

zur debatte

KATHOLISCHE
AKADEMIE in



BAYERN



ALLMACHT, MACHT UND OHNMACHT

WIR HABEN DIE MACHT

Petra Morsbach über Pflicht
zum Widerstand

EINE ZEITENWENDE

Unsere Gegenwart nach
Romano Guardini

KERNFUSIONSFORSCHUNG

Das Sternenfeuer auf die
Erde holen?

Die Macht der Demokraten

Demokratie ist machtlos. Das ist ihre Stärke. Während in anderen Systemen Machterhalt die Triebfeder ist, verlangt die Demokratie von ihren Machthabern eine ‚kenotische‘ Grundhaltung: die Bereitschaft zum Abstieg.

Warum tut sie das? Weil Demokraten das Mandat ihrer Macht wichtiger ist als ihr Besitz. Sie sind bereit, sie abzugeben, wenn ihre Machtausübung nicht mehr überzeugt. Weniger Reichsapfel, mehr Kreuzifix.

Demokratie überzeugt. Gerade weil sie sich von ihrer Überzeugungskraft abhängig macht. Gegen eine parlamentarische Mehrheit ihrer Feinde aber kann die Demokratie wenig ausrichten. Das Vertrauen des Volkes in einen fairen Interessensabgleich ist für unsere freiheitlich-demokratische Grundordnung die unverzichtbare Basis. Wahlergebnisse von über 30 % für Parteien, die dieses Vertrauen gezielt zerstören, erschüttern deshalb die Grundfesten der Demokratie. Mehrheit in der Demokratie lässt sich von Mehrheit gegen die Demokratie formal nicht unterscheiden.

Was tun, wenn die Basis bröckelt? Vor allem eins: Alle Demokratinnen und Demokraten müssen zeigen, dass sie unser System der Legitimation von Macht schätzen und schützen – notfalls zum eigenen Nachteil. Das wäre gar nicht schwer: Innerdemokratische Meinungsverschiedenheiten nicht verbal auf eine Stufe stellen mit dem Kampf gegen die Feinde des Systems. Leiser werden, wenn die Argumente fehlen. Politische Gegner nicht persönlich diskreditieren – auch nicht im Bierzelt. Keine Häme. Kein Bashing. Sondern unter Demokrat:innen ein Vertrauensverhältnis pflegen. Einander zur Seite springen, wenn einer angegriffen wird. Da müssten wir uns aufeinander verlassen können. Und dann wieder aufrecht streiten. Wenn wir das leben, glänzt die Demokratie.

Auch für die Kirche könnte dies – nach Zwei-Schwerter-Lehre, Staatsreligion und Parteilichkeit – ein zeitgemäßes Verhältnis zur weltlichen Macht sein: nicht zum eigenen Vorteil Verbündete suchen, und seien wir auch bereits im freien Fall. Sondern selbstlos mithelfen, die Logik der Legitimation von Macht stark zu machen. Das jüngste Papier der Bischöfe zum völkischen Nationalismus hat mir richtig gut getan, gerade weil es in Kauf nimmt, Feinde der Demokratie zu verprellen.

Unser Titel-Dossier im Print- und Online-Teil kann freilich zeigen: Auch der Kirche selbst könnte in ihrem Innern etwas mehr ‚Kenosis‘ nicht schaden – eine Kultur, andere zu ermächtigen, Macht abzugeben, zu befristen, mandatieren und kontrollieren zu lassen, sie christlich zu teilen ...

Ermutigende Lektüre wünscht

Joachim Buehler

Inhalt der Printausgabe

ALLMACHT, MACHT UND OHNMACHT

4

Macht aus Sozialethischer Perspektive

Markus Vogt



10

Macht und Ohnmacht in der Jesusbewegung

Hans-Georg Gradl



LITERATUR IM GESPRÄCH

16

Literatur als Ort der Freiheit

Erich Garhammer



18

Wir haben die Macht

Petra Morsbach



24

UNIVERSITÄRE KOOPERATIONEN

Zusammenarbeit mit Theologie, Philosophie und KHG



26

DEMOKRATIE IN DER KRISE

Das Jahr 1923 in Bayern



ROMANO GUARDINI-TAG

29

Vor 100 Jahren kam Romano Guardini nach Berlin

Thomas Brose



33

Untergang und neuer Anfang

Hans Otto Seitschek (†)



38

KOSMOS, GOTT UND MENSCH

Harald Lesch und Wilhelm Vossenkuhl im Gespräch



Titelbild: erstellt mithilfe von KI / canva.com, Bearbeitung: Gunnar Floss

40 **BEETHOVENS MISSA SOLEMNIS**
Frank Höndgen
stellt das Meisterwerk vor



42 **PREIS FÜR JUNGE THEOLOGIE**
Verleihung an Matthias Simperl

**DIE VIELFALT WIRD EUCH FREI
MACHEN!**

44 **Beziehungsethische Perspektiven in
Gesellschaft, Kirche und Bundeswehr**
Dirk Fischer



52 **MACHT, RECHT
UND GERECHTIGKEIT**
Podiumsdiskussion über die
Reform kirchlicher Leitung



53 **PRAKTISCHER GLAUBE AN GOTT**
Pascals Wette und
Kants moralischer Gottesbeweis
Lawrence Pasternack (†)



61 **KERNFUSIONSFORSCHUNG**
Das Sternenfeuer auf die Erde holen?
Markus Vogt



64 **DEUTSCHE STIFTUNG
DENKMALSCHUTZ**
Vertiefte Kooperation



65 **EXISTENZ AUF WIDERRUF**
Michael Wolffsohn zur
jüdischen Identität



66 **COMMUNITY**

72 **Impressum**

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 **45 Extra-Seiten**.

**ALLMACHT,
MACHT UND OHNMACHT**

73 **Ein Blick auf die urchristlichen
Gemeinden**
Hans-Georg Gradl



79 **Machtmanifestationen
und -strategien im Kontext
des Synodalen Wegs**
Katharina Ebner
und Sebastian Dietz



ROMANO GUARDINI-TAG

84 **Hoffen wider die Hoffnung**
Christoph Jäger



96 **Romano Guardini und der Ursprung
seiner katholischen Weltanschauung**
Yvonne Dohna Schlobitten



PREIS FÜR JUNGE THEOLOGIE

104 **Das Schreiben der Synode
von Antiochia 324/325 (Urk. 18)**
Matthias Simperl



**DEUTSCHE STIFTUNG
DENKMALSCHUTZ**

109 **Die Vision vom Neubau des
Petersdoms**
Hubertus Günther



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.



Allmacht, Macht und Ohnmacht

Theologische Tage nehmen Verhältnisbestimmung vor

Mit dem allgegenwärtigen Thema Macht und den Fragen nach Herrschaft, Emanzipation, Machtmissbrauch und Widerstand beschäftigten sich die Theologischen Tage mit dem Titel *Allmacht, Macht und Ohnmacht*, die vom 9. bis 11. November 2023 in der Katholischen Akademie in Bayern stattfanden. Eingeordnet wurden die Fragen nach Macht und ihrer Dynamik und Ambivalenz aus sozialetischer, biblisch-theologischer,

philosophischer, historischer sowie soziologischer Perspektive. Begleitet wurden die Tage von einem literarischen Abend mit dem Theologen Erich Garhammer und der Schriftstellerin Petra Morsbach sowie einem Gesprächsabend mit dem Kunstkritiker Wilhelm Warning und der Künstlerin Herlinde Koelbl, deren Ausstellung *targets* zum Thema Macht in der Katholischen Akademie zu sehen war.

Macht aus sozialetischer Perspektive

Konsequente Anwendung des Subsidiaritätsprinzips ein Lösungsmodell von Markus Vogt

Lange war „Macht“ kein explizites Thema in der Christlichen Sozialethik. Man hat sich mehr damit beschäftigt, aus der Vogelperspektive eine ideale Theorie zu entwerfen, wie die Welt sein soll, als die Hindernisse und Bedingungen auf dem Weg dorthin in den Blick zu nehmen. Derzeit stellen wir jedoch unübersehbar in Kirche und Gesellschaft fest, dass dies nicht ausreicht.

Eine Epoche der Eskalation von Machtkonflikten

- Autokratische Herrschaftsstrukturen breiten sich seit ca. 15 Jahren weltweit aus und treiben die Demokratie in die Defensive. Unverhohlenen geostrategisches Machtstreben führt zu Kriegen und lässt das Bemühen um Verständigung, Dialog und Frieden ins Leere laufen. Die „Neue Rechte“ und der sogenannte „Neorealismus“ hatten dies schon zur Jahr-

Macht ist ein Schlüsselthema, um die gegenwärtigen Umbrüche in Kirche und Gesellschaft zu verstehen. Wir scheinen auf dem Weg zu einer Epoche der Eskalation von Machtkonflikten zu sein.

tausendwende kommen sehen und den vermeintlich naiven Idealismus kosmopolitischer Ethik kritisiert.

- Die Aufdeckung des Machtmissbrauchs in der Kirche – sei er sexuell, geistlich oder institutionell – hat die himmelschreiende Differenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit deutlich gemacht und einen Prozess des massiven Vertrauensverlustes in Gang gesetzt, dessen Ende nicht absehbar ist. Extrem asymmetrische Machtstrukturen zwischen Frauen und Männern sowie zwischen Klerikern und Laien werden von den einen als unverzichtbarer Teil der katholischen Tradition verteidigt und von anderen als unvereinbar mit dem Evangelium gebrandmarkt. Der Synodale Weg ist aus ethisch-systematischer Sicht eine Auseinandersetzung um Machtkonflikte in der Kirche.
- Ein dritter Aspekt der besonderen Aktualität des Themas ergibt sich aus der ökologischen Diagnose der Ge-

Religiöse Sinnsysteme sind grundlegend machtförmig, denn sie koordinieren das Macht-Ohnmacht-Gefälle des Lebens im Dauerrisiko des Todes. Auf diesem Weg nimmt religiöser Glaube die Form einer Sakralmacht an.

genwart: Die Expansion der Macht des Menschen über die Natur war in den vergangenen Jahrhunderten so erfolgreich, dass sie in ihr Gegenteil umzukippen droht und sich – beispielsweise in der Form des Klimawandels – gegen den Menschen selbst richtet. Diese Ambivalenz der Macht, wie sie die expansive Moderne in den letzten 500 Jahren praktiziert hat, wurde von Romano

Guardini bereits in den 1950er Jahren in seiner Schrift *Die Macht* kritisch analysiert und jüngst von Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben *Laudate Deum* von 4. Oktober 2023 als „technokratisches Paradigma“, das die Wurzel der ökologischen und sozialen Aggression sei, programmatisch aufgegriffen.

All dies ist Anlass, nüchtern nach den vielschichtigen Formen des Umgangs mit Macht zu fragen. Macht ist ein Schlüsselthema, um die gegenwärtigen Umbrüche in Kirche und Gesellschaft zu verstehen. Wir scheinen auf dem Weg zu einer Epoche der Eskalation von Machtkonflikten zu sein.

In der öffentlichen Debatte dominiert ein negativer Begriff von Macht. Macht ist jedoch omnipräsent und hat auch ihre guten und unverzichtbaren Seiten: Denn überall, wo Menschen zusammenleben und handeln, spielen Phänomene der Ausübung von Macht eine Rolle. Ohne Macht im Sinne der Fähigkeit, das Denken und Handeln anderer zu beeinflussen und Prozesse zielgerichtet zu kontrollieren, ist kein koordiniertes Zusammenleben möglich. Entscheidend ist, ob die Macht als Instrument der Unterdrückung und Fremdbestimmung ausgeübt wird oder kommunikativ als Verständigung, in der sich ein kollektiv geteilter Wille oder zumindest kooperatives Handeln herauskristallisiert. Es kommt darauf an, *wie* Macht ausgeübt wird. Die angemessene ethische Reflexion der Macht bedarf der Auseinandersetzung mit Machttheorien ebenso wie der Analyse konkreter Machtpraktiken.

Steckt Machtmissbrauch in der DNA der Kirche?

Seit der konstantinischen Wende steht die Kirche häufig auf der Seite der Mächtigen und ist selbst zu einer machtaffinen Institution geworden. Dies steht in Spannung zur biblischen Option für die Armen und führt dazu, dass der Umgang der Kirche mit Macht zutiefst prekär ist. Der Hildesheimer Bischof Heiner Wilmer formulierte 2018 vor dem Hintergrund des sexuellen und geistlichen Machtmissbrauchs, dass der Machtmissbrauch in der DNA der Kirche stecke. Er meint damit, dass das Problem nicht hinreichend als Moralversagen einzelner Priester und Mitarbeiter verstanden werden könne, sondern auch strukturelle Ursachen habe. Ein Kirchenbild, das auf den Aspekt der Heiligkeit fixiert ist und ausblendet, dass die Kirche immer zugleich auch eine Gemeinschaft von Sündern ist, leistet der Verdrängung der Schattenseiten Vorschub.

Eine fundamentaltheologische Vertiefung dieser Diagnose bietet Gregor Maria Hoff, der die katholische Kirche angesichts ihrer Missbrauchsfälle in einer „Sakralisierungsfalle“ sieht. Um die Problematik zu verstehen, brauche es eine grundlegende Analyse der Macht-Ohnmacht-Gefälle als Signatur der Gottesbeziehung: „Religiöse Sinnsysteme sind grundlegend machtförmig, denn sie koordinieren das Macht-Ohnmacht-Gefälle des Lebens im Dauerrisiko des Todes. Auf diesem Weg nimmt religiöser Glaube die Form einer Sakralmacht an.“ Er formulierte es so im März 2019 in seinem Vortrag *Sakralisierung der Macht. Theologische Reflexionen zum katholischen Missbrauch-Komplex* auf dem Studientag der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz. Glaube sei Hoffnung auf die Macht der Liebe im Angesicht des Bewusstseins der eigenen Ohnmacht. „Diese Macht-Ohnmacht-Konstellation macht Glaubende schier unendlich verletzbar. [...] Das ermöglicht den spezifischen Missbrauch priesterlicher Sakralmacht. [...] Verselbstständigte Sakralmacht steigert systemische Selbstsakralisierung“, heißt es bei Hoff weiter.

Glauben heißt Vertrauen zu schenken und sich damit verletzlich zu machen. Der Gläubige wird abhängig von der Macht dessen, dem er vertraut. Indem sich auch Gott bis hin zum Kreuz verletzlich gemacht hat, wird dieses Verhältnis von einer einseitigen Abhängigkeit in ein wechselseitiges Verhältnis transformiert. Gläubige sind verletzbar, weil die Beziehung zu Gott durch die Kirche und ihre Vertreter*innen vermittelt wird. Gott ist verletzbar, weil jede Missachtung des Menschen zugleich auch den menschgewordenen Gott verletzt. Indem Gott Mensch wurde, hat er sich seiner Macht entäußert. Er will nicht überwältigen und zwingen, sondern eine Begegnung mit dem Menschen auf Augenhöhe. Erst dies ermöglicht eine Antwort aus Freiheit und Liebe und nicht aus Unterwerfung. Diese paradoxe Macht der Machtlosigkeit ist leitender Maßstab für eine christliche Existenz und alles kirchliche Handeln. Sie ist anspruchsvoll und stets auf vielfältige Weise gefährdet.

Klerikalismus ist eine systemische Selbstimmunisierung, die blind macht gegen den Missbrauch sakraler Macht. Er verspricht eine Vermittlung der Gnade Gottes gegen subtile Akte der Unterwerfung. Die eklatante Machtasymmetrie in der katholischen Kirche zugunsten der Männer wird von vielen Frauen und Männern zunehmend als ein Verstoß gegen die Prinzipien der Gerechtigkeit empfunden. Wer behauptet, die hierarchische Geschlechterdifferenz gehöre zum Kern des biblischen Glaubens, der verlagert das Problem, dass diese einseitig verteilte Macht prinzipiell ausnutzbar ist, in den Kernbestand des Glaubens. Die in Teilen der Katholischen Kirche bis heute anhaltende polemische Abwehr



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

gegen die Anliegen feministischer Theologie sind ein Indiz dafür, dass es im Streit um Bibelauslegung, Gottesbilder und Amtsverständnis zugleich um höchst sensible Machtkämpfe geht. Es genügt nicht, das Machtproblem mit einer Rhetorik von Dienst und Liebe sowie dem Hinweis auf Christus, den der Priester in seinem seelsorglichen Dienst repräsentiert, zu spiritualisieren. Es braucht auch in der Kirche verbindliche Strukturen der Machtkontrolle, was einklagbare Rechte, transparente Verfahren bei Konflikten und Partizipation auch bei wichtigen Entscheidungen einschließt. Ohne einen solchen Strukturwandel drohen eine weitere Erosion des Vertrauens und ein unaufhaltbarer Exodus aus der Kirche.

Vor diesem Hintergrund sind die Ergebnisse der Weltsynode zur Synodalen Kirche im Oktober 2023 teilweise durchaus positiv, in der Gesamtbilanz aber deutlich zu halbherzig: Die Ambivalenzen der bischöflichen Machtfülle wurden benannt und Maßnahmen zu ihrer Begrenzung gefordert; in Bezug auf die asymmetrische Verteilung der Macht zwischen den Geschlechtern gab es dagegen kaum Konsens. Auch das Thema des sexuellen Missbrauchs wurde noch immer eher defensiv angegangen. Es ist eine gewaltige Herausforderung für die Katholische Kirche als Weltkirche, sich interkulturell über die emotional tief verankerten Fragen von Geschlechtergerechtigkeit, Sexualethik und des Umgangs mit Macht zu verständigen.

Friedensethische Grenzgänge

Feindesliebe jenseits weltfremder Ignoranz gegenüber Machtkonflikten

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

Es lohnt sich, genauer auf den biblischen Befund zu schauen: Der Versuch einer Entschärfung des Konfliktes dadurch, dass man die Feindesliebe nur als Hochethos für die religiösen „Leistungssportler“ wie Mönche oder Heilige eingrenzt, ist unzureichend. Joachim Gnilka bezeichnet das

Gebot der Feindesliebe als „Kulmination der Ethik Jesu“, schreibt er in seinem Buch zum *Matthäusevangelium*, erschienen im Jahr 1986.

Sie begegnet dem Feind nicht in der Form des aggressiven Krätemessens, sondern in der Bereitschaft zu Gewaltverzicht und Wohlwollen. Die Gesinnung der Feindesliebe bleibt jedoch nur solange moralisch qualifiziert, als sie sich von Resignation und passiv-wehrloser Schicksalsergebenheit unterscheidet. Feindesliebe zielt auf Entfeindung und Versöhnung. Sie entspringt einer eigenen Art von Mut und Stärke. Ihr ist auch eine strategische Komponente zu eigen: Sie will das Unrecht als Unrecht sichtbar machen, indem Sie die Interaktion auf der Ebene der Gewalt unterbricht. Ihr Ziel ist es nicht, den Feind zu besiegen, sondern die Feindschaft als solche zu überwinden oder zumindest einzugrenzen.

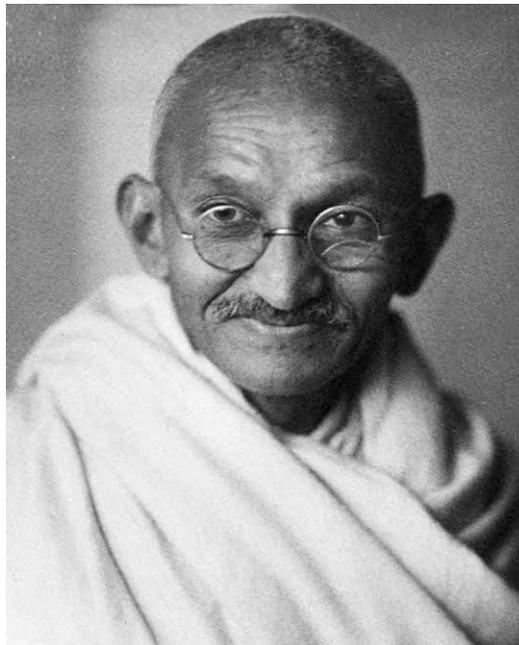


Foto: Elliott & Fry / Wikimedia Commons, Public Domain

Inspiziert von der Bergpredigt sowie dem hinduistischen Ahimsa-Prinzip hat Mahatma Gandhi die Macht der Machtlosen zu einer politischen Strategie entfaltet. Sie durchbricht den Kreislauf der Gewalt durch die Methode des gewaltlosen Widerstandes.

Strategien des gewaltlosen Widerstandes

Inspiziert von der Bergpredigt sowie dem hinduistischen Ahimsa-Prinzip hat Mahatma Gandhi die Macht der Machtlosen zu einer politischen Strategie entfaltet. Sie durchbricht den Kreislauf der Gewalt durch die Methode des gewaltlosen Widerstandes. Der konsequente Verzicht auf bewaffnete

Macht lässt die Gewalt des Gegners als Unrecht sichtbar werden. Er fordert sein Gewissen sowie das Urteil der Öffentlichkeit heraus. Gandhi war durchaus machtbewusst, er hat die Macht der Medien entdeckt und zu nutzen gewusst und ebenso die normative Macht des hohen Rechtsbewusstseins der Briten, das er angesprochen hat. Er war kämpferisch, aber nicht im Vertrauen auf die Macht der rohen Gewalt, sondern auf die überlegene Macht des Rechts und des Normbewusstseins. Er und seine Mitkämpfer waren bereit, den hohen Preis auf dem langen Weg bis zur Anerkennung ihrer Rechte zu zahlen: Sie haben sich der Gewalt schutzlos ausgesetzt und Gefängnis sowie das Risiko, ermordet zu werden, auf sich genommen. Letztlich waren sie erfolgreich.

Wer sich im gewaltlosen Kampf der Macht des Feindes ausliefert, braucht ein Höchstmaß an Mut. Er oder sie muss mit Grausamkeit, Folter und Gefangenschaft rechnen. Die Methode des gewaltlosen Widerstandes hat sich jedoch in Indien und seither unzählige Male als revolutionäre und friedensstiftende Kraft bewährt. Aber es ist auch nüchtern zu realisieren, dass dies bei Weitem nicht jedes Mal gelingt. So wurden beispielsweise am *Platz des himmlischen Friedens* in Peking 1989 über zweitausend Demonstrant*innen, die gewaltlos zum Widerstand aufriefen, ermordet.

