meinen *Studien zur Johannesapokalypse*, 234–54.

23 Mir ist bewusst, dass der Begriff „Mythos" alleine schon vieldeutig und hochumstritten ist. Eine ausführlichere Diskussion aber ist im vorliegenden Rahmen nicht möglich.

24 Einen besonderen Tiefpunkt macht die Auslegung der Apokalypse bei Autoren im Umfeld des Nationalsozialismus aus. Einen ersten Einblick bietet Tobias Nicklas, Apokalypse und Antisemitismus: *Die Offenbarung des Johannes bei Auslegern im Umfeld des Nationalsozialismus*, in ders., *Studien zur Johannesapokalypse*, 376–397.

Aspekte des theologischen Profils der Apokalypse

Wollen wir die bisherigen Voraussetzungen akzeptieren, dann ist es möglich, den Verfasser der Apokalypse – wir dürfen ihn gerne als „Seher Johannes" bezeichnen[25] – trotz der für uns fremdartigen Form seines Texts und trotz der von ihm gewählten ungewöhnlichen Sprache als einen Intellektuellen zu betrachten, der mit Hilfe der ihm zugänglichen Denktraditionen die Rolle des Propheten einnimmt, welcher in kühner Weise eine Analyse der ihm vorfindlichen Welt bietet.[26] Er scheint getrieben zu sein von einer Form der Theodizee-Frage, die er in den Mund derer legt, die als Gerechte und ihrem Gott Treue den Tod erfahren haben. Unter dem himmlischen Opferaltar schreien die „Seelen der Geschlachteten" zu Gott: „Wie lange, Machthaber, heiliger und wahrer, richtest du nicht und schaffst nicht Recht unserem Blut an denen, die auf der Erde wohnen!" (Apk 6,10).[27] Die unmittelbare Antwort, sie sollen nur noch eine „kleine Zeit" warten, ist letztendlich unbefriedigend: Selbst eine, aus der Perspektive des überzeitlichen Gottes kurze chronologische Zeit kann für das, was Menschen in ihrem Leben ertragen können, zu viel oder zu lang sein. Die Antwort des Texts ist nur dann akzeptabel, wenn die gesamte Apokalypse als Antwort auf diese Frage verstanden wird – eine Antwort aber, die ihren Leser:innen eine Vielzahl von Paradoxien zumutet, die zu akzeptieren sind:[28] Die Mächte des Bösen wüten, *weil* sie bereits besiegt sind und ihnen nur noch begrenzte Gelegenheit bleibt (Apk 12,12); Christus ist als geschlachtetes Böcklein siegreicher Löwe von Juda (Apk 5,5). Gott wird als unzugänglich Sitzender beschrieben (z. B. Apk 4,2–3), der kommt (z. B. Apk 1,8), als ein Schweigender, der – durch das Medium der Apokalypse – doch in die Zeit hineinspricht (z. B. Apk 1,1–3). Und der Sieg über die Mächte des Bösen ist blutig, doch bleibt unklar, wessen Blut dabei vergossen wird (z. B. Apk 19,13). Das Herabsteigen der himmlischen Stadt schließlich scheint in einer unkalkulierbaren Zukunft zu liegen, wird aber jetzt schon vergegenwärtigt. Die Einladung der Apokalypse besteht darin, auch in einer Zeit, die sich dehnt, aus der Gegenwart dieser Stadt und der in ihr möglichen unmittelbaren Beziehung zu Gott und dem Böcklein (Apk 22,3–4) zu leben. Um zu verstehen, wie dies möglich ist, ist es nötig, zwei Begriffe von „Zeit", die die Apokalypse verwendet, in den Blick zu nehmen.[29] Apk 6,11, die Antwort auf den Schrei der Geschlachteten, spricht von einer „kleinen Zeit", die noch zu warten sei, bis sich Gottes Gerechtigkeit durchsetzt. Die Apokalypse verwendet hier das griechische Wort *chronos*, das für eine gleichmäßig verlaufende Zeit steht, wie wir sie mit einer Uhr messen können. Dass diese „kleine" chronologische Zeit aber bis zum Gericht Gottes noch mit einer kaum überschaubaren Zahl von Ereignissen gefüllt wird, spricht dagegen, dass es sich nur um wenige Jahre handeln kann: Nur aus himmlischer Perspektive kann sie als „klein" verstanden werden. Wenn aber Apk 1,3 davon spricht, dass „die Zeit nahe ist", verwendet sie im Griechischen einen anderen Begriff: das Wort *kairós*. Dieses aber steht nicht für eine chronologische, gleichmäßig verlaufende Zeit, sondern für den besonderen, günstigen Moment, der im wahrsten Sinne beim Schopf zu packen ist.[30] Im Rahmen der Apokalypse ist an den „Augen–Blick" zu denken, in dem Gottes Wirklichkeit auf unverhoffte und unbegreifliche Weise durchbricht und den Blick der Person, die davon getroffen wird, auf die Welt vollkommen verändern kann: diese Form unverfügbarer Präsenz deuten zu können, sich für sie zu sensibilisieren, sie wahrzunehmen und in ein größeres Bild von Welt und Zeit einzuordnen ist ein wohl entscheidendes Ziel der Apokalypse: Diese steht also nicht einfach für chronologische, sondern kairologische Naherwartung: Was jetzt, im besonderen „Augen-Blick", hereinbricht, ist nichts anderes als das, was wir als „Ewigkeit" zu beschrieben suchen.[31]

> Wir können den Verfasser trotz der für uns fremdartigen Form seines Texts und trotz der von ihm gewählten ungewöhnlichen Sprache als einen Intellektuellen betrachten, der mit Hilfe der ihm zugänglichen Denktraditionen die Rolle eines Propheten einnimmt.