Auch in Russland wird derzeit konsequent und erfolgreich jede Opposition unterdrückt. Als Legitimation der oppressiven Machtausübung braucht es ein Feindbild, auf das

die Aggression abgeleitet wird. Als solches hat das „System Putin“ den Westen ausgemacht. Das Unabhängigkeitsstreben der Ukraine wird als westliche Einflussnahme gedeutet. Präsident Putin scheint im Ukrainekrieg nur die Sprache der Macht zu verstehen, so dass sich hier die Hoffnung auf einen nur zivilgesellschaftlichen Widerstand als fruchtlos erweist. Ausführlicher gehe ich auf diese kontroverse und komplexen Debatte ein in *Der Ukrainekrieg als Herausforderung zur Weiterentwicklung christlicher Friedensethik*, in: *Ethik und Militär 2* aus dem Jahr 2022 und in meinem Beitrag *Nationalistische, religiöse und moralische Identitätskonstruktionen als Legitimation im Ukrainekrieg*, in der *Münchener Theologischen Zeitschrift*, 73, erschienen ebenfalls 2022. (Siehe auch Vogt, in [zur debatte, 1/2022, S. 40 ff.](#))

In Weißrussland ist die Oppositionsführerin Maria Kolesnikowa seit 2020 inhaftiert. Sie wurde wegen konstruierter Anklagen des Extremismus und des Aufrufens zu staatsgefährdenden Handlungen zu elf Jahren Gefängnis verurteilt. Sie ist seitdem weitgehend von der Öffentlichkeit abgeschnitten und ihr Gesundheitszustand leidet stark unter den Haftbedingungen. Möglicherweise ist das Scheitern des gewaltfreien Widerstandes häufiger als der Erfolg. Es gibt aber auch ermutigende Beispiele: So etwa die Überwindung der Apartheid in Südafrika, für die Nelson Mandela eine Schlüsselrolle spielte. Nach 27 Jahren Gefängnis erklärte er ganz ohne Verbitterung die politische Versöhnung zwischen Schwarzen und Weißen zu seinem zentralen politischen Ziel und wurde zum Präsidenten gewählt. Dies ist ein Zeugnis für die geistige Macht der Versöhnung.

Auch in der gegenwärtigen verfahrenen Situation in Israel braucht es dringend einen Ausweg aus der Spirale der Eskalation von Machtkonflikten. Yuval Harari hat hierzu in der *Süddeutschen Zeitung* vom 26.10.2023 eine erhellende Analyse formuliert: Die Hamas will Eskalation, sie will, dass möglichst viele Israelis und Palästinenser sterben, dass Hass und Gewalt eskalieren und Versöhnung unmöglich wird. Der unmittelbare Anlass des Massakers vom 7. Oktober 2023 war



Foto: John Matthew Smith / Wikimedia Commons, CC BY-SA 2.0

Ein schönes Beispiel für den Erfolg von gewaltlosem Widerstand ist die Überwindung der Apartheid in Südafrika, für die Nelson Mandela eine Schlüsselrolle spielte. Nach 27 Jahren Gefängnis erklärte er ganz ohne Verbitterung die politische Versöhnung zwischen Schwarzen und Weißen zu seinem zentralen politischen Ziel und wurde zum Präsidenten gewählt.

die Vorbereitung des Friedensvertrages mit Saudi-Arabien, den die Hamas mit aller Gewalt verhindern will. Israel kann den Krieg nur gewinnen, wenn es einen politischen Plan hat. „Haben solche Initiativen irgendeine Chance auf Verwirklichung? Ich weiß es nicht. Aber ich weiß, dass der Krieg die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln ist und dass das politische Ziel der Hamas darin besteht, jede Chance auf Frieden und Normalisierung zu zerstören. Und dass das Ziel Israels darin bestehen sollte, Chancen auf einen Frieden zu wahren. Wir müssen diesen Krieg gewinnen, anstatt der Hamas zu helfen, ihr Ziel zu erreichen.“ Mir scheint Hararis Beitrag deshalb wegweisend, weil er nicht von einer idealistischen Verharmlosung der Brutalität der Machtkonflikte ausgeht, sondern von einer nüchternen Analyse des destruktiven Kalküls der Macht auf beiden Seiten und dem Erfordernis eines politischen Plans.

Macht im Zeichen der Opfer

Die ethisch-politische Zuspitzung der Macht der Machtlosen zeigt sich darin, dass die Menschenrechte gerade dann, wenn sie verletzt werden, nicht zum Verstummen gebracht werden können und sich damit als Maßstab kritischer Machtkontrolle erweisen. Menschenrechte werden formuliert, weil sie verletzt werden. Gerade in dieser Negation

repräsentieren sie die Stimme der Stummgemachten, den Schrei der Ungehörten, eine nicht domestizierbare Macht aus namenloser Ohnmacht.

Erst hier tritt die theologische Bedeutung der Menschenrechte zu Tage. Sie sind „ein Ort, um hier und heute im Zeichen der angetasteten Würde von Menschen, von Gott zu sprechen“. Das Zitat stammt von Hans-Joachim Sander aus seinem Buch *Macht im Zeichen der Opfer. Die Gottesspur der Menschenrechte* aus dem Jahr 2004. Erschienen in: T. Eggensperger/ U. Engel/ F. Prcela (Hrsg.): *Menschenrechte. Gesellschaftspolitische und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive*.

Gerade wenn die Menschenrechte verletzt werden, wird deutlich, dass sie weder aus politischer Zuerkennung noch aus biologischen Vorgegebenheiten abgeleitet sind, sondern alles Politische und Biologische transzendieren. Die Rede von Menschenrechten als Recht der Entrechteten wird zu einer neuen Form der Gottesrede. Im Zeichen des Kreuzes hat Gott die Macht der Ohnmacht begründet. Im Ruf zur Nachfolge befähigt er Menschen, durch ihre Solidarität dieser Grammatik der Ohnmacht Wirksamkeit zu verleihen.

Hans-Joachim Sander, Dogmatiker in Salzburg, plädiert für einen Paradigmenwechsel im theologischen Zugang zu den Menschenrechten: Ausgangspunkt könne nicht die

Feindesliebe will das Unrecht als Unrecht sichtbar machen, indem Sie die Interaktion auf der Ebene der Gewalt unterbricht. Ihr Ziel ist es nicht, den Feind zu besiegen, sondern die Feindschaft als solche zu überwinden oder zumindest einzugrenzen.

vermeintliche Notwendigkeit einer spezifisch christlichen Begründung sein, da diese nur zu leicht für die Durchsetzung religiöser Macht und den Versuch, Gott in die Partikularismen der Religionsgemeinschaften einzusperren, missbrauchbar sei. Dadurch würde das damit verbundene Friedensprojekt, dem die Menschenrechte als entscheidende Basis für die Verständigung zwischen unterschiedlichen Nationen, Kulturen und Religionen dienen, gerade konterkariert. Da jedoch auch die säkular-aufgeklärte Vision der Menschenrechte im 20. Jahrhundert grausam zerstört worden sei, bleibe nur der Ausgang von den Opfern her „im Zeichen der angetasteten Würde“, so Sander. Demnach ist die

Geltungskraft der Menschenrechte nicht hinreichend vom abstrakten Begründungsdiskurs her zu verstehen, sondern bedarf immer auch des Rekurses auf konkrete Kämpfe der Abwehr von Unrecht – so die entscheidende Pointe der „Genealogie der Menschenrechte“ von Hans Joas in seinem Buch *Die Sakralität der Person*. Die herrschaftskritische Macht der Menschenrechte gewinnt erst im Zeichen der Opfer ihre zugleich universale und konkrete Bedeutung.

Hintergrund des Beitrags von Sander sind Michel Foucaults Analysen zur Macht sowie die Homo-sacer-These von Giorgio Agamben. Er versteht die Offenbarung Gottes im verletzten, nackten Körper als eine Brücke von den Menschenrechten zur christlichen Kreuzes- und Erlösungslehre. Die offenbarende Qualität der Menschenrechte zeige sich

aus der Negation der verletzten Menschenwürde, deren Schrei nicht zum Verstummen gebracht werden könne. „Sich mit den Menschenrechten auseinanderzusetzen, bedeutet, einer neuen Sprache für Gottes Gegenwart auf der Spur zu sein. Es bedeutet, seine Gegenwart unter den Menschen heute aufzuspüren. [...] In den Kämpfen für Menschenrechte geht

es zugleich um einen Ort Gottes in der heutigen Welt.“, schreibt wiederum Sander. Wenn es eine Chance gibt, sich jenseits der Zuspitzung von Machtkonflikten in der Kirche, in Deutschland und weltweit zu verständigen, dann ist es die vorbehaltlose Anerkennung der unbedingten und gleichen Würde jedes Menschen.

Strukturen subsidiärer Machtbegrenzung

Das Sozialprinzip der Subsidiarität ist ein Kompass für Strukturen der Machtbegrenzung sowie zugleich für einen Gebrauch der Macht als Ermöglichung von Freiheit. Es zielt



Die Leiterin der *Theologischen Tage* Dr. Judith Müller, Leiterin des Fachbereichs kirchliche Organisationsberatung im Ordinariat der Erzdiözese München und Freising, begrüßte die Teilnehmenden und führte in die Tagung ein. Ort der Veranstaltung war der Konferenzraum.

darauf, vorhandene Kompetenzen zu fördern und die Eigenverantwortung des Einzelnen und der kleinen Einheit stark zu machen, sei es durch Zurückhaltung, wo die kleinere Einheit – egal ob Individuum, Gruppe oder Institution – ihre Aufgaben selbst erledigen kann, oder durch assistierende Unterstützung, wo diese nötig ist. Macht wird in den Dienst der Befähigung zu möglichst eigenständiger Handlungsfähigkeit der untergeordneten Einheiten genommen. Subsidiarität zielt auf Empowerment, also Vermehrung der Machtressourcen der untergeordneten oder marginalisierten Gesellschaftsmitglieder.

Das Subsidiaritätsprinzip wird in der Kirche jedoch bisher nicht konsequent rezipiert – so eine harsche Kritik von Ursula Nothelle-Wildfeuer in ihrem Text *Glaubwürdig Kirche sein? Das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche*. Das Subsidiaritätsprinzip rühre an den Grundfesten der Kirche. Es sei für die Kirche gerade aufgrund ihrer hierarchischen Struktur von besonderer Bedeutung, damit diese nicht die einfachen Gläubigen entmündige. Subsidiarität zielt auf Einheit in Vielfalt, auf einen gesunden Pluralismus im Verhältnis zur Hierarchie jenseits von Obrigkeitszentrierung hin zum Schutz von Eigenverantwortung und Partizipation der untergeordneten Einheiten.

Das Subsidiaritätsprinzip ist ein Kompetenzanmaßungsverbot, das die Intervention und Macht der übergeordneten Instanzen auf das Maß begrenzt, das für die untergeordneten Einheiten zur Erhöhung ihrer Handlungsfähigkeit hilfreich ist. Zugleich ist es ein Hilfestellungsgebot, das die übergeordneten Instanzen verpflichtet, die untergeordneten Einheiten zu unterstützen und zu koordinieren, damit diese zielführend ihre Probleme bewältigen und kooperativ handeln können.

Subsidiarität bezweckt, dass solidarische Hilfe nicht paternalistisch zur Erzeugung von Abhängigkeit und damit zur Ausnutzung von Machtpositionen missbraucht wird. Sie setzt auf einen kommunikativen Machtbegriff, der diejenigen, die Hilfe brauchen, nicht fremdbestimmt, sondern sie so unterstützt, dass ihre eigenen Potenziale zum Zug kommen und aktiviert werden. Sie ist Maßstab und Weg eines freiheitszentrierten Gebrauchs der Macht. Subsidiarität fordert „heilsame Dezentralisierung“ (Franziskus), ein pluralismusoffenes Neudenken des Katholizismus als Einheit in Vielfalt und Partizipation statt Obrigkeitszentrierung.



Für eine ethisch-politisch akzentuierte Begriffsklärung, die auch für die hier gegebenen Ausführungen im Hintergrund steht und in einigen Abschnitten weitergeführt wird, vgl.

Markus Vogt, *Ambivalenzen der Macht*, in: *zur debatte* 1/2021, S. 6–10.

Macht im Dienst der Sorge

Wo Macht herrscht, besteht immer auch die potenzielle Gefahr eines Machtmissbrauchs. Dieser geschieht oft unbewusst und auf sublimale Weise. Die Inhaber von gesellschaftlichen Machtpositionen erstreben in der Regel die Erhaltung oder Ausweitung der Distanz zu weniger mächtigen Personen. Die praktische Bedeutung dieser Beobachtung ist offensichtlich: Die Spitze einer Organisation (einer Gewerkschaft, einer Kirche, eines Betriebs) entfremdet sich von der Basis, wenn sie dieser Tendenz nicht bewusst und systematisch gegensteuert. Eine solche Entfremdung von der Basis ist gerade in der Kirchenhierarchie häufig zu beobachten, aber genauso bei säkularen Machthabern in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft oder etwa bei Akademikern, die sich hinter der Macht des Wissens verschanzen.

Die Nutzung von Machtmitteln führt nicht selten zu einer Abwertung der Leistung der unterstellten Personen. Wer über viele Machtmittel verfügt, versucht, die Arbeitsergebnisse seiner Untergebenen geringer zu bewerten oder sich diese selbst zuzuschreiben. In der Katholischen Kirche ist dies besonders in Bezug auf die Anerkennung der Arbeit von Frauen, Ehrenamtlichen und Laien derzeit virulent. Vor dem Hintergrund seiner Erfahrung mit Machtkonflikten in der Ordenstradition hebt der ehemalige Provinzial der Jesuiten, Stefan Kiechle, als Resümee die Einsicht hervor, wie wichtig es für gelingende Leitungsverantwortung ist, ehrlich, direkt und wahrhaftig über unterschiedliche Wahrnehmungen zu reden. Das genaue Hinschauen und Ernstnehmen unangenehmer Erfahrungen werde in der Führungsverantwortung oft vernachlässigt, schreibt er 2019 in *Achtsam und wirksam – Führen aus dem Geist der Jesuiten*. Bei aller Kritik sollte aber nicht übersehen werden, dass es in der Kirche auch zahlreiche Beispiele für eine vorbildliche Wahrnehmung von Leitungsverantwortung zum Wohl der anvertrauten Menschen gibt.

Die Wirksamkeit von Leitung hängt wesentlich von der Achtsamkeit für die Bedürfnisse des Gegenübers ab. Führung ist umso wirksamer und wird umso bereitwilliger akzeptiert, je mehr der Leitende auf die tieferen Wünsche, Potenziale und spezifischen Schwierigkeiten der Untergebenen hört und an diese anknüpft, was keineswegs ausschließt, bisweilen auch harte Grenzen zu setzen. Ein Chef sollte die ihm anvertrauten Menschen nicht zu Befehlsempfängern degradieren, sondern danach streben, ihre Kreativität und Eigeninitiative zu fördern.

Mit Paulus ist das Priesteramt nicht als Türhüter- und Kontrollinstanz des Zugangs zu Gott zu verstehen, sondern konsequent als Dienst: „Nicht Herren eures Glaubens, sondern Diener eurer Freude“ (2 Kor 1,24). Nach Romano Guardini ist Jesus selbst Vorbild für einen solchen Gebrauch der Macht als Dienst an der Freude: „Gott selbst tritt in die Welt und wird Mensch. Jesu ganzes Dasein ist Übersetzung der Macht in Demut“, heißt es in seinem zentralen Werk *Die Macht* auf Seite 122 in der Ausgabe von 2019. Der Mut zu dienen sei „die erlösende

Antwort auf das Problem der Macht, die das Christentum gibt“, schreibt Guardini auf Seite 120 des selben Werks.

Die subsidiäre Einheit des Spannungsfuges von Macht und Dienst braucht einen ausgewogenen Begriff von Macht als konstitutiven Bestandteil aller menschlichen Beziehungen, der jedoch stets in der Gefahr steht, in Abhängigkeitsverhältnisse zu münden. Diese Gefahr betrifft keineswegs nur die Inhaber von Machtpositionen, sondern ebenso all diejenigen, die ihre oft unbequeme Eigenverantwortung zugunsten einer blinden Gehorsamsmentalität loszuwerden meinen. Wer kennt nicht die Versuchung, die Verantwortung an die Chefin, den Staat, die Kirche oder die Umstände zu delegieren? Es gibt oft starke innere Widerstände gegen die Mühe, selbst zu denken und autonom zu handeln. Die Befähigung dazu fordert Selbstüberwindung und Bildung. Ohne eine Mentalität des Mitläufertums wäre die Gefahr des Machtmissbrauchs viel geringer. Wie im Märchen von des Kaisers neuen Kleidern wagt es oft niemand auszusprechen, dass der Kaiser „nackt“ ist. Petra Morsbach umschreibt dieses Phänomen des durch Schweigen und mangelnden Widerstand ermöglichten Machtmissbrauchs als „Elefant im Zimmer“.

Machtkontrolle braucht die Zivilcourage unabhängiger und charakterstarker Menschen. Das ist auch eine Bildungsaufgabe.

Ein verantwortlicher Umgang mit Macht in der Kirche fordert Gewaltenteilung und Machtkontrolle als Mittel gegen die Verselbstständigung einer Macht, die sich selbst sakralisiert und damit gegen Kritik immunisiert. Es braucht transparente Verfahren und Entscheidungsprozesse sowie eine Kultur der subsidiären Förderung von Freiheit. Genauso wichtig ist jedoch der Mut zu echter Führungsverantwortung in Kirche, Politik und Gesellschaft, um kollektives Handeln als Antwort auf die vielschichtigen Herausforderungen der Gegenwart zu ermöglichen. Die Kritik am Missbrauch sollte nicht die Einsicht verdrängen, dass gerade in Krisenzeiten die Übernahme von Verantwortung im Sinne kommunikativer Macht unverzichtbar ist. Letztlich ist die Idee der Verantwortung nicht denkbar ohne einen positiven Begriff von Macht. Ihr verantwortlicher Gebrauch wird jedoch nur denen gelingen, die sich ihrer Ambivalenzen bewusst sind und sich täglich neu darum mühen, sie menschen- und sachgerecht auszuüben. ■

Führung ist umso wirksamer und wird umso bereitwilliger akzeptiert, je mehr der Leitende auf die tieferen Wünsche, Potenziale und spezifischen Schwierigkeiten der Untergebenen hört und an diese anknüpft, was keineswegs ausschließt, bisweilen auch harte Grenzen zu setzen.

Buchtipps

Eine gute Zusammenfassung der Machttheorien und -praktiken aus der Perspektive Christlicher Sozialethik bietet das Buch von Sebastian Dietz/Felix Geyer u. a. (Hg.): [Macht: Omnipräsent und doch tabu? Theorien und Praktiken einer sozialetischen Grundkategorie](#) (Forum Sozialethik 25), Münster 2023. ■



Macht und Ohnmacht in der Jesusbewegung

Was uns die Evangelien und ein Blick auf den historischen Jesus verraten
von Hans-Georg Gradl

Die Frage ist von zentraler Bedeutung: Wie hat Jesus Macht verstanden? Gibt es Ansatzpunkte in der Jesusbewegung, an denen man heutzutage Maß nehmen kann?

Hermeneutische Vorbemerkungen

Eine leichtfertige Übertragung verbietet sich: Das Neue Testament liefert keine Kopiervorlage. Aussagen und Verhaltensweisen Jesu lassen sich nicht einfach und unreflektiert in unsere Zeit übertragen. Die Bibel ist – nach einem Wort von Diego Arenhoevel –



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

der „mitgehende Anfang“. Nur in kritischer Auseinandersetzung mit der Zeit, aus der die Texte stammen, mit der Sprache, in der sie verfasst und mit den Vorstellungen, von denen sie geprägt sind, lässt sich so etwas wie die „Botschaft“ eines Textes finden, die selten genau wortwörtlich, aber doch

beim Wort genommen werden kann. Die Bibel liefert keine fertigen Baupläne, aber doch Wegweiser und Impulse, um nach Wegen zu suchen, die noch heute vom Evangelium geprägt und gangbar sind.

Die Aufgabe und Auseinandersetzung sind – angesichts eines offensichtlich gewordenen enormen Missbrauchs von Macht in der Kirche – dringend geboten. Dabei soll „Macht“ zunächst einmal als ein Element in sozialen Beziehungen verstanden werden: als ein soziales Phänomen, als Mittel und Kraft im zwischenmenschlichen Miteinander. „Macht“ ist nicht von vornherein und in jedem Fall verderbt oder schlecht. Es braucht Macht, um Dinge zu tun, Gemeinschaft zu gestalten und Ziele zu erreichen. Auch in der Bibel ist von Macht die Rede: von Gott, dem Allmächtigen (auf den sogar zwei Mal im Glaubensbekenntnis Bezug genommen wird), vom Herrn der Heerscharen, von der Gottesherrschaft und der Vollmacht Jesu, von mit Macht ausgestatteten Königen, Propheten und Priestern. Die Macht Gottes stellt in den Psalmen einen Zufluchtspunkt und Hoffnungsanker dar: „Erwecke deine Macht und komm uns zu Hilfe!“ (Ps 80,3) Es gibt verschiedene Mächte, die in der Welt wirken, die auf das Leben von Menschen Einfluss nehmen. Die Macht Gottes wird als Macht *pro nobis*, als Stärke und Hort der Schwachen und Ohnmächtigen verstanden.

Demgegenüber aber steht die ernüchternde Einsicht, dass es keine kirchengeschichtliche Epoche gab, in der Einzelne oder Gruppen nicht auf die eine oder andere Weise der Versuchung zum Missbrauch von Macht erlegen sind. Es bedarf einer nüchternen Bestandsaufnahme. Wo wird Macht ausgeübt: in der Liturgie, in der Diakonie, in der Bildung, Verkündigung und Seelsorge? Wo kann Macht

missbraucht werden? Der Blick auf die Anfänge der Jesusbewegung und das Urchristentum soll dazu verhelfen, Macht wahrzunehmen und einzuordnen, auf ihre Funktion und Zielsetzung hin zu befragen, um sie reflektiert und kontrolliert zu gestalten und zu gebrauchen.

Die Evangelien

Ein Portaltext: Mk 10,42–45

Wie hat Jesus Macht verstanden? Welche Formen und Strukturen von Macht wollte er in jener Gemeinschaft verwirklicht sehen, die im Kontext der Ankündigung der nahen Gottesherrschaft entstanden ist? Ein Text (Mk 10,42–45) darf dabei – aufgrund seines Alters und seiner Sperrigkeit – als besonders aussagekräftig gelten: ein Text, der von Vorstellungen und Aussagen des historischen Jesus zumindest veranlasst und geprägt zu sein scheint.

⁴²Und herbeirufend sie (die Jünger), sagt Jesus ihnen: Ihr wisst, dass die über die Völker zu herrschen Geltenden sich ihrer bemächtigen und ihre Großen sie vergewaltigen. ⁴³Nicht aber so ist es unter euch, sondern wer immer unter euch groß werden will, soll euer Diener sein, ⁴⁴und wer immer

Dabei soll „Macht“ zunächst einmal als ein Element in sozialen Beziehungen verstanden werden: als ein soziales Phänomen, als Mittel und Kraft im zwischenmenschlichen Miteinander. „Macht“ ist nicht von vornherein und in jedem Fall verderbt oder schlecht.

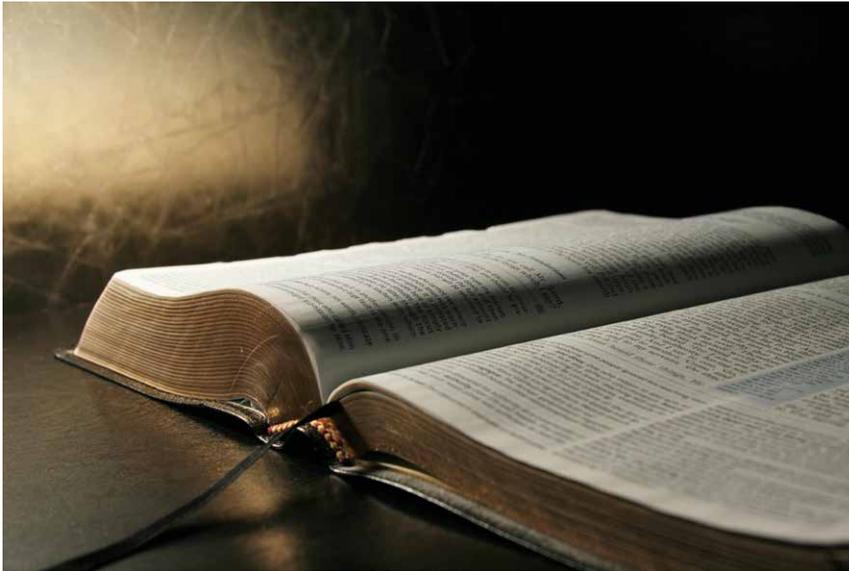


Foto: Vinay_Mathew / canva.com

In der Bibel ist häufig von Macht die Rede: von Gott, dem Allmächtigen, vom Herrn der Heerschaaren, von der Gottesherrschaft und der Vollmacht Jesu, von mit Macht ausgestatteten Königen, Propheten und Priestern.

unter euch Erster sein will, soll Sklave aller sein,⁴⁵ denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, bedient zu werden, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld anstelle vieler zu geben. (Mk 10,42–45)

Im Markusevangelium beschließt diese Erzählung den Mittelteil des Evangeliums: Jesus ist mit den Jüngern unterwegs hinauf nach Jerusalem. An drei Stellen (Mk 8,31; 9,31; 10,33) kündigt Jesus seinen bevorstehenden Tod an. Jedes Mal löst der Hinweis auf die Erniedrigung und den Kreuzestod eine Reaktion auf Seiten der Jünger aus: Petrus protestiert (Mk 8,32); die Jünger streiten darüber, wer von ihnen der Größte ist (Mk 9,33–34); Jakobus und Johannes bemühen sich um die Plätze zur Linken und Rechten Jesu in seiner „Herrlichkeit“ (Mk 10,37). Es scheint, wie wenn die bevorstehende Passion Jesu nicht nur von den Jüngern nicht verstanden, sondern sogar eine heftige Gegenreaktion auslösen würde: Angesichts drohender Machtlosigkeit geht es ihnen um die Frage nach dem Erhalt von Ansehen und Macht. Am Ende des Unterwegssein Jesu mit seinen Jüngern und kurz vor dem Einzug nach Jerusalem lässt sich die Rede Jesu wie eine – machtkritische, das Profil der Nachfolge verdeutlichende – Zusammenfassung verstehen.

Die Anrede und Einleitung „ihr wisst“ spielt auf Erfahrungen an, die realistischerweise – zumal in einem Gebiet unter römischer Herrschaft

– zum alltäglichen und leidvollen Erfahrungsschatz der Menschen gehören. Die Wortwahl ist so drastisch wie anschaulich: Es geht um „Bemächtigung“ und „Vergewaltigung“, um Unterdrückung, finanzielle Ausbeutung, militärische Gewalt und Freiheitsberaubung. Eine versteckte Kritik lässt sich in der Formulierung „die zu herrschen Geltenden“ erkennen: Was in der Welt als groß und mächtig gilt, wird hier nicht einfach fraglos anerkannt. Gerade im Licht der Gottesherrschaft mag manches größer erscheinen als es in Wirklichkeit ist. Eine Abgrenzung wird durch die verwendeten Personalpronomina deutlich: bei euch, unter euch ... Der Kontrast wird wie eine Tatsache beschrieben und damit deutlich herausgestellt. Die Nachfolgegemeinschaft ist von einer anderen Logik und von anderen Verhaltensweisen bestimmt: „Nicht aber so ist es unter euch!“

Hier wird keiner „machtfreien“ oder strukturlosen Gemeinschaft das Wort geredet. Es gibt Aufgaben, Dienste und auch „Erste“. Doch zum „groß werden“ und „Erster sein“ qualifiziert die Dienstbereitschaft: die Art der Ausführung der Aufgabe und das eigene Selbstverständnis. Dies gilt auch nicht nur punktuell, sondern – wie die breitflächige Aussage deutlich werden lässt („wer immer“) – generell und grundlegend. Als bestätigendes und ratifizierendes Modell wird auf den Menschensohn verwiesen,

der als Menschenkind um die Niedrigkeit weiß und seinen Dienst durch und durch als Hingabe für andere versteht und versieht. Dass es sich dabei nicht nur um einen abstrakten Gedanken oder um einen oberflächlich-äußerlichen Schein handelt, macht die Lebenshingabe deutlich: Der Menschensohn gibt sich nicht dienstbereit, er ist Dienst in Person. Die Rede vom Lösegeld lässt an einen Sklavenfreikauf oder die Freisetzung Gefangener denken. Der Dienst des Menschensohnes wird dadurch qualifiziert: Sein Einsatz wirft keinen Profit ab und trägt nicht zur Steigerung des eigenen Renommées bei, denn sein Dienst ist auf die Macht- und Wehrlosen, auf Sklaven, Eingespernte und Unterlegene ausgerichtet.

Das Markusevangelium

Die Verkündigung Jesu im Markusevangelium beginnt mit der Ansage der Gottesherrschaft (Mk 1,15). Diese greift im Wirken Jesu um sich: in seinen Taten, wo immer Krankheit und Ausgrenzung überwunden werden, aber auch in den Lebens- und Verhaltensweisen der Nachfolgegemeinschaft. Dabei mag der – vom Autor markant an den Anfang der Schrift gesetzte (Mk 1,1) – Begriff „Evangelium“

Es scheint, wie wenn die bevorstehende Passion Jesu nicht nur von den Jüngern nicht verstanden, sondern sogar eine heftige Gegenreaktion auslösen würde: Angesichts drohender Machtlosigkeit geht es ihnen um die Frage nach dem Erhalt von Ansehen und Macht.

schon einen entscheidenden Kontrastpunkt darstellen: Die „gute Nachricht“ beinhaltet nicht die Erfolgsgeschichte eines auf Leistung und Durchsetzungskraft getrimmten Feldherrn, sondern die Lebensgeschichte eines Absteigers. Unter der Überschrift „Evangelium“ erzählt Markus die Geschichte eines Gekreuzigten. Dabei stellt das Kreuz nicht erst eine „Zutat“ am Ende des Weges Jesu dar. Markus

arbeitet den Weg Jesu als einen Weg in die Erniedrigung heraus und gestaltet den Weg der Jünger als einen Weg der Kreuzesnachfolge: „Wenn einer mir nachfolgen will, soll er sich selbst verleugnen, sein Kreuz tragen und mir folgen.“ (Mk 8,34)

Damit wird der Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger eine neue Vorstellung von Größe und Macht eingepreßt: Macht wird (vgl. Mk 10,42–45) als Dienstbereitschaft verstanden und als Hingabe bestimmt. Die Ausübung von Macht setzt die Bereitschaft zum Statusverzicht, zur Kreuzesnachfolge und zum Einsatz des eigenen Lebens für die Macht- und Wehrlosen voraus.

Das Matthäusevangelium

Bereits am Anfang des Matthäusevangeliums wird Jesus als Davids- und Abrahamssohn (Mt 1,1) präsentiert. Vollmächtig legt er – in Wort und Tat – das Gesetz aus. Als Ort für die erste öffentliche und programmatische Rede Jesu wählt Matthäus einen Berg: einen Ort, der von der Erinnerung an die Gesetzesgabe am Sinai und an Mose geprägt ist und Autorität symbolisiert. Dennoch identifiziert sich Jesus – in seiner letzten öffentlichen Rede und damit an herausgehobener Stelle im Evangelium – mit allen Schwachen und Leidenden: „Das habt ihr mir getan.“ (Mt 25,31–46)

Deutlicher als in allen anderen Evangelien unterstreicht Matthäus das Scheitern der Jünger: Sie zweifeln (bis in die Schlusszene des Evangeliums

hinein) und werden Kleingläubige genannt. Petrus schwört gar einen Meineid im Angesicht der Gefangennahme Jesu. Die Jünger bleiben in der Nachfolge wankelmütig und werden als solche – ohne dass die Zweifel über-



Besonders im Lukasevangelium wird die Zuwendung Jesu zu den Armen und Machtlosen stark betont. Das Jesuskind in der Krippe ist der Inbegriff von Macht- und Wehrlosigkeit. Die Abbildung zeigt ein Gemälde, das in San Bernardino in Verona zu finden ist.

wunden würden – mit der weltweiten Verkündigung betraut: zerbrechliche Gefäße, die stets und inmitten ihrer eigenen Ohnmacht von der Macht des Auferweckten zehren (Mt 28,16–20).

Das lukanische Doppelwerk

Gerade die Kindheitserzählungen des Lukasevangeliums sind von der Erwartung einer Umkehrung bestehender Machtverhältnisse geprägt. Das Magnifikat besingt einen Gott, der „Mächtige von Thronen stößt und Niedrige erhöht, Hungernde sättigt und Reiche leer fortschickt“ (Lk 1,52–53). Auch die Geburt Jesu in ärmlichen Verhältnissen stellt einen scharfen Kontrast dar: Die mit der Erwähnung von Kaiser Augustus (Lk 2,1) aufgerufene Vorstellung von politischer Größe und

Macht des Imperiums wird konterkariert. Das wehrlose Kind in der Krippe ist der Inbegriff von Macht- und Wehrlosigkeit, der Anfang einer radikalen Infragestellung irdischer Mächte und Gewalten und Ausdruck einer entschiedenen Umwertung: Gott steht auf der Seite der Armen.

Gerade das Lukasevangelium unterstreicht die Zuwendung Jesu zu Außenseitern, Armen und Machtlosen: Jesus weiß sich gesandt, „Armen eine gute Nachricht zu verkünden und (...) Geknechtete in Freiheit zu setzen“ (Lk 4,18). Angesichts des Rangstreits der Jünger – den Lukas sogar in den Abendmahlssaal hinein verlagert (Lk 22,24) – fasst Jesus seine Sendung und sein Selbstverständnis zusammen: „Ich aber bin in eurer Mitte als einer, der bedient.“ (Lk 22,27)

Daran haben – in aller Gebrochenheit – die Urchristen Maß zu nehmen: In der Apostelgeschichte scheint die Gemeinde nicht zuletzt deshalb attraktiv zu sein, weil sie alternativ ist. Sicher idealisierend, aber dennoch als maßgebliches Ideal beschreibt Lukas die Gemeinschaft der Christen (Apg 2,41–47; 4,32–35): Niemand leidet Not. Soziale Grenzen werden überwunden. Das soziale Netz der Gemeinde

trägt. Um die Versorgung von Witwen und Armen zu sichern, werden sogar eigene Dienste „erfunden“ (Apg 6,1–7): Diakone, die den Dienst an den Tischen übernehmen und für eine Verteilung der Güter in der Gemeinde sorgen sollen. Macht dient dem Leben der anderen!

Das Johannesevangelium

Von anderer Art – in sprachlicher, aber auch theologisch-christologischer Hinsicht – ist das Johannesevangelium: Geschichtliche Traditionen verschmelzen mit dem Glauben, dass Jesus „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6) ist. Schon der Prolog des Evangeliums versteht die Menschwerdung des Logos als einen Weg in die Erniedrigung: „Der Logos wurde

Das wehrlose Kind in der Krippe ist der Inbegriff von Macht- und Wehrlosigkeit, der Anfang einer radikalen Infragestellung irdischer Mächte und Gewalten und Ausdruck einer entschiedenen Umwertung: Gott steht auf der Seite der Armen.

Fleisch.“ (Joh 1,14) Der Logos verzichtet auf Macht, um Welt und Menschen zu ermächtigen: um das Licht in der Finsternis, das Leben inmitten einer todesverfallenen Welt zu erkennen.

An die Stelle einer detaillierten Beschreibung des Abendmahls setzt das Johannesevangelium die Erzählung von der Fußwaschung: Jesus gibt ein Beispiel, an dem sich Jüngerschaft zu messen hat (Joh 13,15). Sklavendienst wird zur Lebensform erklärt: Hingabe ist der Maßstab, Statusverzicht das Grundcharakteristikum dieses Dienstes. Die Johannesbriefe buchstabieren dies aus. Gott ist die Liebe und fordert zur gegenseitigen Liebe und Achtung auf: „Daran haben wir die Liebe erkannt, dass jener für uns sein Leben einsetzte; so müssen auch wir für die Geschwister das Leben hingeben.“ (1 Joh 3,16) Damit erhalten alle Aufgaben und Dienste eine grundlegende Ausrichtung: Nie geht es um die Selbstverwirklichung, um das eigene Ansehen oder um eine selbstgefällige Machtausübung. Es geht um Fürsorge, um Größe durch Hingabe: um Macht, die der Ermächtigung anderer dient.

Jedwede irdische Macht wird an den Inhalten der Gottesherrschaft gemessen. Nur im Licht der Gottesherrschaft – im Licht jener Wertigkeiten, für die in der Verkündigung Jesu das Gottesreich steht – gewinnt Macht ihre Bedeutung und ihre Ausrichtung.

Der historische Jesus

Fragt man nach den ureigenen Überzeugungen Jesu, die sich in den Erzählungen der Evangelien spiegeln, dort aber auch schon übersetzt und für verschiedene Adressatenkreise zur Anwendung gebracht werden, so wird man beim Zentraldatum der Verkündigung Jesu anzusetzen haben. Jesus verkündet die Gottesherrschaft. Aus diesem „Systemzentrum“ und theologischem Kraftfeld heraus ergeben sich neue Plausibilitäten: Grundsätze und Werte, die auch die Vorstellung von

Macht modifizieren und die Ausübung von Macht bestimmen sollen.

Damit beinhaltet die Verkündigung der Gottesherrschaft stets auch eine kritische Anfrage an bestehende politische und soziale Machtverhältnisse. Jesus ist sicher nicht im eigentlichen Sinn politisch aktiv. Auch seine Antwort auf die Steuerfrage wird man im Sinne einer relativ desinteressierten Abwendung verstehen dürfen (Mk 12,17): Die politische Machtfrage scheint ihn nicht sonderlich zu interessieren. Aber er kritisiert Machthaber, die ihre Macht missbrauchen. Jedwede irdische Macht wird an den Inhalten der Gottesherrschaft gemessen. Nur im Licht der Gottesherrschaft – im Licht jener Wertigkeiten, für die in der Verkündigung Jesu das Gottesreich steht – gewinnt Macht ihre Bedeutung und ihre Ausrichtung. Sie lässt sich nur als Dienst und Hingabe begreifen. Maßgabe und Modell sind das Leben und Wirken Jesu.

Dies spiegelt sich nicht zuletzt im Selbstverständnis Jesu und in seinem Verzicht auf (machtvolle) Titel, in der Abwehr von Selbstruhm und in der Ablehnung von Machtdemonstrationen. Die synoptischen Evangelien halten die Erinnerung an einen Jesus wach, der sein Wirken nicht hinausposaunt. Der Dienstcharakter seines Wirkens soll so deutlich werden: Es geht nicht um den Wundertäter, sondern um die Tat am Kranken und Leidenden. Forderungen, die eigene Macht unter Beweis zu stellen, lehnt Jesus ab. Die eigene Macht dient der Ermächtigung anderer und soll als solche klar erkennbar bleiben. In seinem Wirken und in der Gemeinschaft um ihn sollen sich die Wertigkeiten des Gottesreichs zeigen: im Verzicht auf den eigenen Status und das eigene Renommee, in der Achtung des Gegenübers und in der besonderen Fürsorge für Schwache, im Verzicht auf Gewalt und in einer Lebensführung, die nicht nur Dienst heuchelt, sondern durch und durch Dienst ist. Seine gewaltlose Lebenshingabe und sein Kreuzestod verdeutlichen und ratifizieren dies.

Eine Synthese: Machtverzicht und Machtkritik

Kehren wir an den Anfang zurück. Eine einfache Kopiervorlage bietet

Jesus stellt den entscheidenden Bezugspunkt dar: In kritischer Auseinandersetzung und in reflektierter Weise muss in eine veränderte Zeit übersetzt werden, wofür Jesus stand, was seine Botschaft und sein Wirken auszeichnen.

uns der Rückblick auf das Wirken und die Botschaft Jesu nicht. Einfache Antworten auf komplexe Fragen unserer Zeit lassen sich nur schwerlich aus der Botschaft Jesu und aus der Jesuserinnerung in den Evangelien gewinnen. Das heißt aber nicht, dass der Rückblick nicht notwendig wäre oder uns nichts mehr zu sagen hätte, ganz im Gegenteil.

Der demaskierende Anfang

Jesus stellt für alle, die sich auf ihn berufen, die sich in seine Nachfolge begeben und an seiner Botschaft Maß nehmen wollen, den entscheidenden Bezugspunkt dar: In kritischer Auseinandersetzung und in reflektierter Weise muss in eine veränderte Zeit übersetzt werden, wofür Jesus stand, was seine Botschaft und sein Wirken auszeichnet. Die Jesuserinnerung in den Evangelien ist der zum Buchstaben geronnene Prüfauftrag: eine kritische Anfrage an jedwede Institutionalisierung und Machtverfestigung. Jesus stellt – stets und notwendigerweise – Christ- und Kirche-Sein auf den Prüfstand.

Von Alfred Loisy stammt der Satz: „Jesus hat das Reich angekündigt, und was kam, war die Kirche.“ Zumeist wird nur dieser Satz zitiert und damit aus dem Kontext gerissen, um den Satz im Sinne eines fundamentalen Gegensatzes zwischen der Botschaft Jesu und der Kirche zu verstehen. Loisy aber fährt fort: „Sie kam und erweiterte die Form des Evangeliums, die unmöglich erhalten werden konnte, wie sie war, seitdem Jesu Aufgabe mit dem Leiden abgeschlossen war. Wenn man das Prinzip aufstellt, daß alles nur in seinem ursprünglichen Zustand Existenzberechtigung hat, so gibt es keine Einrichtung auf der Erde und in der menschlichen Geschichte, deren Legitimität und Wert nicht bestritten werden könnte. Ein

solches Prinzip läuft dem Gesetz des Lebens zuwider, welches eine Bewegung und ein beständiges Streben nach Anpassung an ewig wechselnde und neue Bedingungen ist. Das Christentum hat sich diesem Gesetz nicht entzogen, und es darf nicht getadelt werden, weil es sich ihm gefügt hat. Es konnte nicht anders handeln.“ Kirche ist der – oft genug halbfertige und halbherzige, brüchige und immer wieder scheiternde – Versuch, an der Botschaft Jesu Maß zu nehmen und sie ins Leben zu übersetzen. Das gilt auch und vor allem in der Frage nach der Ausgestaltung von Diensten, Aufgaben und Macht. Will sich Kirche auf ihren Anfang beziehen, darf sie die Mitte der Verkündigung Jesu nicht außer Acht lassen: die Verkündigung der Gottesherrschaft, die Infragestellungen irdischer Mächte und Gewalten und die Suche nach alternativen Formen von Macht und Machtausübung.

Das vergessene Zentrum der Verkündigung

Welche Rolle spielt das Reich Gottes noch im Christentum? Ist dieses Grunddatum der Verkündigung Jesu nicht längst ins Hintertreffen geraten? Wer rechnet noch mit dem Hereinbrechen des Gottesreichs? Wer richtet seine Praxis darauf aus?



Der Konferenzraum in der Katholischen Akademie war sehr gut gefüllt. Mit großem Interesse verfolgten die Teilnehmenden der Theologischen Tage den Vortrag von Professor Hans-Georg Gradl. Angeregt wurde besonders der Machtbegriff der Kirche diskutiert.