Schon wegen dieser besonderen Deutung von Welt und Zeit ist die Apokalypse ein wertvoller Teil des christlichen Kanons.[32] Sie bietet einen Blick auf die Welt, der dazu herausfordert, Konstellationen des Bösen in aller Entschiedenheit entgegenzutreten und sich nicht auf faule Kompromisse einzulassen, sie ist sensibel für die Verletzlichkeit, Verführbarkeit und Gebrochenheit menschlichen Daseins; gleichzeitig traut sie Menschen alles zu. Sie bietet eine faszinierende, mutige hohe Christologie und entwickelt auch gegen philo-

25 Dies schließt nicht aus, dass die Apokalypse pseudepigraphisch sein könnte. Hierzu Jörg Frey, *Das Corpus Johanneum und die Apokalypse des Johannes: Die Johanneslegende, die Probleme der johanneischen Verfasserschaft und die Frage der Pseudonymität der Apokalypse*, in: Alkier, Hieke und Nicklas, *Poetik und Intertextualität*, 71–134.

26 Hierzu ausführlicher Tobias Nicklas, *Crazy Guy or Intellectual Leader? The Seer of Revelation and his Role for the Communities of Asia Minor*, in ders., *Studien zur Johannesapokalypse*, 217–233.

27 Diese Passage wird auch zum Schlüssel der Auslegung von Klaus Wengst, *Wie lange noch? Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes*, Stuttgart 2010.

28 Viele Aspekte des Folgenden finden sich auch in Tobias Nicklas, *Aspekte der Weltwahrnehmung in frühchristlichen Apokalypsen: Johannesapokalypse und Offenbarung des Petrus*, in: *Jahrestagung der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 2024* [noch unpublizierter Vortrag].

29 Hierzu auch Tobias Nicklas, *Zeit, die bleibt: Neutestamentliche Perspektiven jenseits von Giorgio Agamben*, in ders., *Studien zur Johannesapokalypse*, 401–408.

30 Der griechische Gott Kairos wird tatsächlich gerne mit einem langen Schopf dargestellt.

31 Das Verhältnis solcher Augenblicke zum endgültigen Augen-Blick in das Antlitz Gottes deutet Apk 22,4 an. Hierzu auch die Gedanken in Tobias Nicklas, *Gott und Identität: Das Gottesbild der Johannesoffenbarung und ihre Identitätskonstruktion*, in ders., *Studien zur Johannesapokalypse*, 76–91, hier 89–91.

32 Hierzu auch Tobias Nicklas, *The Apocalypse in the Framework of the Canon*, in ders., *Studien zur Johannesapokalypse*, 63–75.

sophische Strömungen ihrer Zeit das Bild eines Gottes, der nicht allein „Sein", sondern „Seiender" und „Kommender" ist und in dessen Antlitz zu blicken einst unmittelbar möglich wird.[33] Gleichzeitig ist sie ein gefährlicher, zutiefst misogyner Text (vgl. z. B. sein Umgang mit der Prophetin „Isebel" in Apk 2,20–23), der Passagen mit höchstem antisemitischen Potenzial beinhaltet (vgl. z. B. Apk 2,9 und 3,9). Seine Gewalt– und Rachephantasien wirkten und wirken attraktiv auf Menschen, die sie verwendeten und verwenden, um ihre eigenen Gewaltphantasien durchzusetzen. Die Aufgabe, solche Aspekte der Rezeptionsgeschichte des Texts nachzuzeichnen, ist bisher nur ansatzweise bearbeitet.[34] Gleichzeitig ist es gut, dass die faszinierende, großartige, aber auch gefährliche Apokalypse nur *eine Stimme* im biblischen Kanon darstellt und dass ihr andere Stimmen entgegenstehen, ja zum Teil widersprechen. Wichtig ist etwa, die in der Apokalypse fast vollständig fehlende Ethik der Liebe und des Blicks auch auf den Feind als Menschen, dem als Mensch zu begegnen ist, stärker zu betonen als dies in der Apokalypse der Fall ist. Doch nicht nur auf die Stimmen innerhalb des Kanons kommt es an, sondern auf die Stimmen verantwortungsvoller Leserinnen und Leser – unter ihnen Exeget:innen –, die sich bis heute der Aufgabe stellen, diesen Text in einer Weise sprechen zu lassen, dass er Leben ermöglicht und nicht zerstört. ■

33 Zur Theo-Logie der Johannesapokalypse z. B. die Arbeiten in Martin Stowasser (Hg.), *Das Gottesbild in der Offenbarung des Johannes* (WUNT II/397), Tübingen 2015 sowie viele der Beiträge bei Michael Sommer, Uta Poplutz und Christina Hoegen-Rohls (Hg.), *Die Johannesapokalypse: Geschichte – Theologie – Rezeption* (WUNT 508), Tübingen 2023; zur Anthropologie z. B. Tobias Nicklas, *Freiheit oder Prädestination? Mensch sein nach der Johannesapokalypse*, in ders., *Studien zur Johannesapokalypse*, 115–137; zur Christologie z. B. Konrad Huber, *Einer gleich einem Menschensohn! Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung* (NTAbhNF 51), Münster 2007 und Richard B. Hays, *Faithful Witness, Alpha and Omega: The Identity of Jesus in the Apocalypse of John*, in: ders. und Stefan Alkier (Hg.), *Revelation and the Politics of Apocalyptic Interpretation*, Waco, Tx. 2012, 69–84.

34 Wichtiges findet sich, allerdings nur skizzenhaft, etwa bei Judith Kovacs und Christopher Rowland, *Revelation* (*Blackwell Bible Commentaries*), Oxford u. a. 2004.