Die große Verunsicherung für die frühen Christen bestand in den ersten Jahren und Jahrzehnten nach dem Wirken Jesu im Ausbleiben dieses Reichs. Die akute Naherwartung ließ hoffen und schmerzte doch zusehends. Es war ein mühsamer Weg – die Briefe des Paulus, aber auch die Erzählungen

der Apostelgeschichte machen dies deutlich –, bis die Christen das Warten lernten – ohne aber die Hoffnung aufzugeben. Die Erwartung wurde nicht gestrichen, sondern modifiziert: Aus der Naherwartung wurde die Stets-erwartung. Wenn kirchliche Verkündigung jesuanisch sein will, wird sie sich auf die Gottesherrschaft ausrichten müssen: Daran haben sich alle Dienste, Aufgaben und Strukturen zu messen. Im Licht der Gottesherrschaft – der Name macht es deutlich – ist alle irdische Herrschaft begrenzt. Die Gottesherrschaft hat Macht in der Kirche inhaltlich zu prägen und zu strukturieren. Oder anders: Macht steht im Dienst der Wertigkeiten, die in der Verkündigung Jesu mit der Gottesherrschaft verbunden sind. Im Zentrum steht ein Gott, der den Menschen sucht und barmherzig begegnet, der sich hingibt, „um zu suchen und zu retten, was verloren ist“ (Lk 19,10).

Die helle und die dunkle Seite der Macht

Schon in der Jesusbewegung ist Macht zwiespältig, anfällig für Missbrauch und der Korrektur bedürftig. Macht kann nutzen: Die Vollmacht Jesu heilt. Macht kann aber auch korrumpieren und zur Vernichtung von Feinden, zur

Macht steht im Dienst der Wertigkeiten, die in der Verkündigung Jesu mit der Gottesherrschaft verbunden sind. Im Zentrum steht ein Gott, der den Menschen sucht und barmherzig begegnet, der sich hingibt, um zu suchen und zu retten, was verloren ist.“ (Lk 19,10)

falle vom Himmel und vernichte sie?“ (Lk 9,54) Jesus weist die Jünger zu- recht: Das ist offensichtlich nicht das, was Jesus unter Macht versteht. Macht ist Dienst, sonst verdunkelt sie die Botschaft der Herrschaft Gottes. Womöglich ist schon viel gewonnen, wenn allen, die Macht besitzen und ausüben, die menschliche Versuchbarkeit zum Machtmissbrauch deutlich vor Augen steht. Noch mehr ginge es darum, Macht in der Kirche inhaltlich zu definieren und praktisch so auszugestalten, dass sie – wenn schon nicht gänzlich immun gegenüber Missbrauch, so doch wenigstens – begrenzt und korrekturfähig ist, aber auch kritisch und konstruktiv diskutiert und evaluiert wird.

Die freibleibende Mitte

Explizit und implizit ist die neutestamentliche Überlieferung von der Einsicht geprägt, dass die Mitte dem Meister gehört. Auch inmitten ausdifferenzierter Aufgaben und ausgestalteter Strukturen bleibt die Mitte frei: „Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen, denn einer ist euer Lehrer, ihr alle aber seid Geschwister. Auch sollt ihr niemanden auf Erden euren Vater nennen, denn einer ist euer Vater, der im Himmel. Auch sollt ihr euch nicht Meister nennen lassen, denn einer ist euer Meister, Christus.“ (Mt 23,8–10)

Die freibleibende Mitte könnte zu einer paritätischen Ausgestaltung und Ausübung von Macht in der Kirche führen. Jüngerinnen und Jünger bleiben Jüngerinnen und Jünger und sind – auf dieser ganz grundlegenden Ebene und im besten Sinne des Wortes – gleichberechtigt. Jede Funktion und jede Aufgabe bleiben auf diese Mitte ver-

wiesen. Alle Macht ist insofern vorläufig, abhängig, zeitweilig und begrenzt. „Manche Stühle“, sagte Klaus Hemmerle, „bleiben besser frei.“ Stünde der Kirche nicht ein un-füllbares Machtvakuum gut zu Gesicht? Es gibt Leerstellen, die wir gar nicht füllen können, auch nicht füllen brauchen und vor allem nicht füllen dürfen. Macht in der Kirche hat sich als vorläufig und radikal begrenzt zu begreifen, weil der eigentliche Herr im Haus der Meister ist. Die kritische Anfrage an alle Macht, die in der Kirche übernommen und ausgeübt wird, ist von grundlegender Natur: Wo spiegelt sich im sozialen Zueinander, in den Strukturen, in der Ausgestaltung und Ausübung von Aufgaben und Diensten, im Leben der Kirche, dass die Mitte (bereits) besetzt ist?

Machtkritische Modenschau

Macht in der Kirche blickt auf die Vollmacht Jesu und hat sich von ihr her zu begründen und zu verstehen: Diese Vollmacht Jesu aber ist – deutlich ablesbar an seinem Wirken und an den Heilszeichen – eine „Macht“, ein Dienst an den Wehrlosen und Ohnmächtigen. Machtinsignien lassen sich schlecht unter Verweis auf den hingebungsvollen, in seiner Liebe wehrlosen und schlussendlich gekreuzigten Jesus prägen!

Sind die Dienste und Aufgaben in der Kirche auf die Macht- und Wehrlosigkeit Jesu hin transparent? Ihre jesuanischen Prägemaße sind Fürsorge, Nächstenliebe und Statusverzicht. Warum – so fragte Gottfried Bachl in seinem immer noch lesenswerten Buch *Der schwierige Jesus* – passt Jesus eigentlich gar so schlecht in die Gewänder seiner Kirche? Kleider machen Leute, sicher! Aber wenn dem so ist, dann wäre doch auch die Garderobederer, die diesen Jesus verkünden und auf ihn hinweisen wollen, kritisch in Augenschein zu nehmen: Wo wird die



Foto: naratrip boomrout / canva.com

Die freibleibende Mitte könnte zu einer paritätischen Ausgestaltung und Ausübung von Macht in der Kirche führen. Jede Funktion und jede Aufgabe bleiben auf diese Mitte verwiesen. Alle Macht ist insofern vorläufig, abhängig, zeitweilig und begrenzt.

auf Statusverzicht ausgerichtete, von Hingabe durchtränkte und die Größe und das Ansehen des Nächsten suchende und fördernde Macht Jesu ansichtig und begreifbar?

Das Gedankenexperiment, das Gottfried Bachl unternimmt, ist – wie der Blick zurück auf die Anfänge des Christentums – noch heute entscheidend, aber auch ernüchternd: „Um zu entdecken, wie nackt Jesus war, ist es hilfreich, ein Phantasieexperiment zu machen (...). Wir sollten uns Jesus in den amtlichen Kleidern seiner Kirchen vorstellen: Jesus als römischer Papst, im großen Ornat dieses Amtes, mit der Tiara, der Mitra, dem Hirtenstab, dem Fischerring am Finger, im weißen Talar, im Glanz des Primates und der Unfehlbarkeit, Jesus als Metropolit, als Ökumenischer Patriarch, als Superintendent, als Erzbischof, als Hausprälat, als Monsignore, Jesus als Kardinal, Jesus als Titelträger: Hochwürden Jesus, seine Heiligkeit Jesus, seine Exzellenz, seine Eminenz, der Geistliche Rat Jesus. Ich gerate mit der Aufzählung dieser Möglichkeiten

in die Nähe des Kabarett. Alle lachen bei solchen Vorstellungen.

Einige werden sagen, es sei theologisch ungehörig, hier sei Differenzierung am Platz. Andere werden es übelnehmen und lieber verbieten wollen, weniger, weil sie um den Namen

Will sich Kirche auf ihren Anfang beziehen, darf sie die Mitte der Verkündigung Jesu nicht außer Acht lassen: die Verkündigung der Gottesherrschaft, die Infragestellungen irdischer Mächte und Gewalten und die Suche nach alternativen Formen von Macht und Machtausübung.

Jesu besorgt sind, sondern weil sie darin eine Attacke auf die hierarchische Kirche erblicken. Aber ich bleibe bei der Frage: Warum lachen die meisten bei dieser Vorstellung, warum rümpfen theologisch Gebildete die Nase, warum möchten kircheneifrige Katholiken sie untersagen? Warum paßt Jesus so schlecht in das Gewand seiner Stellvertreter, wie sie sich gern nennen? So ganz unangebracht ist der Versuch nicht, Jesus die Tracht seiner Kirche anprobieren zu lassen, um zu sehen, wie sie sich ausmacht an ihm.“ (*Der schwierige Jesus*, 56–57) ■



Die Theologischen Tage im Online-Teil

Die Dokumentation der Tagung wird im Online-Teil des Hefts vertieft. Dort finden Sie auf den **Seiten 73–78** das zweite Referat von Prof. Dr. Hans-Georg Gradl, der darin die Machtstruktur und -verteilung im

Urchristentum beleuchtet. Auf den anschließenden **Seiten 79–83** lesen Sie das Referat von Dr. Katharina Ebner und Mag. Theol. Sebastian Dietz, die sich mit individuellem Machts- und Ohnmachtsempfinden beschäftigen. ■

Literatur im Gespräch

Erich Garhammer trifft Petra Morsbach

Das Thema der Theologischen Tage *Allmacht, Macht und Ohnmacht*, die wir vorstehend dokumentieren, wurde auch über den Zugang der Literatur besprochen. So fand am Abend des 9. November 2023 die Veranstaltung *Literatur im Gespräch* zu diesem Themenschwerpunkt in der Katholischen Akademie statt. Professor Erich Garhammer, der dieses Format organisiert und leitet, hatte die

Schriftstellerin Petra Morsbach zu einem Gespräch eingeladen. In Ihrem Vortrag sprach Petra Morsbach über Macht, Machtmissbrauch und Widerstand. Zu diesem Themenkomplex erschien bereits im Jahr 2020 ihr Essay *Der Elefant im Zimmer. Über Machtmissbrauch und Widerstand*. Nachfolgend dokumentieren wir die Einführung von Prof. Dr. Erich Garhammer sowie den Vortrag von Petra Morsbach.

Literatur als Ort der Freiheit

Petra Morsbach kommt vom Theater zur Literatur
von Erich Garhammer

Zum Thema *Allmacht, Macht und Ohnmacht* hätten wir keine bessere Autorin finden können als Petra Morsbach. Ich möchte das biografisch begründen, aber auch inhaltlich. Petra Morsbach ist am 1. Juni 1956 in Zürich geboren, im Münchner Umland aufgewachsen. Sie hat Theaterwissenschaften, Psychologie und Slawistik mit Schwerpunkt russische Literatur an der Ludwig-Maximilians-Universität in München studiert. 1981/82 folgte ein Gaststudium an der Theaterakademie in Leningrad und 1983 die Promotion über Isaak Babel. Von 1983 bis 1992 arbeitete sie am Theater, zunächst als Regieassistentin, dann als Dramaturgin und freie Regisseurin. Eine Regiekarriere in Oper und Theater war vorgespurt, doch Petra Morsbach entschied sich für die Literatur. Sie wählte den Weg von der Sozialform Bühne in die Hieronymus-Klausur der Literatur. Macht-Allmacht-Ohnmacht erlebte sie damit in ganz unterschiedlichen Formen.

1995 erschien ihr Debütroman *Plötzlich ist es Abend*, 1998 ihr *Opernroman*, 2001 *Geschichte mit Pferden*, 2004 der Roman *Gottesdiener*, 2008 der Roman *Der Cembalospieler*, 2013 *Dichterliebe* und 2017 *Justizpalast*. Schreiben als Wahrheitsexpedition –

das wurde zum Markenzeichen ihrer Literatur. Als Literatin kann man nicht bluffen. Wer keine Beziehung zur Natur hat, kann über Natur nicht angemessen schreiben. Ideologie entwertet jedes literarische Werk.

Wer die Poetologie von Petra Morsbach verstehen will, muss nicht nur ihre Biografie kennen, er muss ihren Essayband *Warum Fräulein Laura freundlich war* zur Hand nehmen. Darin entwickelt sie ihre Theorie des Erzählens. Der Schriftsteller muss ständig an der Sprache und mit ihr arbeiten. Man merkt es etwa an abgegriffenen Adjektiven oder schiefen Metaphern, wenn zu wenig in die Sprache investiert wird. Der Tonfall ist der Schlüssel für alles. Ideologie entwertet jede Erzählung: „Wo der Autor idealisiert, ideologisiert, traditionellen Vorgaben oder aktuellen Richtlinien folgt, verzichtet er auf eigene Anschauung zugunsten einer kollektiven Interpretation.“ Kollektive Interpretationen sind interessen-gesteuert und daher ungenau.

Die Sprache hat ihre eigene Weisheit. Sie gehört weder den Mächtigen noch dem Markt noch der Eitelkeit noch auch der Selbststilisierung des Literaten. Literatur hat nicht die Aufgabe, Musterlösungen zu bieten. Sie



Prof. Dr. Erich Garhammer, Professor em. für Pastoraltheologie und Homiletik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg



Studienleiter Michael Zachmeier (li.) begrüßte die Schriftstellerin Petra Morsbach und den Gastgeber der Veranstaltung Prof. Dr. Erich Garhammer. Der literarische Abend war eingebettet in die *Theologischen Tage*.

ist nur dann lohnend, wenn sie wahrhaftig ist. Und die Lesenden können durch Literatur an fremder Erfahrung partizipieren und ihr eigenes Leben überprüfen und daran messen. Für Morsbach ist die Literatur ein Ort der Freiheit geworden. Wer diesen Ort bewohnen will, muss verzichten können. Verzichten auf finanzielle Gratifikation, auf ein leichtes Leben, auf schnellen Ruhm. Dafür bekommt er das Geschenk der inneren Freiheit und des inneren Friedens – trotz aller Spannungen und Bedrängnisse, die bleiben.

Gottesdiener

Diese Ambivalenzen des Lebens zeichnet Petra Morsbach allen ihren Protagonisten ein. In ihrem Roman *Gottesdiener* hat sie den Alltag eines Pfarrers beschrieben. Sie zeichnet die Gestalt des Isidor Rattenhuber aus Bodering im Bayerischen Wald mit liebenswürdiger Ehrlichkeit. Ein Pfarrer in den Bedrängnissen des Seelsorgealltags – bedrängt von den absonderlichen Wünschen seiner Gemeindemitglieder, überfordert durch den zunehmenden Priestermangel, überfordert von den eigenen Defiziten. Es ist ein sympathisches Porträt, das sie hier vom Priester zeichnet. Nur einer fühlte sich durch diese Darstellung gekränkt: Bischof Wilhelm Schraml von Passau. Er ließ seinen Pressesprecher in der Bischöflichen Pressestelle eine vernichtende Rezension schreiben, in der dem Roman Klischeehaftigkeit und Pilcher-Kitsch unterstellt wird. Der Erwerb des Romans für die Pfarrbibliotheken wurde verboten. Stärker könnte man die Ambivalenz von Macht und Ohnmacht nicht skizzieren. Während der Roman ein Longseller wurde, hatte die bischöfliche Machtgeste den Charakter von Lächerlichkeit. Positionsmacht ist nicht automatisch Deutungsmacht, Macht und Autorität fallen nicht zusammen. Da braucht es schon die Macht der unbestechlichen Sprache.

Die Arbeit am *Gottesdiener* bezeichnet Morsbach als unerwartet glückhafte, spirituelle Erfahrung. Die langjährige Rechercharbeit hatte sich für sie mehr als gelohnt.

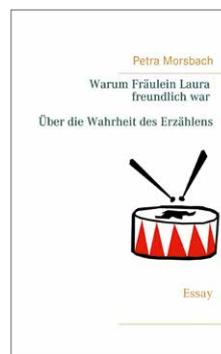
Justizpalast

Für die Arbeit am *Justizpalast* recherchierte die Autorin über neun Jahre: Erneut hat sie sich akribisch in ein Milieu eingearbeitet. Die Hauptperson Thirza Zorniger kommt nach der Scheidung der desaströsen Ehe ihrer Eltern in Pasing bei ihren Großeltern und bei den Tanten unter. Von Großvater Dr.

Wilhelm Kargus erhält sie ihr erstes juristisches Handwerkzeug, der Großvater war Strafrichter gewesen. Der Wunsch von Thirza, Richterin zu werden, hängt damit zusammen, dass sie in eine Struktur hineinfliegen will, die Gehör erzwingt. Sie will auf der richtigen Seite der Verbote stehen. Thirza wird Richterin am Landgericht München im Justizpalast.

Dass Petra Morsbach eine Frau als Hauptfigur wählt, hat nicht nur literarische, sondern auch gesellschaftspolitische Gründe: der deutsche Richtertag stellte noch 1921, also vor hundert Jahren fest, dass Frauen aufgrund seelischer Eigenarten der notwendigen Intelligenz fürs Richteramt entbehren; außerdem widerspreche die Unterstellung des Mannes unter den Urteilsspruch einer Frau dem deutschen Mannesgefühl. Der deutsche Anwaltsverein beschloss am 19. Januar 1922: Die Frau eignet sich nicht zur Rechtsanwaltschaft oder zum Richteramt. Ihre Zulassung würde zu einer Schädigung der Rechtspflege führen und sei aus diesem Grund abzulehnen. Sechs Monate später erließ der damalige Justizminister und Rechtsphilosoph Gustav Radbruch das Gesetz über die Zulassung der Frauen zu allen Ämtern und Berufen der Rechtspflege. Kein Wunder also, dass Gustav Radbruch zur Lieblingslektüre nicht nur der literarischen Figur Thirza Zorniger wurde, sondern auch ihrer Schöpferin Petra Morsbach.

Als ich Petra Morsbach zum *Aschermittwoch der Künstler* für 2019 in Nürnberg einladen wollte, schrieb sie mir: Sie sitze gerade an einem Buch und wisse nicht, ob sie nach dessen Veröffentlichung noch in einer kirchlichen Einrichtung lesen dürfe. Ob ich es vorher lesen würde, so fragte sie mich. Ich gab zur Antwort: Selbstverständlich lese ich das Buch. Aber egal was drinsteht, hiermit sind Sie eingeladen. Es handelte sich um den Essay *Der Elefant im Zimmer. Über Machtmissbrauch und Widerstand*.



Links: Petra Morsbach, *Gottesdiener*, Penguin Verlag, 2018 (Originalverlag Eichborn Verlag, 2004). Mitte: Petra Morsbach, *Warum Fräulein Laura freundlich war. Über die Wahrheit des Erzählens*, BoD – Books on Demand, 3. Aufl. 2018. Rechts: Petra Morsbach, *Justizpalast*, Knaus (Penguin Random House), 2017.

Bei ihren Recherchen für ihren Priesterroman war Petra Morsbach auf den Fall von Kardinal Groër gestoßen. Warum sie dazu keinen Roman, sondern einen Essay geschrieben hat, erklärt sie so: weil manchmal die Wirklichkeit die Fiktion toppt, die Fiktion würde hier die Realität entlichten und man würde der Autorin schlichtweg nicht glauben. Die Metapher vom „Elefanten im Zimmer“ ist ein Synonym für ein System mit toxischer Stabilität. Ohnmacht scheint hier programmiert. Dass Widerstand auch hier möglich ist, zeigt Petra Morsbach in ihrem mutmachenden Buch, aus dem sie heute lesen wird. ■

Wir haben die Macht

Über Macht, Machtmissbrauch und Widerstand

von Petra Morsbach

Den Themen Macht, Machtmissbrauch und Widerstand nähert sich der Vortrag in zehn Schritten.

I.

Können Unmächtige mit legalen Mitteln einem Machtmissbrauch abhelfen? Antwort: Im Prinzip ja – nie war das leichter als bei uns heute –, aber sie tun es viel zu selten.

Auf dieses Problem kam ich durch einen Fall in meiner eigenen Szene, in einer angesehenen Schriftstellerinstitution, deren Mitglied ich bin. Dort wurde sozusagen über Nacht ein unsinniges Dichterlesungsverbot eingeführt. Außenstehenden ist die Bedeutung der

idealerweise nach einer Wahrhaftigkeit, die nicht von Machtinteressen bestimmt wird. Deswegen wirkt die Seele in die Gesellschaft zurück, und deswegen wird die Literatur, ihre Anwältin, sogar vom Grundgesetz ausdrücklich vor Machteingriffen geschützt: Artikel 5 Absatz 3, Die Kunst ist frei. Das muss innerhalb von Institutionen ebenso gelten wie außerhalb.

Meine Kollegen hätten also das Dichterlesungsverbot leicht zurückweisen können. Wir waren in dieser ehrenamtlichen Institution ja keine Angestellten, sondern unkündbar auf Lebenszeit ernannt, und wir selbst hatten die Funktionäre aus unserem Kreis zu Sprechern gewählt, nicht zu Chefs. Wir hätten ihnen einfach sagen können: „Das muss ein Irrtum sein“ oder, nachdrücklicher: „Sorry, aber diesen Unfug machen wir nicht mit.“ Doch zu meinem Erstaunen wurde das Verbot akzeptiert. Einige Kollegen missbilligten es zwar, meinten aber, machtlos zu sein. Andere verteidigten es aggressiv. Meine Gesprächsversuche scheiterten: Je sorgfältiger und logischer ich argumentierte (ich gab mir wirklich Mühe), desto mehr Peinlichkeit, Unwillen und sogar Wut erzeugte ich und desto fanatischer unterwarf man sich dem Verbot. Obwohl nach Protesten formal abgeschwächt, wurde es zwölf Jahre lang befolgt.

Das hat mich aufgewühlt, aus zwei Gründen. Erstens dachte ich: Seit tausenden Jahren ist bekannt, dass Macht das Verhalten und die Persönlichkeit der Menschen zum Unguten verändert. Ebenso lange ringt die Menschheit um Lösungen. Jetzt haben wir, nach fürchterlichen Katastrophen und Opfern, eine liberale Gesellschaftsordnung, die den Unmächtigen erlaubt, Mächtige zu kontrollieren. Aber sie tun es nicht. Sie trauen sich einfach nicht. Offenbar liegt die Wurzel des Problems (derzeit, bei uns) weniger bei den Mächtigen als bei den Unmächtigen. Zweitens wühlte mich auf, dass die Lösung so einfach schien. Kein Schaden drohte. Aber eine hermetische Magie

schien alle Vernunft außer Kraft zu setzen. Mit hermetisch meine ich unzugänglich: Verdeckte Gewalt wurde mit großer Selbstverständlichkeit ausgeübt und hingenommen, indem man einfach nicht darüber sprach. So bildete sich ein Mikroklima, in dem die Normverletzung zur geheimen Norm wurde. Wer wagte, den Missbrauch anzusprechen, wurde selbst als Normverletzer behandelt. Das Phänomen schien so allgemein und überpersönlich zu sein, dass ich es untersuchen wollte; denn seine Bedeutung ging weit über unsere Akademie hinaus.

II.

Wie untersucht man so etwas? Antwort: Indem man genau hinschaut. Ich nahm mir drei Fälle von Machtmissbrauch und Widerstand aus unserer jüngeren Vergangenheit vor. Sie spielen in unterschiedlichen Milieus, sind kurz und übersichtlich und sehr gut dokumentiert – das ist wichtig, denn in den Dokumenten liegt der Schlüssel. Das Ergebnis der Forschung war mein

Die Hierarchiefreiheit ist ja gerade der Witz der Schönen Literatur, und darin besteht auch ihre gesellschaftliche Funktion: zu einer Welt der kollektiven Strukturen, Abhängigkeiten und Tabus eine freie Deutung des Lebens beizutragen.

Details kaum vermittelbar, doch im Kern geht es um die Frage, ob Schriftsteller formale Befehle oder Verbote befolgen müssen. Ich bin überzeugt, dass nicht: Die Hierarchiefreiheit ist ja gerade der Witz der Schönen Literatur, und darin besteht auch ihre gesellschaftliche Funktion: zu einer Welt der kollektiven Strukturen, Abhängigkeiten und Tabus eine freie Deutung des Lebens beizutragen. Diese Deutung ist weder richtiger noch wichtiger als andere Deutungen, bildet aber ein Gegengewicht, gewissermaßen als Anwältin der Seele. Aus gesellschaftlicher Perspektive ist die Seele vielleicht nur die kleinste humane Einheit, doch ihr entspringen wesentliche Antriebe: die Sehnsucht nach Gerechtigkeit, Vertrauen, Liebe, Schönheit, Sinn; und



Petra Morsbach, *Der Elefant im Zimmer. Über Machtmissbrauch und Widerstand*, Penguin Verlag, 2020.

Essay *Der Elefant im Zimmer*, der 2020 im Penguin Verlag erschien. Der titelgebende Elefant ist eine Metapher für den Machtmissbrauch, über den man nicht spricht, obwohl er das Zimmer beherrscht. Warum ist es so schwer, ihn sichtbar zu machen? Theoretisch weiß jeder, wie ein Elefant aussieht, und jeder erkennt Elefanten in anderen Zimmern. Wenn man Leute allgemein auf Zimmerelefanten anspricht, sagen sie: „Na klar, wissen wir doch längst!“ und schütteln Beispiele aus dem Ärmel, in denen solche Elefanten enorme Schäden angerichtet haben.

Wenn man aber sagt: „In unserem Zimmer ...“, antworten sie: „Welcher Elefant?“ Und wer auf den Rüssel hinweist, den Fuß, das Ohr, erntet einen Sturm der Entrüstung. „Du willst uns wohl beleidigen / für dumm verkaufen / verleumden? Wer glaubst du, dass du bist? – Unverschämtheit“ – Er oder sie wird niedergebrüllt. Einzelne verständige Leute flüstern vielleicht: „Psst, ja, ich sehe ihn auch, aber gegen die Mehrheitsmeinung kommen wir nicht an.“ Auf dem Höhepunkt der Krise wird jemand schreien: „Das ist kein Elefant, der war immer schon da!“, und hier kippt das Ganze ins Kabarett. Die Elefantenblindheit im eigenen Zimmer greift so konsequent, als wäre sie in unseren Genen verankert; das zeigen alle Fälle, die ich erlebt und von denen ich gehört habe. In meinem Essay untersuche ich wie gesagt drei Geschichten. Eine spielt im katholischen Klerus, eine in der Politik, eine in der Kultur. Ich beginne jeweils an dem Punkt, an dem jemand auf den Elefanten hinwies. Dann beschreibe ich den folgenden Tumult.

Der Tumult bestand darin, dass ein paar kritische Leute sich nicht einschüchtern ließen, während die Mehrzahl von Mächtigen und Zeugen mit allen Mitteln versuchte, den Elefanten für nicht vorhanden zu erklären. Es war ein Ringen um Deutung, also ein Sprachkrimi. Da er mit Worten, nicht mit physischer Gewalt ausgetragen wurde, hinterließ er spannende Schriftwechsel. Deswegen fühlte ich mich als Schriftstellerin zuständig: Diese Dokumente speichern die volle Energie des Konflikts und halten gleichzeitig still, so dass man sie ohne Hast betrachten kann. Meine These war immer, dass die Sprache mehr weiß als der Mensch. Und tatsächlich weist die Sprache der



Foto: Susanne Geier/Taennlein / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

Petra Morsbach ist Schriftstellerin und schaut genau hin.

Verleugner in allen meinen Fällen so typische Verleugnungssignale auf, dass man von der Rhetorik auf die Wirklichkeit schließen kann, ohne weitere Fakten zu kennen. Im Folgenden drei Beispiele aus meinem ersten Fall.

III.

Eine reale Geschichte also: Ihr Protagonist war der österreichische katholische Kardinal Groër, der jahrzehntelang ungehindert Knaben, Novizen und junge Mönche sexuell missbraucht hatte. Erst 1995 – der Kardinal war inzwischen 76 Jahre alt – beschuldigte ihn ein ehemaliges Opfer in einem Zeitungsinterview. Die erste offizielle Stellungnahme der Kirche lautete, stark gekürzt, so: „Wo sind wir hingekommen? [...] Auf das Entschiedenste muß ein sogenannter ‚Enthüllungsjournalismus‘ zurückgewiesen werden, der den Angeschuldigten wehrlos entehrenden Verdächtigungen ausliefert.“

Das ist wie gesagt nur ein Auszug, aber die ganze Verlautbarung folgt diesem Muster: Die Kirchensprecher, zwei Weihbischöfe, tun so, als beschuldigten sie die Zeitschrift und verteidigten den Kardinal. Doch wer genau liest merkt, dass sie weder das eine, noch das andere tun. Sie verurteilen nur allgemein einen „sogenannten Enthüllungsjournalismus“ mit der Begründung, der Angeschuldigte könne sich gegen „entehrende Verdächtigungen“ nicht wehren; was nicht mal stimmt, denn der Angeschuldigte *kann* sich wehren,

substanziöse Vorwürfe wären Verleumdung und somit strafbar. Das Publikum soll denken, es gehe in dem Satz um die Zeitschrift *profil* und um den Kardinal, doch die Autoren halten sich komplett raus. Die scheinbar hohe Temperatur des Textes – der autoritäre Stil, der Gestus der Empörung, die Drohgebärden – soll die Gehirne benebeln. Nur wer keine Argumente hat, gebraucht diese Technik, die ich „Wutbrief“ nenne. Wutbriefe sind Bluff. Schon nach der Lektüre nur dieser Stellungnahme hätte man wissen können, dass die Vorwürfe zutrafen und der Kardinal von den Klerikern gedeckt wurde.

Wutbriefe haben oft Erfolg, weil ein emotionalisiertes Publikum nicht auf den Wortlaut achtet. Auch hier wäre es fast so gekommen: Beim nächsten Gottesdienst im St. Stefansdom wurde Kardinal Groër mit minutenlangem Applaus empfangen. Doch danach meldeten sich immer mehr ehemalige Schüler, Novizen und Priester, die selbst von Groër missbraucht worden waren oder vom Missbrauch wussten. Und es ist zum Staunen, wie akrobatisch die Kirchenvertreter jederzeit an der Linie des aktuellen Ermittlungsstandes entlangfabulierten: drohend und herablassend, solange sie glaubten sich das leisten zu können, schmeichelnd und wehleidig, wenn es eng wurde. Was die Bischöfe vereinte, war die Furcht vor Aufklärung, da sie mutmaßlich seit langem vom Missbrauch gewusst und ihn geduldet hatten. Nur ihre Taktiken unterschieden sich. Einer von ihnen, der rechtspopulistische Bischof Krenn, verdrehte geradezu aberwitzig die Tatsachen, indem er sagte: „Viele Menschen erliegen längst übelsten Vorurteilen und haben Kardinal Groër abgeurteilt. Ihm werden heute die elementarsten Menschenrechte verweigert.“

Wirklich alles daran ist falsch: Wer soliden Informationen glaubt, „erliegt“ keinen „Vorurteilen“ und hat noch längst nicht „abgeurteilt“. Und eine Beschuldigung bedeutet keine Verweigerung von Menschenrechten, solange der Beschuldigte Gelegenheit hat, sich zu verteidigen. Auch Bischof Krenn verdeckt einen Mangel an Argumenten durch Aggressivität. Nebenbei: Superlative – wie „übelste“ Vorurteile und „elementarste“ Menschenrechte – sind immer verdächtig, denn sie entspringen entweder der Dummheit

Solchen paradoxen Rationalisierungen begegnen wir in allen unseren Fällen. Es scheint, als suchten die Täter, ob bewusst oder unbewusst, den größtmöglichen Abstand zum Kern ihres Vergehens, was darauf hindeutet, dass sie ihre Schuld auf eine hysterische Weise ahnen.

oder der Lüge. Auch Krenn wird von seiner Sprache entlarvt. Da aber Menschen angesichts von Machtdemonstrationen dazu neigen, sich von ihrer Vernunft zu verabschieden, hatte er seine Fans. Dass hemmungslose Lügner halbe Völker fanatisieren können, haben soeben wieder Donald Trump und Wladimir Putin bewiesen.

Wusste Krenn, dass er log? Wussten die Bischöfe, dass sie täuschten? Wusste Groër, dass er schuldig war? Das ist eine überaus spannende psychologische Frage. Ein Höhepunkt der Affäre war, dass nach einer abenteuerlichen kirchenpolitischen Wendung ein jüngerer Benediktinermönch wagte, in einem persönlichen Gespräch den Sünder mit seinen Taten zu konfrontieren. Da dieser Mönch vor Jahren selbst von Groër missbraucht worden war, gab es nichts abzustreiten. Groër antwortete geistesgegenwärtig: Er habe nie „Begierde“ verspürt, daher seien seine Übergriffe „moralisch ein Nichts“. Seine Manipulation von Knabenpenissen unter der Dusche gab er als Reinlichkeitserziehung aus.

Groër deutete sozusagen eine schmutzige Handlung in ihr Gegenteil um: Solchen paradoxen Rationalisierungen begegnen wir in allen unseren Fällen. Es scheint, als suchten die Täter, ob bewusst oder unbewusst, den größtmöglichen Abstand zum Kern ihres Vergehens, was darauf hindeutet, dass sie ihre Schuld auf eine hysterische Weise ahnen. Aber zu klaren Geständnissen sind sie nicht in der Lage. Das Gewissen von Betrügnern scheint hochempfindlich zu sein, suggestiv und autosuggestiv zwischen Anspruch und Angst, Dominanz und Feigheit schwirrend. Man kann es nicht packen, doch es verrät sich unentwegt.

IV.

Wenn nun die Täter sich unentwegt verraten – warum merkt es keiner?

Nochmal zugespitzt: Verlautbarungen wie jene der Weihbischöfe („Wo sind wir hingekommen?“) und von Bischof Krenn („übelste Vorurteile“, „elementarste Menschenrechte“) sind maximal selbstentlarvend. Sie bieten sozusagen freien Blick direkt in den Maschinenraum. Doch die absolute Mehrheit der Betrachter schaut nicht hin. Warum? Offenbar stresst eine Machtmissbrauchssituation das Selbstverständnis nicht nur der Opfer, sondern auch der Zeugen über die Maße. Der Impuls, gegen Autoritäten aufzubegehren, scheint so starke Ängste auszulösen, dass die Betroffenen nicht mal auskunftsfähig sind. Thesen gibt es zwar zuhauf. Eine Auswahl:

1. Tiefenpsychologischer Ansatz: Von Mama und Papa hängt das eigene Überleben ab, seien sie gut oder böse.
2. Soziobiologischer Ansatz: Ohne Gruppenbindung überlebt man nicht.
3. Philosophischer Ansatz: Der nichtige, vergängliche Mensch sucht Selbstvergewisserung in der Identifikation mit Macht. Wankt die Macht, wankt auch er.
4. Pragmatischer Ansatz: In Konfliktsituationen zieht der Mensch die Sicherheit der Freiheit vor.

All das ist plausibel. Solche Impulse sind weder falsch noch schlecht; wir sind so. Da sie aber unser rationales Selbstbild in Frage stellen, neigen wir dazu sie zu unterdrücken, und je mehr

wir sie unterdrücken, desto kraftvoller wirken sie im Untergrund. In Stresssituationen überwältigen sie das Bewusstsein mühelos. Dann vergisst man, dass Mächtige nur Funktionsträger sind, die der Korrektur bedürfen, und gerät in eine metaphysische Woge, in der man sich nur noch nach oben orientiert, um nicht verschluckt zu werden. Wer andere Lösungen vorschlägt, wird beiseitegestoßen, als bedeute Besinnung Lebensgefahr. Mit metaphysisch meine ich, dass noch bis in die Agonie hinein moralisiert wird, freilich auf eine hektische Weise, die Fakten und Bewertungen nach Bedürfnis vermennt. Fast alle Menschen neigen dazu, und je weniger soziale Kontrolle sie erfahren, desto mehr. Moralische Motive spielen eine Riesenrolle, obwohl oder weil sie oft verdreht werden. Auch die Verdreher verraten sich, und an der Wut, mit der sie Aufdeckung von sich weisen, erkennt man paradoxerweise den moralischen Duck, unter dem sie stehen, und die lauende Scham. Der Mensch ist widersprüchlich bis in seine Atome hinein.

V.

Dennoch kommt Widerstand vor, und er wirkt.

Die Bischofszitate habe ich einer Dokumentation entnommen, die der österreichische Journalist Hubertus Czernin erstellt hat. Titel: *Das Buch Groër*. Während des Skandals in den Jahren 1995–98, also mitten im Lärm der Meinungen, sammelte Czernin Dokumente und Fakten, ordnete sie chro-



Gespannt verfolgten die Teilnehmenden den Vortrag von Petra Morsbach. Die Schriftstellerin brachte interessante Gedanken zu Macht und Machtmissbrauch zur Sprache.

nologisch und schuf Orientierung, damit man später aus der Geschichte lernen könne. Das Besondere: Er zitiert nicht nur die offiziellen Enthüllungen und Verlautbarungen, sondern auch die stille klerikale Korrespondenz hinter den Kulissen, und die ist mindestens ebenso spannend. Denn nach der Offenbarung jenes ersten Opfers äußerten sich zunehmend auch interne Zeugen, die Informationen austauschten, Erfahrungen zusammentrugen und glaubten, die Bischöfe aufklären zu müssen (oder zu können).

Und hier, von normalen Priestern, Mönchen und Ex-Mönchen, wird eine ganz andere Sprache gesprochen: eine, die sich um Wahrhaftigkeit bemüht, zunächst unbeholfen und übervorsichtig, doch dann zunehmend kraftvoll und furchtlos. Ohne die Presse hätte die Aufklärung nicht begonnen, doch ohne mutige Kirchenangehörige und Kleriker wäre sie nicht weitergegangen. „Ich habe christlichen, nicht militärischen Gehorsam gelobt“, schrieb ein Mönch an seinen Abt. „Nur allzu lang habe ich das in meinem Leben unter Groër missverstanden, worunter ich heute noch leide.“

Zwölf ausgetretene Mönche schilderten in einem Brief an einen vaticanischen Visitor das sektenhafte Regiment von Groër, der die Beichte als Herrschaftsinstrument missbraucht, absoluten geistigen Gehorsam gefordert und missliebige oder andersdenkende Personen geächtet habe, worauf diese auch von den Mitbrüdern geschnitten wurden. Ein anderer schrieb: „Wie weit bin ich, als ich dieses System unterstützte – und diese Zeit gab es sehr wohl – an anderen schuldig geworden?“

Ein anrührendes Bekenntnis: Er, damals ein unreifer, Autorität suchender und zu Gehorsam verpflichteter Novize, fühlt sich verantwortlich, während die mächtigen Bischöfe, die Groër hätten bremsen können, bis zuletzt jede Verantwortung von sich wiesen.

Auch Solidarität der Unmächtigen kam endlich zustande. Als ein kritischer Gemeindepfarrer von seiner Pfarrei entfernt werden sollte, organisierten jene Ex-Mönche eine Demo, an der auch die Gemeinde teilnahm. Das geschah wohlgernekt nach Beginn der Affäre, und jener Kritiker war der einzige Priester, der in diesem Skandal um jahrzehntelangen, auf allen Hier-

archieebenen geduldeten Missbrauch bestraft werden sollte. Nur wegen der Demo und eines besonders klugen Protestbriefs wurde die Maßnahme ausgesetzt. Der Wortführer der Demonstranten ermahnte einen Bischof: „Ob Bischof oder nicht, wir alle sind der Wahrheit verpflichtet.“

Deswegen ist Hubertus Czernins *Buch Groër* auch eine ermutigende Lektüre. Äußerlich kam bei dem Aufbruch wenig heraus: Nach epischem Ringen wurde der inzwischen 78-jährige Täter in einem Nonnenkloster untergebracht, ohne Anklage und ohne Strafe; das war alles. Doch die Erleichterung derjenigen, die auf einmal offen zu sprechen und zu denken wagten, ist fast körperlich spürbar. Heute, 25 Jahre später, kommt die Kirche mit hoheitlichem Schweigen nicht mehr durch. Sexueller Missbrauch durch Kleriker ist kein Tabuthema mehr, er wird erforscht, aufgearbeitet, teilweise sanktioniert – ein Weg, der mit der Affäre Groër begonnen hat.

VI.

Wie misst man die Wirkung von Widerstand? Es gibt keine allgemein gültigen Kriterien, die Bewertung hängt von der Perspektive ab. Nimmt man die Machtverteilung als Maßstab, ändert Widerstand fast nichts: Allenfalls werden an der Spitze ein paar Figuren ausgetauscht, und der Kreislauf von Versuchung, Missbrauch, Schaden und Protest beginnt von vorn. Aus Perspektive der Unmächtigen bleibt oft ein Gefühl der Hilflosigkeit. Man verursacht zwar erheblichen Aufruhr, doch nicht wegen der überlegenen Agenda, sondern weil man nach allgemeinem Verständnis die Hierarchie destabilisiert. Die Chefs schießen mit dicksten Kugeln zurück, die Kollegen flüchten aus der Schusslinie. Dass die Selbsterfahrung von Mut und Integrität die Strapazen rechtfertigt, behaupten manche – auch ich –, doch es ist objektiv nicht nachweisbar. Und was „die Verhältnisse“ angeht, so gibt es bestenfalls minimale Korrekturen.

Ich empfehle nun, diese minimalen Korrekturen nicht als Kompromiss, sondern als Erfolg anzusehen. Wer glaubt, dass die Meldung eines Missstands zu Abhilfe führt, wird enttäuscht werden, denn die Meldung eröffnet überhaupt erst die Kampfhandlungen. Das Miss-

verhältnis von Aufwand und Ergebnis ist auf den ersten Blick schockierend. Wer sich aber klar macht, dass er nicht kämpft um zu gewinnen, sondern damit die Verhältnisse nicht schlechter werden, kommt auf eine andere Bilanz. Letztlich werden die meisten Entscheidungen zwischen Eigennutz und Verantwortung vom sozialen Klima bestimmt. Und zu einem liberalen Klima

Wir haben (hier, derzeit) gerechtere Verhältnisse als je zuvor, weil unser System Kritik und Widerstand erlaubt. Was geschieht, wenn man Systeme den Mächtigen überlässt, sieht man ringsum: Sie werden ausgeräubert.

trägt jeder bei, der sich nicht einschüchtern lässt. Wir haben (hier, derzeit) gerechtere Verhältnisse als je zuvor, weil unser System Kritik und Widerstand erlaubt. Was geschieht, wenn man Systeme den Mächtigen überlässt, sieht man ringsum: Sie werden ausgeräubert. Auch hier ein Paradox: Wenn wir glauben, alles sei in Ordnung, ist es nicht in Ordnung. Wenn wir Fehler sehen und uns kümmern, verhindern wir zumindest die ärgste Unordnung. Aus dieser Mühe erstet eine gewisse Ordnung, die allerdings sofort degradiert, wenn wir sie für genügend halten.

VII.

Welche Rolle spielt die Vernunft? Augenscheinlich verflüchtigt sie sich angesichts der Macht. Upton Sinclair schrieb: „Es ist schwierig, jemanden etwas verstehen zu machen, wenn sein Einkommen davon abhängt, es nicht zu verstehen.“ Richtig, der Eigennutz setzt die Vernunft außer Kraft. Die Erklärung reicht dennoch nicht aus, denn die Hinnahme von Machtmissbrauch bedeutet oft direkten Schaden. Man opfert die Vernunft also keinem realen Vorteil, sondern den instinktiven und irrationalen Impulsen der Macht. Vernunft ist die Fähigkeit zu selbständiger Wahrnehmung und Erkenntnis unabhängig vom eigenen Vorteil. Sofern sie in Widerspruch zur Hierarchie

gerät, erfordert vernünftiges Handeln Mut, weil ein autoritäres Klima offene Kommunikation unterdrückt. Groërs Unwesen konnte sich über Jahrzehnte deswegen ausbreiten, weil nicht darüber gesprochen wurde. Als aber durch die ersten offenen Worte wieder Sauerstoff in den Fall kam, erwachte das individuelle geistige Leben, und die Urteilsfähigkeit kehrte zurück.

Wirklich alles ist paradox. Ich habe gezeigt, wie Täter sich gegen ihren Willen verraten und wie Unmächtige darauf hereinfallen (wollen), wobei sie sich ebenfalls verraten. Gegen die Aufdeckung dieses Selbstverrats sträuben sich alle so sehr, als ginge es um ihre arme Seele. Vielleicht geht es wirklich um ihre arme Seele? Vielleicht ist die Wahrheit dem Menschen viel weniger zumutbar, als er meint? Denn sie konfrontiert ihn ja immer auch mit seiner existentiellen Unzulänglichkeit. Jedenfalls dominieren Macht und Täuschung den sichtbaren Teil des sozialen Lebens. Mit der Vernunft ist es umgekehrt. Sie versteckt sich nicht und verrät sich nicht, drängt zur Wahrhaftigkeit und widersetzt sich der hierarchischen Manipulation. Wo Widerspruch gefördert wird, ist das für beide Seiten befruchtend. In einem kritikfeindlichen Klima hingegen führt Vernunft zu sozialer Isolation; dann hat sie nichts mehr zu melden und löst sich, ob bewusst oder unbewusst, in Anpassung auf.

VIII.

Trotzdem: Nicht dass die Vernunft unterliegt, ist der Thriller, sondern dass es sie überhaupt gibt. Vernunft ist ein individuelles Wagnis. Sie kann, gerade durch ihre Unabhängigkeit, eine besonders kraftvolle und freudige Verbindung erzeugen. Und durch das Wunder der Schriftsprache ist sie nicht auf kurzfristigen Respons angewiesen, sondern kann langfristig überleben. Indem sie die Vereinzelung überwindet, erzeugt sie soziale Kraft. Deswegen fürchten autoritäre Systeme offene (also nicht lügende) Worte so sehr.

Ein schönes Beispiel ist Plutarchs Solon-Buch. Zur Auffrischung: Plutarch, ein griechischer Historiker des ersten Jahrhunderts nach Christus, beschrieb das Leben des ebenfalls griechischen Staatsmannes und Weisen Solon. Solon hatte zirka 700 Jahre vor

Plutarch versucht, durch ein Gesetzeswerk Gerechtigkeit zu schaffen. Das misslang: Kaum lagen die Gesetze vor, verlangten die Reichen und Mächtigen Änderungen. Solon weigerte sich und ging für zehn Jahre auf Reisen. Als er zurückkehrte, herrschte Chaos: Theoretisch achtete man zwar die Gesetze, hielt sich aber nicht daran. Ein Charismatiker namens Peisistratos griff nach der Macht. Peisistratos agitierte wie die heutigen Populisten mit Schmierenkommödie, Drohungen und Fake News, und Solon warnte vergeblich vor ihm.

Vernunft ist ein individuelles Wagnis. Sie kann durch ihre Unabhängigkeit eine besonders kraftvolle und freudige Verbindung erzeugen. Und durch das Wunder der Schriftsprache ist sie nicht auf kurzfristigen Respons angewiesen, sondern kann langfristig überleben.

Als Peisistratos zum Tyrannen geworden war, legte Solon seine Waffen vor die Haustür mit der Bemerkung, er habe das Seine getan.

Außerlich ist es die Geschichte einer andauernden Niederlage der Vernunft. Aber, Paradox: Die Lektüre ist ein reines Vergnügen. Plutarch schrieb ruhig, freundlich und lebendig, mit klugem, nie angeberischem Witz. Man staunt, wie klar schon damals all die Probleme, um deren Lösung wir heute ringen, diskutiert wurden. Zum Beispiel hatte Solon, während er an seinen Gesetzen arbeitete, einen pfiffigen Logiergast namens Anacharsis. Ich zitiere leicht gekürzt: „Anacharsis [...] lachte über die Bemühungen Solons, wenn er meine, durch den Buchstaben dem Unrecht und der Habsucht bei seinen Mitbürgern Einhalt tun zu können. Der Buchstabe sei gerade wie ein Spinnweb: Wie dieses könne er nur den Schwachen und Kleinen festhalten [...]; von den Mächtigen und Reichen werde er zerrissen. Solon soll [...] erwidert haben, daß die Menschen ja wohl auch

Verträge halten, deren Verletzung keinem der paktierenden Teile von Nutzen sei. Und die Gesetze passe er dem Interesse der Bürger so vollständig an, daß er jedermann dadurch zeige, wie viel besser ein rechtschaffenes Handeln sei als die Übertretung.“ Plutarch kommentiert mit sanftem Humor: „Freilich entsprach der spätere Erfolg mehr den Vermutungen des Anacharsis als den Hoffnungen Solons.“

Eine farbige Episode gilt Solons Besuch bei Kroisos, dem schon damals legendär reichen König von Lydien. Kroisos hatte, um Solon zu imponieren, sich „alles, was er in Steinen, Purpurgewändern, in goldenen Kunstarbeiten irgend Kostbares an Schmucksachen, Prachtvolles oder Beneidenswertes zu besitzen glaubte, an seinen Leib gehängt,“ um auf Solon Eindruck zu machen. Als Solon nicht reagierte, ließ Kroisos ihn noch durch seine Schatzkammern führen, „was übrigens bei Solon gar nicht nötig war. Denn der König selbst genügte schon an sich, um von seiner Denkungsart eine völlig klare Vorstellung zu geben.“

Jetzt fragte Kroisos, dem Solons Schweigen missfiel, ob Solon einen Menschen kenne, der glücklicher sei als er. Solon nannte zuerst einen rechtschaffenen, in der Schlacht gefallenen Mitbürger, dann, als Kroisos nachhakte, zwei junge Männer, die ihre alte Mutter selbst im Ochsenkarren zum Tempel zogen, nachdem die Ochsen ausgefallen waren. An dieser Stelle zieht Plutarch, ein exzellenter Schriftsteller, übergangslos das Tempo an, ohne den gemütlichen Duktus aufzugeben: „Sodann opferten und tranken sie, aber am anderen Tage – standen sie nicht mehr auf, sondern waren gestorben.“ Kroisos wurde zornig: „Und mich willst du gar nicht unter die glücklichen Menschen rechnen?“ Solon antwortete: „Einen selig zu preisen, der [...] noch in den Gefahren des Lebens steht: das heißt, einem Kämpfer den Sieg zuerkennen [...] mitten im Kampfe. Und darum ist es unsicher und eitel.“

Zufällig war damals auch der Fabeldichter Aisopos bei Kroisos zu Gast. Er glaubte Solon warnen zu müssen: „Lieber Solon, mit Königen muß man reden – möglichst selten oder möglichst ohne Schelten.“ Solon antwortete: „Nein, [...] nicht möglichst selten und rar, sondern möglichst wahr.“ Kroisos blieb bei

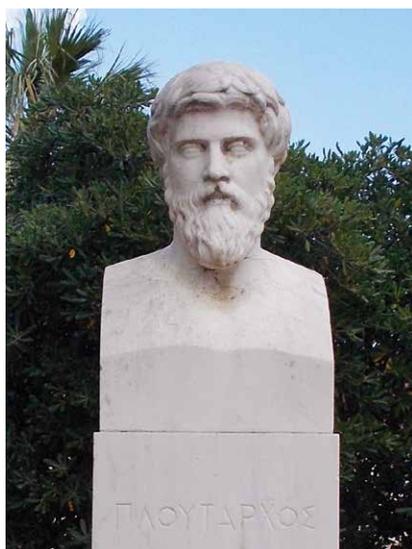


Foto: Odysseas / Wikimedia Commons, CC BY-SA 3.0

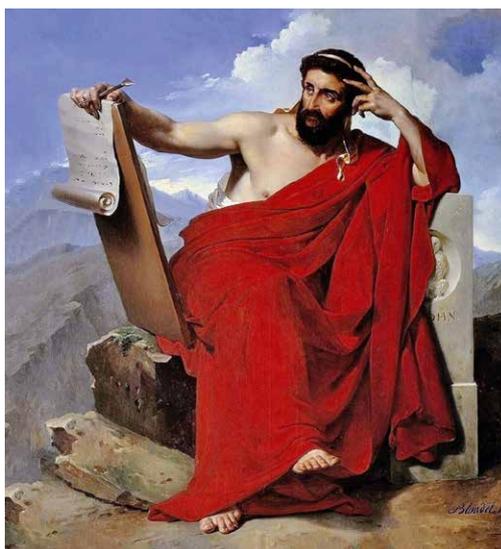


Bild: Wikimedia Commons, Public Domain

Links: Bereits der antike griechische Schriftsteller Plutarch beschreibt und diskutiert mit überraschender Klarheit die Probleme, um deren Lösungen wir heute ringen. Rechts: Plutarchs Solon-Erzählung verwandelt das reale Scheitern der Gerechtigkeit in eine Fabel des menschlichen Geschicks, indem sie das Kurzzeitkriterium von Sieg und Niederlage nur als Stoff, nicht als Basis des Geschickes gelten lässt. Die Abbildung zeigt ein Gemälde des weisen Griechen Solon von Merry Joseph Blondel aus dem Jahr 1828.

seiner Geringschätzung Solon gegenüber. Plutarch erzählt, ein weiteres Mal souverän beschleunigend: „Später war es anders: [Kroisos] ließ sich mit Kyros in eine Schlacht ein, wurde geschlagen und verlor seine Hauptstadt, ja er selbst wurde lebendig gefangen und sollte verbrannt werden. Der Scheiterhaufen war fertig; man schleppte ihn in Fesseln hinauf.“ Auf dem Scheiterhaufen schrie Kroisos verzweifelt: „O Solon! O Solon! O Solon!“ Als Kyros wissen wollte, wer denn dieser Solon sei, erzählte der todgeweihte Kroisos von dem griechischen Weisen, „den ich kommen ließ, aber nicht um etwas zu hören oder zu lernen [...]. Nein, er sollte mich nur angaffen und dann als Zeuge meines hohen Glückes wieder abreisen – ach, meines Glückes, dessen Verlust eben ein weit größerer Jammer war als der Besitz ein Segen!“ Kroisos wurde begnadigt.

Plutarchs Solon-Erzählung verwandelt das reale Scheitern der Gerechtigkeit in eine Fabel des menschlichen Geschicks, indem sie das Kurzzeitkriterium von Sieg und Niederlage nur als Stoff, nicht als Basis des Geschickes gelten lässt. Der Autor versetzt durch Wahrhaftigkeit und Humor unsere milderer Saiten in Schwingung – zumindest für die Dauer, in der wir das lesen und verstehen. Vielleicht behalten wir den Klang im Ohr.

Solon lebte 700 Jahre vor Plutarch. Trotzdem kursierten seitdem so viele Solon-Geschichten und -Fabeln, dass

Plutarch aus dem Vollen schöpfen konnte. Inzwischen hatte es serienweise Kriege und Tyrannen gegeben, regelmäßig beendeten Hybris und Gewalt die Phasen von Besinnung und Frieden, die Demokratie war in der Praxis kaum mehr als eine PR-Formel, deren geschickte Anwendung mal diesen, mal jenen Ausbeuter ans Ruder brachte.

Alles ist eng verwoben, Hybris, Egoismus und Gewalt sind nicht die Antagonisten von Erkenntnis und Rücksicht, sondern erzeugen sie auch. Von außen gesehen ist das frappierend. Von innen erlebt, ist es furchterregend. Ein Beispiel: Unsere aktuelle Demokratie, um die uns die halbe Welt beneidet, ist auch ein Ergebnis der Höllenfahrt des „Dritten Reichs“: Unwahrscheinlich, dass wir ohne dieses Desaster die Disziplin für dieses differenzierte politische Konstrukt aufgebracht hätten. Derzeit gewinnen wieder antiliberalen Tendenzen an Kraft mit den Symptomen Anti-Intellektualismus, Geschichtsvergessenheit, Schwarzweißdenken und der Sucht nach primitiven Lösungen. Wer weiß, welche Katastrophe diesmal nötig sein wird, um uns zur Besinnung zu bringen.

IX.

Vernunft hält die Gerechtigkeit im Spiel. Insofern verbessert sie das Gesamtbild und bietet Orientierung nach den Exzessen der Korruption, Unge-

rechtigkeit, Raserei und Zerstörung, die anscheinend Teil des Menschen sind. Solon wurde regelmäßig missachtet oder missverstanden und behielt doch immerzu Recht. Bestätigt wurde das zuletzt im 21. Jahrhundert ironischerweise durch eine Biografin, die ihn für „gescheitert“ erklärte, weil er Peisistratos nicht habe verhindern „können“. Seltsames Kriterium. Ist Jesus Christus „gescheitert“? Die ethische Position unterliegt kurzfristig immer gegenüber der auftrumpfenden Macht.

Meinen Essay *Der Elefant im Zimmer* habe ich unter dem Eindruck geschrieben, dass sich in unserem Land nach einer jahrzehntelangen Periode der Liberalität und

Prosperität eine Woge der Unvernunft aufbaut. Die ersten Symptome, die ich in meinem Umfeld beobachtete, waren Autoritätshörigkeit, Denkschwäche und Sprachverlust. Vor allem Letzteres fand ich bestürzend, vergleichbar dem Anblick eines Menschen, der sich ohne Not vor deinen Augen den Kopf abschneidet. Ich dachte: Wenn die Leute sich bereits angesichts solcher Lappalien köpfen, wie werden sie dann echten Herausforderungen begegnen können? Meine Befürchtungen von damals sind durch die weitere Entwicklung bestätigt worden.

X. Offener Schluss

Paradoxa zum Ende: Je gründlicher man nachdenkt, desto leichter verliert man sich in Aporien. In diesen Aporien liegen die entscheidenden Rätsel. Sie sind unlösbar, doch wenn man sich ihnen nicht stellt, findet man keine Antwort auf die Probleme, die sich daraus ergeben.

—

Dies ist die leicht bearbeitete Version eines Vortrags, den ich vor zwei Jahren geschrieben habe. Damals beendete ich ihn mit einem leidlich optimistischen Zitat von George Eliot, dem letzte Absatz aus ihrem Roman *Middlemarch*. Heute ersetze ich es durch ein anderes, etwas kürzeres Zitat: „Pessimisten sind Feiglinge, und Optimisten sind Dummköpfe.“ (Heinrich Blücher) ■



Das Podium zum Thema *Wieviel Gender verträgt die Katholische Kirche* mit den Theologieprofessoren Christof Breitsameter (v. l.) und Thomas Schärtl-Trendl, der Literaturwissenschaftlerin Professorin Barbara Vinken, dem Salzburger Dogmatiker Professor Hans-Joachim Sander sowie die Theologin Angelika Wimmer als Moderatorin.

Gegen Ende des Jahres 2020 kamen die LMU-Professoren Dr. Christof Breitsameter (Lehrstuhl für Moraltheologie) und Dr. Thomas Schärtl-Trendel (Lehrstuhl für Funda-

für Studierende zu organisieren. Neu sollte sein, dass von Anfang an Studierende selbst sowie Vertreter:innen des wissenschaftlichen Mittelbaus an der Konzeption der Veranstaltung beteiligt werden sollten. So traf sich im März 2021

eine Gruppe von 15 Personen, die für den Juli 2021 eine Veranstaltung zum Thema *Was kommt nach Corona? Was sind die Folgen der Pandemie-Krise?* plante. Eben diese Thematik führte dann allerdings dazu, dass die Veranstaltung gar nicht stattfinden konnte.

Universitäre Kooperationen

Katholische Theologie, Hochschulgemeinde und Hochschule für Philosophie

mentaltheologie) auf die Akademie mit der Idee zu, gemeinsam mit der Katholischen Hochschulgemeinde an der LMU eine Kooperationsveranstaltung

So wurde schließlich mit langem Vorlauf eine Veranstaltung für den 13. Juni 2022 mit dem Titel *Wieviel Gender verträgt die Katholische Kirche?*

Am 17. Juni 2024, kurz nach der Europawahl, werden wir in einer Veranstaltung fragen: **Demokratie am Ende? Am Ende Demokratie! Der Jurist Professor Christoph Möllers und Professorin Ursula Münch, Direktorin der Akademie für Politische Bildung, werden diskutieren.**

angepeilt. Auf Vorträge von Prof. Dr. Barbara Vinken (Professorin für Allg. Literaturwissenschaft und Romanische Philologie an der LMU München) zum Thema *Keuschheit* und Prof. Dr. Hans-Joachim Sander (Professor für Dogmatik an der Universität Salzburg) zum Thema *Zwischen Macht und Wahrheit. Wieviel Antigenderismus ist der Katholi-*



Prof. Dr. Hans-Joachim Sander aus Salzburg sprach zum Thema *Zwischen Macht und Wahrheit*, über die *Keuschheit* referierte die LMU-Wissenschaftlerin Prof. Dr. Barbara Vinken. Mehr als die Hälfte der Teilnehmer:innen waren Studierende (Bild re.).



Prof. Dr. Thomas Schärftl-Trendl (li.) sprach zum Thema *Political correctness* und *Wokeness*. Auf das Referat des Theologen folgte der Vortrag von Prof. Dr. Ulrike Ackermann (Mi.) zum *Theoretischen Überbau identitätspolitischer Überlegungen*. Ein spontaner Redebeitrag der Münchner Grünen-Stadträtin Gudrun Lux (re.) brachte zusätzliche Gedanken ein. Gudrun Lux ist auch Mitglied im Allgemeinen Rat der Katholischen Akademie.

schen Kirche zuträglich? folgten zwei Responses der Professoren Schärftl-Trendel und Breitsameter.

An dieser Veranstaltung nahmen 120 Personen teil, von denen die Hälfte Studierende waren – ein erfolgreiches Ergebnis! Begeistert war das Publikum nicht nur vom Format und den Vorträgen, sondern auch von der Möglichkeit, nach der Veranstaltung

Begeistert war das Publikum nicht nur vom Format und den Vorträgen, sondern auch von der Möglichkeit, nach der Veranstaltung den Sommerabend im Park bei einem kleinen Imbiss und Getränken ausklingen lassen zu können.

tung den Sommerabend im Park bei einem kleinen Imbiss und Getränken ausklingen lassen zu können.

So ging es auf in die nächste Runde: wieder setzte sich ein größeres Team zusammen, um eine Veranstaltung für 2023 zu planen. Als Thema kristallisierte sich *Das wird man ja wohl noch canceln dürfen! Perspektiven auf Political Correctness, Wokeness, Identitätspolitik und Cancel Culture* heraus, der Termin wurde auf den 12. Juni 2023 gelegt. Diesmal führte Professor Schärftl-Trendel ins Thema ein un-

ter dem Titel *Political correctness und Wokeness als legitime Parteinahme für Marginalisierte und Option für die Schwachen*, auf den Prof. Dr. Ulrike Ackermann mit dem Vortrag *Der theoretische Überbau identitätspolitischer Bewegungen* folgte. Nach der längerfristigen Absage einer Referentin musste leider auch die kurzfristig eingesprungene Barbara Mundel (Intendantin der Münchner Kammerspiele) ihre Teilnahme am Tag zuvor absagen, so dass das Podium in der Ausrichtung etwas unausgeglichen war, was aber durch einen spontanen kurzen Redebeitrag von Gudrun Lux (Stadträtin in München/Die Grünen, und Gremienmitglied der Akademie) aufgefangen wurde.

Zu diesem Abend kamen ca. 180 Teilnehmerinnen und Teilnehmer,

mehrheitlich Studierende. Auch hier fanden Format und Konzeption großen Anklang.

Spätestens jetzt war klar, dass einer Versteigerung nichts mehr im Wege steht und es fanden sich auch weitere Kooperationspartner ein: Prof. Dr. Johannes Wallacher, Präsident der Hochschule für Philosophie SJ München, und Prof. Dr. Stefan Kopp, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der LMU München.

Eine erweiterte Runde beschloss nun das Thema der nächsten Veranstaltung: Am 17. Juni 2024 wird es, kurz nach der Europawahl am 9. Juni, um Demokratie am Ende? Am Ende Demokratie!, so der Arbeitstitel, gehen. Sprechen werden Prof. Dr. Christoph Möllers (Lehrstuhl 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). ■



Wir haben zu den Veranstaltungen Videos und Audios produziert, die Sie in der Mediathek unserer Website finden. In der Online-Ausgabe führt Sie [dieser Link](#) direkt zur Mediathek.



Die Diskussion auf dem Podium zwischen Professor Thomas Schärftl-Trendl und Professorin Ulrike Ackermann (re.) moderierte ebenfalls Angelika Wimmer vom Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der LMU.



V. l. n. r.: Professor Georg Seiderer zeigte, wie es Hitler schaffte, sich als wichtigster Führer der Republikfeinde in Bayern zu etablieren. In ihrem Referat schlug Professorin Martina Steber immer wieder den Bogen zwischen den konkreten Ereignissen im November 1923 und den zugrundeliegenden gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen. Einen Schwerpunkt legte Andreas Wirsching auf den „Ruhrkampf“ als einem wesentlichen Krisenschwerpunkt 1923, bei dem die deutsche und französische Position hart aufeinandertrafen und der ein Krisenschwerpunkt im Jahr 1923 war. Birgit Kainz, die Vorsitzende des Katholischen Deutschen Frauenbundes, Landesverband Bayern, sprach ein Grußwort und wies dabei auch auf das Seligsprechungsverfahren für Ellen Ammann hin, das in Vorbereitung ist.

In einem Symposium wollten wir das komplexe Multikrisenjahr 1923 aus besonderen Blickwinkeln betrachten und dabei auch Erkenntnisse für die heutige Zeit gewinnen. So stellten wir uns unter anderem die folgenden zentralen Fragen: Wie betrachtete eine in der Politik tätige Frau die damaligen Ereignisse und wie reagierte das Ausland auf die innerdeutschen Krise? In der Veranstaltung *Demokratie in der Krise* am 7. November 2023 analysierten Expertinnen und Experten die Hintergründe und Ursachen der tiefen Krisen des Jahres

dorff-Putsch, der sich im November 2023 zum 100. Mal jährte.

Das Jahr 1923 zusammengefasst

Das Jahr 1923 wird in vielen aktuellen Publikationen als *Multikrisenjahr* beschrieben. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Deutschland taten sich sehr schwer, die Verwerfungen durch den Ersten Weltkrieg und die Belastungen durch den Friedensvertrag von Versailles in den Griff zu bekommen: Hyperinflation, politische Gewalt, Ruhrbesetzung, monarchistische Nostalgie, völkischer Nationalismus und Antisemitismus

sorgten für eine gefährliche Gemengelage. Schon damals, zehn Jahre vor ihrer Zerstörung durch das NS-Regime, drohte der noch jungen Weimarer Republik das Ende. Selbst die politischen Kräfte, die die Republik trugen, waren häufig unterein-

ander uneins und konnten sich oft nicht auf politische, soziale und wirtschaftliche Maßnahmen einigen.

Prof. Dr. Andreas Wirsching, Direktor des Instituts für Zeitgeschichte München-Berlin und Professor für Neueste Geschichte an der LMU München, sah in seinem Referat das Land 1923 „am Limit“. Bestimmt seien die

Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Deutschland taten sich Anfang der 20er-Jahre sehr schwer, die Verwerfungen durch den Ersten Weltkrieg und die Belastungen durch den Friedensvertrag von Versailles in den Griff zu bekommen.

zwölf Monate gewesen durch Dramatisierung, Beschleunigung und Radikalisierung, hervorgerufen vor allem, aber nicht nur durch Kräfte des rechten politischen Spektrums. Erstaunlich sei aber auch die geradezu wundervolle Beruhigung der politischen Situation am Ende des Jahres gewesen.

Einen Schwerpunkt legte Andreas Wirsching auf den „Ruhrkampf“ als einem wesentlichen Krisenschwerpunkt 1923, bei dem die deutsche und französische Position hart aufeinandertrafen und der ein Krisenschwerpunkt im Jahr 1923 war. Gerade die von deutscher Seite betriebene Propaganda, in der auch rassistische Elemente eine wichtige Rolle spielten, verdeutlichte die tiefen Gräben zwischen den beiden Nachbarländern. Beispiele für die publizistische Darstellung des „Ruhrkampfes“ und der durch die Ereignisse angeheizten Hy-

Demokratie in der Krise

Das Jahr 1923 in Bayern

1923 in Bayern und in Deutschland. Zeitlicher und örtlicher Aufhänger unserer Kooperationsveranstaltung mit dem Institut für Zeitgeschichte München-Berlin (IfZ), dem Katholischen Deutschen Frauenbund (KDFB) und der Katholischen Erwachsenenbildung Bayern (KEB) war der Münchner *Hitler-Luden-*

perinflation bilden dann auch einen zentralen Aspekt im Vortragsvideo auf unserem YouTube-Kanal.

Die Feinde der Demokratie

Zum Auftakt des Symposiums hatte sich der Blick zunächst auf die Frühphase derjenigen Organisation gerichtet, die schließlich zur tödlichen Bedrohung der Republik werden sollte – der NS-Bewegung, die sich Anfang der 1920er-Jahre gerade in Bayern recht ungestört entwickeln konnte.

Prof. Dr. Georg Seiderer, Landeshistoriker und Volkskundler an der Universität Erlangen-Nürnberg, zeigte, wie es Adolf Hitler damals gelang, die noch unwichtige, bald NSDAP genannte Partei unter seine Kontrolle zu bringen. Wichtig für den Aufstieg der NS-Bewegung sei dann gewesen, dass Hitler sich – als Verbündeter, Trittbrettfahrer und auch Konkurrent anderer völkischer, antisemitischer und nationalistischer Kräfte – erfolgreich als bedeutendster Führer der Republikfeinde in Bayern etablierte.

Neben München rückten zunehmend kleinere fränkische Städte ins Zentrum der Aktivitäten, wie Georg Seiderer im Detail herausarbeitete. Auch er erkannte eine deutliche Radikalisierung der Politik, wie sie besonders auf den *Deutschen Tagen* zu Tage trat und die schließlich im gescheiterten Putsch am 8. und 9. November ih-



Foto: Bundesarchiv

In der Frühzeit der NS-Bewegung und anderer rechtsextremer Gruppierungen in den frühen 20er-Jahren des 20. Jh. spielten die von den Organisatoren *Deutsche Tage* genannten Zusammenkünfte eine wichtige Rolle. Gerade in kleineren fränkischen Städten fanden sich Rechtsextreme zusammen. Unser Foto zeigt eine NS-Gruppe in Coburg.

ren vorläufigen Höhepunkt erfuhr. Folgen Sie der akribischen Analyse des Historikers in seinem YouTube-Video.

Die Verteidiger:innen der Demokratie

Dass Einzelne schon sehr früh ahnten, wie gefährlich die völkische Bewegung und die NSDAP für die junge Demokratie werden würden, machte die Augsburger Historikerin Prof. Dr. Martina Steber in ihrem Vortrag deutlich: Die stellvertretende Direktorin des Instituts für Zeitgeschichte ermöglichte einen neuen Blick auf das Wirken der bayerisch-katholischen Politikerin Ellen Ammann, die damals Landtagsabgeordnete der Bayerischen Volkspartei war.

Ellen Ammann tauche in den Publikationen zum *Hitler-Ludendorff-Putsch* oft lediglich als eine Fußnote auf, beklagte Martina Steber. Tatsächlich habe sie, die Vorsitzende des KDFB in Bayern, aber eine entscheidende Rolle gespielt: In der Nacht vom 8. auf den 9. November habe Ellen Ammann eine Reihe von Politikern in die Frauenschule des Frauenbundes zusammengerufen, die dort das Entscheidungs- und Kommunikationszentrum des demokratischen Bayerns bilden konnten.

In ihrem Referat mit dem Titel *Mehr Mut als manche Herren in Männerhosen* sah die Historikerin geführt vom Blick einer Frau auf die damaligen Ereignisse. Ellen Ammann

handelte, ihrem konservativen, katholischen Selbstbild folgend, im Hintergrund. Sie habe gewirkt, wie es die Möglichkeiten für eine Politikerin in den ersten Jahren des demokratischen Deutschlands hergegeben hätten. An Ammanns Beispiel zeigte Steber, dass der politische Spielraum für Frauen auch nach der Einführung des Frauenwahlrechts faktisch begrenzt war.

Ellen Ammann handelte, ihrem konservativen, katholischen Selbstbild folgend, im Hintergrund. Sie hat gewirkt, wie es die Möglichkeiten für eine Politikerin in den ersten Jahren des demokratischen Deutschlands hergegeben hätten.

In ihrem Referat schlug die Historikerin daher immer wieder den Bogen zwischen den konkreten Ereignissen im November 1923 und den zugrundeliegenden gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen. Das Video mit Martina Steber führt uns diese entscheidenden Strukturen der damaligen Verhältnisse vor Augen.

Und heute?

In der Schlussrunde wurde diskutiert, inwieweit das Etikett des „Multikri-



Foto: KDFB

Dieses Foto zeigt Ellen Ammann im Jahr 1917. Mit der Einführung des aktiven und passiven Frauenwahlrechts gelang ihr 1919 der Einzug in den bayerischen Landtag für die Bayerische Volkspartei, die als Vorläuferin der CSU gilt.

PRESSE

■ Augsburger Allgemeine

09. November 2023 - Doch was haben 1923 und 2023 tatsächlich gemeinsam? Sind Parallelen erkennbar? Genau mit diesen Fragen beschäftigte sich in München hundert Jahre nach dem Umsturzversuch eine Veranstaltung der Katholischen Akademie in Bayern mit drei renommierten Historikerinnen und Historikern.

senjahres“ auch auf 2023 übertragen werden kann. Zunächst einmal seien die Unterschiede zwischen 2023 und 1923 gewaltig, waren sich die Fachleute einig. Das Deutschland des Jahres 1923 war ein kaputtes Land, das einen Krieg mit Millionen von Toten verloren und Hungersnöte hinter sich hatte. Die Demokratie war jung und vielen fremd, die Hyperinflation vernichtete die Ersparnisse von Millionen und führte zu heute kaum mehr vorstellbarer sozialer Not.

Positiv und hoffungsvoll sei heute, dass die gesellschaftlichen Eliten auf Seiten der Demokratie stünden. Andererseits seien die Krisensymptome nicht zu übersehen: Die Politik löse Probleme nur ungenügend, die Par-



Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen 1923 und 2023 waren ein Thema des abschließenden Podiums: Georg Seiderer (v.l.n.r.), Martina Steber, Moderator Robert Walser, Studienleiter an der Akademie, und Andreas Wirsching.

teienlandschaft näherte sich „Weimarer Verhältnissen“ an und mit der in Teilen rechtsextremen AfD gebe es eine Gruppierung, die das ganze System infrage stelle. Daher eine klare Warnung: Auch heute drohe der Demokratie Gefahr, Extremisten dürften keinen Zipfel Macht bekommen, fasste es IfZ-Direktor Andreas Wirsching in deutliche Worte.

Kooperation mit KEB-Einrichtungen

Die Besonderheit der Veranstaltung am 7. November 2023 war auch die

Auch heute sind die gefährlichen Krisensymptome nicht zu übersehen: Die Politik löst Probleme nur ungenügend, die Parteienlandschaft nähert sich „Weimarer Verhältnissen“ an und mit der in Teilen rechtsextremen AfD gibt es eine Gruppierung, die das ganze System infrage stelle.



Die Hyperinflation des Jahres 1923 – unser Bild zeigt Angestellte in Halle an der Saale, die das Bargeld für Löhne der Beschäftigten ihrer Firma mit großen Handkarren transportierten – ließ weite Teile des Mittelstands verarmen und sorgte für große Demokratieverdrossenheit.

enge Kooperation mit anderen Mitgliedseinrichtungen der Katholischen Erwachsenenbildung. Bildungsträger in Franken und Schwaben integrierten die ihnen zur Verfügung gestellten Vortragsvideos in eigene Bildungsveranstaltungen, die durch Referate und Diskussionen vor Ort ergänzt und erweitert wurden. Auch 2024 wird die Katholische Akademie einige Ihrer Veranstaltungen für Einrichtungen der Katholischen Erwachsenenbildung verfügbar machen. ■

Wir haben die Referate und die abschließende Diskussion für Sie aufgezeichnet. Sie finden den Zugang zu den Videos, den Audios und den entsprechenden Folgen unseres Podcasts *zur Debatte. Dokumentierte Vielfalt hören* in unserer Mediathek. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zur Mediathek.

Foto: Deutsches Historisches Museum, Berlin, Inv.-Nr.: F 75/589

Romano Guardini-Tag

Zeitenwende? Unsere Gegenwart nach Romano Guardini

Als Religionsphilosoph, Theologe und Zeitdiagnostiker beschäftigte Romano Guardini sich unter anderem mit den großen Epochenumbrüchen. Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Zeitenwende stellten die Katholische Akademie in Bayern und die Guardini Stiftung bei ihrem *Guardini-Tag*, der vom 15. bis 17. Juni 2023 in Berlin stattfand, die Frage nach der Aktualität der geistigen und geistlichen Impulse von

Guardinis Denken. Themengebend für die Tage war das 100. Jubiläum von Guardinis Antrittsvorlesung an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin (heute Humboldt-Universität zu Berlin).

Die jährlich im Wechsel zwischen Berlin und München stattfindende Veranstaltung bietet allen Interessierten die Möglichkeit, zwei intensive Tage dem Denken und der Spiritualität Romano Guardinis zu widmen.

Vor 100 Jahren kam Romano Guardini nach Berlin

Theologe, Philosoph und Seelsorger für die „draußen vor der Kirchentür“
von Thomas Brose

Ja, renn nur nach dem Glück / doch renne nicht zu sehr! / Denn alle rennen nach dem Glück / Das Glück rennt hinterher“, konzentriert Bertolt Brecht seine Berliner Erfahrungen in der *Ballade von der Unzulänglichkeit menschlichen Planens*, die 1928 mit den Songs der *Dreigroschenoper* uraufgeführt wird. Der religiöse Skeptiker klingt dabei fast wie ein spiritueller Klassiker, wenn er wie der Kirchenlehrer Augustinus zu bedenken gibt: Glücksjagd und Suche nach Seelenruhe bilden ein Leitthema großstädtischer Existenz.

Dieses Motiv findet sich auch in dem sehr „berlinisch“ eingefärbten Gedicht *Sonntagmorgen* von Mascha Kaléko:

Die Straßen gähnen müde und verschlafen.
Wie ein Museum stumm ruht die Fabrik.
Ein Schupo träumt von einem Paragrafen.
Und irgendwo macht irgendwer Musik.

Die Straßenbahn fährt, als tät sie's zum Vergnügen,
Und man fliegt aus, durch Wanderkluft verschönt.
Man tut, als müsste man den Zug noch kriegen.
Heut muß man nicht. – Doch man ist's so gewöhnt.
Die Fenster der Geschäfte sind verriegelt
Und schlafen sich wie Menschengen aus. –

Die Sonntagskleider riechen frisch gebügelt.
Ein Duft von Rosenkohl durchzieht das Haus.

Man liest die wohlbeleibte Morgenzeitung
Und was der Ausverkauf ab morgen bringt.
Die Uhr tickt leis. – Es rauscht die Wasserleitung,
Wozu ein Mädchen schrill von Liebe singt.

Auf dem Balkon sitzt man, von Licht umflossen.
Ein Grammophon kräht einen Tango fern ...
Man holt sich seine ersten Sommersprossen
Und fühlt sich wohl. – Das ist der Tag des Herrn!

Sonntagmorgen wurde im Mai 1930 in der *Vossischen Zeitung* veröffentlicht. Damit meldete sich eine Berliner Büroangestellte mit jüdisch-polnischen Wurzeln erstmals öffentlich zu Wort. Mascha Kaléko, geborene Engel, arbeitete seit 1924 im *Arbeiter-Fürsorgeamt der jüdischen Organisationen Deutschlands* in Berlin Mitte: dort, wo sich heute im Umkreis der Oranienburger Straße wieder jüdisches Leben angesiedelt hat.

„Acht Stunden bin ich dienstlich angestellt / Und tue eine schlechtbezahlte Pflicht“, das schreibt die Stenotypistin und „Tippse“, wie sich die witzig-melancholische Lyrikerin selbst bezeichnet. Das Besondere, das in Mascha Kalékos

Gedichten Ausdruck gewinnt, sind die großen Themen wie Hoffnung und Liebe, Alltagsleben und Sonntagsexistenz, aber auch das Heilige und das Profane.

Präsent in der Weltstadt Berlin: Guardinis vorbildlose Mission

„Dem Beschluß des [preußischen] Landtags, an der hiesigen Universität eine Professur für katholische Weltanschauung einzurichten, ist durch die Berufung des Privatdozenten Dr. Romano Guardini Folge gegeben worden. Die neue Professur gehört etatsrechtlich der katholischen Fakultät der Universität Breslau an. Ihr Inhaber wird als ständiger Gast an der Berliner Universität tätig sein. Der ordentliche Professor

Dr. Romano Guardini wird sein Amt im bevorstehenden Sommersemester antreten und ein Verzeichnis der von ihm zu haltenden Vorlesungen vorlegen.“, heißt es unter dem Datum vom 11. April 1923 in Guardinis blauer Personalakte. Tatsächlich ist zu bewundern, dass der Theologe, Philosoph und Seelsorger vor hundert Jahren ein vorbildloses Wagnis einging, als er sich auf den Weg zum geistig-politischen Brennpunkt des Landes aufmachte. Der Verfasser von Werken wie *Vom Geist der Liturgie* (1918) oder *Liturgische Bildung* (1923) stellte damit Weichen für die eigene theologische Existenz. Kurz gesagt: Guardini

nahm die Auseinandersetzung mit den „Gebildeten unter den Verächtern der Religion“ (Friedrich Schleiermacher) an einem Ort auf, der für ihn selbst bedrohlich wirkte: in Berlin. Der Priester und Professor wandte sich dabei nicht nur den „religiös Musikalischen“ zu, sondern fühlte sich auch für die „draußen vor der Kirchentür“ verantwortlich: „für Agnostiker, Zweifelnde und Verzweifelte, für Skeptiker und Ungläubige, ja auch für die vielen, bei denen das Wort Kirche kaum noch Gefühle, nicht einmal der Ablehnung erregt“ (Hans Maier).

Der Weg in die Hauptstadt erwies sich als schwierig: Der frisch habilitierte Bonner Privatdozent benötigte nämlich einen Waschkorb voller Papiergeld, um die Fahrkarte zu lösen. Die neue Stelle trat der Achtunddreißigjährige im schwersten Augenblick der Weimarer Republik an: als das Ruhgebiet besetzt, die Demokratie permanenten links- und rechtsextremistischen Angriffen ausgesetzt und die Hyperinflation scheinbar nicht mehr zu stoppen war. Die katastrophale Geldentwertung spiegelt sich in Details von Guardinis Personalakte, etwa in der Notiz, dem jungen Lehrstuhlinhaber solle „ein Vorschuss in Höhe von 3 Millionen Mark“ auf sein Gehalt gezahlt werden.

„Sie kommen auf einen sehr glatten Boden. Man ist überzeugt, dass sie in kurzer Zeit am Ende sein werden.“, notierte der junge Wissenschaftler eine Einschätzung aus dem Preußischen Kultusministerium. Denn die umstrittene Berufung eines Katholiken konnte Kultusminister Carl Heinrich Becker nur mit der eingangs zitierten List – nämlich getarnt als Breslauer Gastprofessur – gegenüber der Evangelisch-Theologischen und der Philosophischen Fakultät durchsetzen. Dass ein vitaler Katholizismus im Selbstverständnis der hauptstädtischen Intelligenzia nicht vorgesehen war, kommt in der Irritation zum Ausdruck, die mit Guardinis Berufung auf den neu geschaffenen *Lehrstuhl für Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung* verbunden war. Die Mission des Religionsphilosophen in der deutschen Metropole war vorbildlos. Sie wurde von lautstarken Protesten instrumentiert, aber auch von einfühlsamen Beobachtungen kommentiert. „Der Vortragende selbst ist eine schmale, bleiche Gestalt, die der schwarze Priesterrock umkleidet [...] und man hat alles in allem bei längerer Berührung den Eindruck einer faszinierenden Persönlichkeit [...] Er ist zweifelsohne wissenschaftlich ein ganzer Könnner, einer der besten Vertreter, den die römische Kirche zu entsenden vermochte“, fasst ein evangelischer Theologe seine Beobachtungen in einem Dossier zusammen (Gaede, Archiv der Humboldt-Universität).

Auf Augenhöhe

Bald gelang es dem Gelehrten, seine Professur zu einer Institution zu machen. Mit seiner Antrittsvorlesung *Vom Wesen katholischer Weltanschauung* glückte ihm dabei ein Auftakt, den er sechzehn Jahre, die meiste Zeit unter Beobachtung, bis zu seiner erzwungenen Pensionierung durch die Nazis im Jahr 1939 durchhielt: Gemeinsam mit einem bunt zusammengesetzten Auditorium – neben Studierenden saßen Künstler, urbane Intellektuelle, Ordensschwester, junge Leute aus der Jugendbewegung und agnostische Zeitkritiker in seinen Vorlesungen – übte er das ein, was ihm Max Scheler vor Beginn seiner Lehrtätigkeit als Schlüssel für seine Wirksamkeit mit auf den Weg gegeben hatte: die Welt mit christlichen Augen anzuschauen und anderen davon mitzuteilen. Guardini reagierte darauf, indem er seine Vorlesungen



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

Prof. Dr. Thomas Brose, Professor für Philosophie an der Philosophischen Affiliation der Päpstlichen Universität Gregoriana in Berlin und Vizepräsident der Guardini Stiftung



Unter der Leitung von Helmut Zenz unternahmen die Teilnehmenden eine Exkursion zu ausgewählten Stationen von Guardinis Leben in Berlin von der Pariser Straße bis zur Straße des 17. Juni.

und Seminare zu Orten und Gelegenheiten des Weltanschauens, des Sehens und Verstehens entwickelte, um damit – wie Charles Taylor sagen würde – auf Lebensmöglichkeiten jenseits der „säkularen Option“ hinzuweisen.

Mit großem Lehrerfolg suchte der aus einer italienischen Kaufmannsfamilie stammende Guardini dabei das Gespräch mit Glaubensdenkern und -verächtern wie Sokrates, Dante, Pascal, Kierkegaard, Dostojewski, Hölderlin, Rilke und vor allem Nietzsche. „Das Kolleg läßt sich gut an.“, schreibt er Anfang Dezember 1923. „Ich habe etwa 200–250 in einem, 100 im andern, und sie hören zu. Ich spreche ganz positiv, vermeide alle Apologetik [...] ich möchte eine geistige Atmosphäre schaffen, in der die Dinge richtiger stehen, Perspektiven und Maße und Eigengesicht von allem deutlicher sind; eben katholisch.“ („Ich fühle, daß Großes im Kommen ist.“ *Romano Guardinis Briefe an Josef Weiger 1908–1962*, herausgegeben von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Ostfildern 2008).

Es erscheint erstaunlich, dass das von den Nazis seit 1933 kontrollierte Reichswissenschaftsministerium lange Zeit stillhielt und Guardini gewähren ließ. Treffend spricht der evangelische Theologe und Dichter Albrecht Goes von einem „Fest im Abschied“. „Wie es Stern- und Entscheidungstunden gibt, so gibt es die Stunde der Erinnerung an jenen Tag, als Guardini das berühmte ‚Mémorial‘ ‚FEUER‘ auslegte und in ihm diesen Kardinalsatz: ‚Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs – nicht der Philosophen und Gelehrten.‘ Das ist sehr wesentlich ins Leben eingegangen und hat es begleitet.“

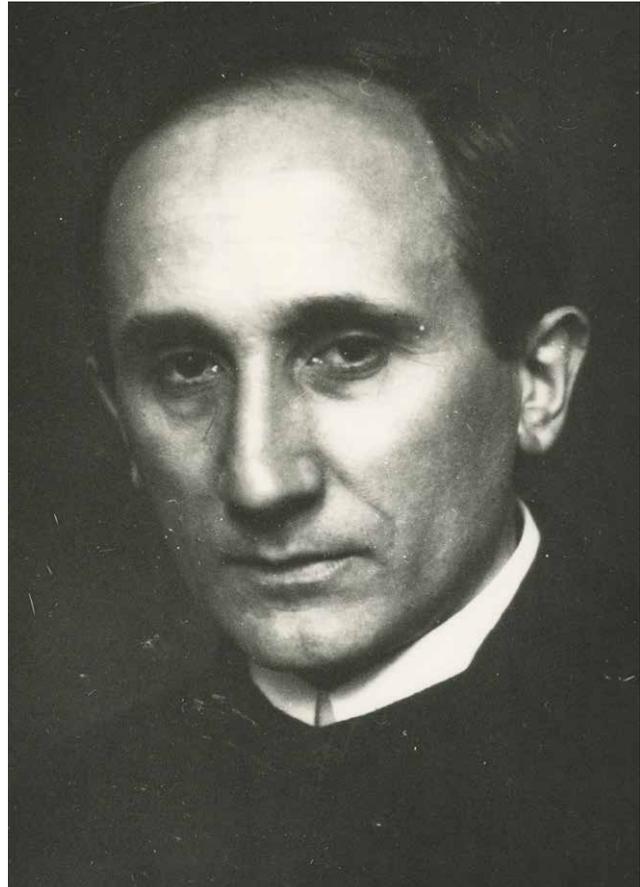
Im Konflikt mit dem NS-Regime

Die Aufhebung des Lehrstuhls wurde vermutlich durch die deutsch-italienische Freundschaft hinausgezögert. Sie lag jedoch in der Luft, als der Religionsphilosoph nach einem Hinweis von Helmut Zenz in Alfred Bäumlers Festrede *Fichte und wir* am 27. Mai 1937 frontal von dem NS-Ideologen angegriffen wurde. Der seit 1933 an der Berliner Universität auf dem *Lehrstuhl für politische Pädagogik* tätige Bäumler, erklärte öffentlich: „Es ist ein letztes Wort, wenn Romano Guardini fortfährt: ‚Nicht was getan wird, ist das letzte, sondern was ist.‘ [...] Wenn man ein Weltbild entwirft, in welchem Gesetz und Freiheit derart in Spannung zueinander steht, daß nur noch

die Formel: Primat des Logos vor dem Ethos übrig bleibt, dann ist eines nicht mehr möglich: in dieses Weltbild zum Schlusse auch noch den heroischen Charakter einzuordnen.“

Bäumler spielt damit auf das Kapitel *Primat des Logos vor dem Ethos* aus Guardinis Erstlingsschrift *Vom Geist der Liturgie* an. Was hochschulpolitisch folgte, waren, wie die Personalakte des Lehrstuhlinhabers belegt, bürokratische Nadelsti-

Spannend anzuschauen ist die „Im Namen des Deutschen Volkes“ am 11. März 1939 ausgestellte Entlassungsurkunde für „den ordentlichen Professor Dr. Romano Guardini“. Ihr besonderer Charakter ist daran abzulesen, dass sie die Unterschrift des „Führer(s) und Reichskanzler(s)“ Adolf Hitler trägt.



Die neue Stelle trat Romano Guardini im schwersten Augenblick der Weimarer Republik an: als das Ruhegebiet besetzt, die Demokratie permanenten links- und rechtsextremistischen Angriffen ausgesetzt und die Hyperinflation scheinbar nicht mehr zu stoppen war.

che wie die Kürzung finanzieller Leistungen und die Aufforderung zur Rückzahlung „unzulässig“ gezahlter Beihilfen. Spannend anzuschauen ist schließlich die „Im Namen des Deutschen Volkes“ am 11. März 1939 ausgestellte Entlassungsurkunde für „den ordentlichen Professor Dr. Romano Guardini“. Ihr besonderer Charakter ist daran abzulesen, dass sie die – per Schreibautomat aufgebrachte – Unterschrift des „Führer(s) und Reichskanzler(s)“ Adolf Hitler trägt. Weiteres Gewicht erhält das Schriftstück, das verkündet, Guardini „auf seinen Antrag in den Ruhestand“ zu versetzen, durch die Signatur des preußischen Ministerpräsidenten Hermann Göring. Der überwachte und bedrängte Gelehrte verbrachte danach noch vier Jahre in Berlin und fühlte sich durch den Ausschluss aus der Reichsschrifttums-Kammer publizistisch mundtot gemacht; er übersiedelte schließlich zu seinem Freund und Weggefährten Josef Weiger ins Pfarrhaus nach Mooshausen.

Guardini zur Weißen Rose und zum Widerstand im NS-Staat

Dort wurde der Nazi-Gegner 1945, nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs, von Otl Aicher, dem Freund von Hans und Sophie Scholl, der später mit Inge Scholl verheiratet war, aufgesucht, um ihn für Ansprachen über christliche Weltanschauung zu gewinnen. Aus dieser Einladung erwachsen weitere Reden, Ansprachen und Publikationen, in denen

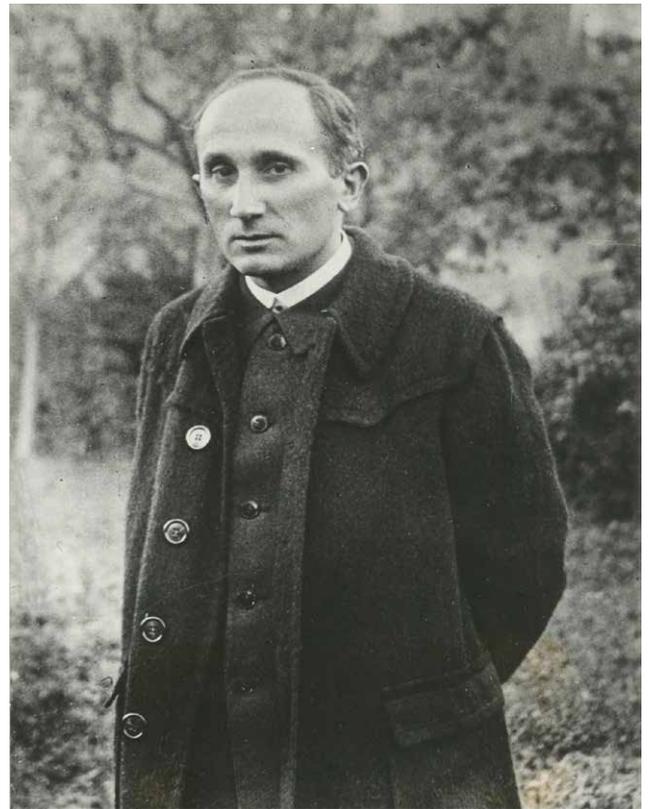
Guardini zur *Weissen Rose*, zum Widerstand im Dritten Reich sowie zu Fragen von „Freiheit und Verantwortung“ Stellung nahm. Bereits 1946 holte ihn dann der von der französischen Verwaltung eingesetzte Carlo Schmidt an die Universität Tübingen, wo er seine Lehrtätigkeit unter dem bestens eingeführten Label „Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung“ fortsetzte. Wie hier nur anzudeuten, machte der mit dem Totalitarismus des NS-Staats bestens Vertraute bei seinen Analysen frühere Überlegungen der Berliner Zeit fruchtbar: etwa in *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik* (1945) – einem Text, vom dem Hans Maier im instruktiven Vorwort zur Neuausgabe schreibt: „Der Text ist ein Versuch, das Phänomen Nationalsozialismus religionsphilosophisch zu erschließen – wohl der einzige, der in der unmittelbaren Nachkriegszeit unternommen wurde.“ (Vgl. 1945. *Worte zur Neuorientierung*, herausgegeben von Alfons Knoll unter Mitarbeit von Max A. Oberdorfer, mit einem Vorwort von Hans Maier, Ostfildern/Paderborn 2015).

Sprach- und handlungsfähig in spätmoderner Gesellschaft

Wie aber steht es mit der Frage: Ist Guardini eine Inspiration für Theologie und Kirche, die Christinnen und Christen dazu verhilft, in spätmoderner Gesellschaft sprachfähig zu sein? Nachdem zunächst sein abruptes Vergessen eingesetzt hatte, scheint sich heute zu bewahrheiten, was der zu Melancholie und Schwermut neigende Theologe bereits

im *Ende der Neuzeit* (1956) formuliert hatte: dass nach einer „Zeit der Entfremdung“, in der ein denkerischer Ansatz „dogmatisch“ geworden sei, erst „eine spätere Epoche aus ihren neuen Voraussetzungen heraus ein neues Verhältnis zu Mensch und Werk“ gewinnen könne. Eine Wiederentdeckung des Religionsphilosophen, so scheint mir, ist engstens mit der weltgeschichtlichen Zäsur von 1989 verbunden. Sie riss das von Guardini geliebte und ge-

Bald wird weniger als die Hälfte der bundesdeutschen Bevölkerung einer Kirche angehören. Romano Guardinis schon etwas zerschlissene Personalakte aus seiner Berliner Zeit erinnert daran, dass der junge Theologe Großes wagte, um auf Augenhöhe mit seiner Gegenwart zu gelangen.



Der bedrängte Guardini verbrachte nach seiner Entlassung im Jahr 1939 noch vier Jahre in Berlin; er übersiedelte schließlich zu seinem Freund und Weggefährten Josef Weiger ins Pfarrhaus nach Mooshausen.

fürchtete Berlin aus dem Windschatten der Weltgeschichte heraus und machte es wieder zu einer Metropole mit globaler Ausstrahlung. Somit kommt der – durch Initiative der Katholischen Studentengemeinde, der Katholischen Akademie und der Guardini Stiftung – 1989ff. wiederbelebten Tradition und dem „Guardini“-Lehrstuhl für den Katholizismus in Deutschland eine Leuchtturm-Funktion zu!

Bald wird weniger als die Hälfte der bundesdeutschen Bevölkerung einer Kirche angehören. Guardinis schon etwas zerschlissene Personalakte erinnert daran, dass der junge Theologe Großes wagte, um auf Augenhöhe mit seiner Gegenwart zu gelangen. Und Eugen Biser, der in den 1990er Jahren mit den „Guardini Lectures“ als Erster an eine 50 Jahre unterdrückte Tradition anknüpfen konnte, urteilte über seinen Vorläufer: Dieser sei nicht bloß durch die von ihm vermittelten Einsichten wirksam geworden, sondern mehr noch durch den von seiner Person ausgehenden „therapeutischen Effekt“. ■

PRESSE

■ KNA

16. Juni 2023 – Die Tagung der Berliner Guardini-Stiftung und der Katholischen Akademie in Bayern findet zum 100. Jahrestag von Guardinis Antrittsvorlesung an der damaligen Friedrich-Wilhelms-Universität statt, aus der die HU hervorging. [...]

Thema der Tagung ist vor allem die Frage, welche geistigen Impulse seines Denkens weiterhin aktuell sind. Der Präsident der Guardini-Stiftung, Michael Rutz, betonte, Guardini habe „jeden Epochenbruch mit seinen Krisen und Chancen ohne romantische Rückwärtsgerandtheit betrachtet“. Mit Blick auf die Entwicklung der Künstlichen Intelligenz (KI), wie sie

beim Evangelischen Kirchentag in Nürnberg für die Gestaltung eines Gottesdienst eingesetzt wurde, sagte Rutz: „Er wäre auch nicht in Panik verfallen angesichts einer solchen neuerlichen technologischen Revolution, wie wir sie gerade erleben.“ Guardini habe sie als eine Aufforderung verstanden, „die uns immer wieder nötig, unsere Welt neu zu gestalten“.

Untergang und neuer Anfang

Romano Guardinis *Das Ende der Neuzeit*
von Hans Otto Seitschek (†)

Romano Guardinis Schrift *Das Ende der Neuzeit* (1950) nimmt eine eigene Position in seinem Schaffen ein. Der insgesamt kurze Text ist ein Gelegenheitswerk und steht in engem Zusammenhang zu den Pascal-Vorlesungen, die 1935 unter dem Titel *Christliches Bewusstsein* erstmals erschienen sind. Im Folgenden soll der rote Faden des Textes nachgezeichnet werden, unter Bezugnahme auf die Situation von Kirche und Glaube heute. Ferner soll die Gelegenheitsschrift in Guardinis Werk und den zeitgeschichtlichen Horizont eingeordnet werden.

Einleitung: Zu Guardinis Schrift *Das Ende der Neuzeit*

Doch wie ist Guardinis Buch weiter zu charakterisieren? Schon der Untertitel ist bedeutungsvoll: „Ein Versuch zur Orientierung“. Guardini verfolgt unmissverständlich das Ziel, den Menschen nach dem Zweiten Weltkrieg Orientierung zu geben, ohne dabei ‚von oben herab‘ zu reden oder zu predigen. Dabei sind für Guardini gleichermaßen die Lehrkanzel in der Universität und die Predigtkanzel in der Kirche



Prof. Dr. Hans Otto Seitschek war Professor für Philosophie an der LMU München

wichtig, um seine Zeitgenossen inhaltlich zu erreichen. Guardini hat der Zusammenbruch nach dem Zweiten Weltkrieg ebenso getroffen, wie die meisten anderen Deutschen auch. Wie viele andere erlebt Guardini nach 1918 das zweite verheerende Kriegsende in Deutschland. Während Guardini die ersten Kriegsjahre noch in Berlin erlebt hat, wohnte er ab 1943 bei seinem Freund Josef Weiger im Pfarrhaus von Mooshausen im schwäbischen Allgäu. *Das Ende der Neuzeit* besteht, wie bereits kurz erwähnt, aus einführenden Vorträgen zur Pascal-Vorlesung *Christliches Bewusstsein* (1935). Diese Vorträge wurden 1947/48 in Tübingen und 1949 in München gehalten.

Es liegt eine Gelegenheitschrift vor, da „Freunde und Hörer“ Guardini empfohlen haben, diese einführenden Vorträge einzeln zu veröffentlichen, wie es in der „Vorbemerkung“ heißt, als Orientierungspunkt in den späten 1940er Jahren. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Schrift *Die Macht* (1951), die den Untertitel *Versuch einer Wegweisung* trägt. Mit beiden Schriften unternimmt Guardini „Versuche“, Licht in die unübersichtliche Situation der Nachkriegsjahre zu bringen. Für viele Menschen war dies ein erster Hoffnungsschimmer nach der ‚Stunde Null‘, dem Zusammenbruch 1945. Guardinis *Das Ende der Neuzeit* ist sehr dicht geschrieben und verweist in engem Geflecht auf weitere Schriften von ihm zur Anthropologie, Kultur und Technik.

Wie lässt sich *Das Ende der Neuzeit* in den größeren Kontext von Guardinis Schriften einordnen? Guardini legt eine Art ‚kritischer Bilanz‘ der Neuzeit vor. Er bestimmt darin die Stellung des Menschen in der Neuzeit und danach. Gewidmet ist die Schrift Romano Guardinis Bruder Mario.

Eine ähnliche geistige Positionierung liegt bei Eric Voegelin vor, den Guardini später, nach 1958 in München kennenlernen sollte. Mit seiner Kritik des selbsterlösenden Charak-



Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit; Die Macht*, 192 Seiten, Grünewald/Schöningh, 11. Aufl. 2022, 27 Euro, ISBN 978-3-7867-3080-4

ters der Moderne als ‚Gnosis‘ steht Voegelin Guardini inhaltlich nahe. Beide waren 1957 an der Gründung der Katholischen Akademie in Bayern sowie an der Gründung der Akademie für Politische Bildung in Tutzing beteiligt. Anders stellt sich Hans Blumenberg dar. Ihm geht es gut 15 Jahre nach der Veröffentlichung von *Das Ende der Neuzeit* und *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), also die beständige Legitimierung und Selbstlegitimierung der Neuzeit in einer ‚Herauslösung‘ vom Mittelalter.

Doch auch in die Gegenwart wirkt Guardinis Schrift hinein. Papst Franziskus zitiert ihn in seiner Enzyklika *Laudato si'* acht Mal aus *Das Ende der Neuzeit*, um in seiner Enzyklika eine falsche Anthropozentrik zu kritisieren und diese als schädlich für Mensch, Gesellschaft und Umwelt zu erweisen.

Das mittelalterliche Welt- und Menschenbild nach Guardini

Guardini sieht das Mittelalter als Symbolwelt und Ordnung: „Der mittelalterliche Mensch sieht überall Symbole.

Das Dasein besteht für ihn nicht aus Elementen, Energien und Gesetzen, sondern aus Gestalten. Die Gestalten bedeuten sich selbst, aber, über sich selbst hinaus, Anderes, Höheres; zuletzt das Eigentlich-Hohe, Gott und die ewigen Dinge. So wird jede Gestalt zum Symbol. Sie weist über sich hinaus. Man kann auch, und richtiger, sagen: sie kommt von über sich herab, von jenseits ihrer hervor.“

Dieser Gedanke kommt auch im Motto zu *Welt und Person* (1939) zum Ausdruck, das Guardini von Pascal aus dessen Werk *Pensées* entnommen hat: „Der Mensch übersteigt um ein Unendliches den Menschen.“ Guardini zeigt hier einerseits das Fortschrittsstreben des Menschen, andererseits aber auch, dass sich der Mensch nicht ganz selbst in der Hand hat und oft von Hybris getrieben ist. Dabei verliert er Maß und Mitte und schließlich sich selbst.

Maß und Mitte gewinnt der Mensch als Person dadurch, dass er sich in eine Ordnung, einen *Ordo*, stellt, der kennzeichnend für das Mittelalter war und der einen klaren Transzendenzbezug aufweist: „Im Mittelalter war das Leben in all seinen Schichtungen und Verzweigungen religiös durchwirkt. Der christliche Glaube bildete die allgemein angenommene Wahrheit. Gesetzgebung, soziale Ordnung, öffentliches wie privates Ethos, philosophisches Denken, künstlerische Arbeit, geschichtlich bewegende Ideen – alles war in irgendeinem Sinne christlich-kirchlich charakterisiert.“

Romano Guardini zeigt ein offenes Verständnis vom Mittelalter, erklärt oder romantisiert diese Epoche jedoch keineswegs. Ein Zurückdrehen des Rades der Geschichte ist für Guardini nicht möglich. Die Existenz des Menschen kann nur in die Zukunft gerichtet sein.

Das neuzeitliche Welt- und Menschenbild

Eine unbegründbare „Dreifalt“ prägt für Guardini die Neuzeit: Natur, Subjekt und Kultur: „Auf die Frage, in welcher Weise das Seiende da sei, antwortet das neuzeitliche Bewußtsein: als Natur, als Persönlichkeitssubjekt und als Kultur.“

Diese drei Phänomene gehören zusammen. Sie bedingen und vollenden einander wechselseitig. Ihr Gefüge bedeutet ein Letztes, hinter das nicht mehr zurückgegriffen werden kann. Es bedarf keiner Begründung von anderswoher, noch duldet es eine Norm über sich.“

Die drei Schlüsselbegriffe Natur, Subjekt und Kultur charakterisieren den neuzeitlichen Menschen. Sie bauen gewissermaßen um ihn sein Haus auf, in dem er sich zeitlich einrichtet. Oft übersieht der neuzeitliche Mensch dabei aber, dass Endliches absolut wird, wenn keine weitere Norm außerhalb oder über der Natur zugelassen wird.

Im Gegensatz dazu steht die Selbsterniedrigung des neuzeitlichen Menschen: „Die Neuzeit ist auch bestrebt, den Menschen sinnmäßig aus dem Zentrum des Seins herauszurücken. Für sie steht er nicht mehr von überall her unter den Augen des Gottes, der die Welt umschließt, sondern ist autonom, hat freie Hand und eigenen Schritt – er bildet aber auch nicht mehr die Mitte der Schöpfung, sondern ist irgendein Teil der Welt. Einer-



Vom Sinn des Betens

Der Umgang mit dem Heiligen – das Gebet – ist die innere Mitte des Denkens von Romano Guardini. Doch was versteht der große Religionsphilosoph und Theologe eigentlich genau darunter? Wie und was betete er selbst? Und können wir heute noch etwas von seinem Gebetsleben lernen?

Diesen und weiteren Fragen wollen wir uns im Rahmen unseres **diesjährigen Guardini-Tages vom 12. bis 14. Juni 2024** in Zusammenarbeit mit der Guardini-Stiftung in Berlin widmen! Genauere Informationen auf unserer Website! ■

seits steigert die neuzeitliche Auffassung den Menschen hinauf, auf Kosten Gottes, wider Gott; andererseits hat sie eine herostratische Lust, ihn zu einem Stück Natur zu machen, das sich von Tier und Pflanze nicht grundsätzlich unterscheidet. Beides gehört zusammen und steht in dem Wandel des Weltbildes in engem Zusammenhang.“ Unsicherheit und Unbestimmbarkeit in der Realität lassen den Menschen in die Situation geraten, sich selbst, der Welt und damit auch Gott nicht mehr zu trauen. Die daraus resultierende Überforderung des Menschen endet nach dem Rausch falsch verstandener Autonomie in Selbsterniedrigung.

Nach Tagebuchaufzeichnungen vom 10. April 1945, also noch vor dem Kriegsende, schrieb Guardini in seinem Text *Berichte über mein Leben* zum absoluten, nicht historischen Platonismus und den „spezifische[n] Gefahren“ des platonischen Denkens bereits ganz ähnlich: „In der Neuzeit finden sich, gleichzeitig erwachend und heranwachsend, zwei einander seltsam widersprechende und doch offenbar einander bedingende Tendenzen.“

Einmal: Der Mensch löst sich von Gott los, nimmt Eigenständigkeit und Selbstgenügsamkeit für sich in Anspruch. Das Ganze verschärft sich



Die Teilnehmenden trafen sich zu Vorträgen, Workshops und Podiumsdiskussionen. Veranstaltungsort des Guardini-Tages war die Guardini Galerie in Berlin.

zum Bestreben, Gott abzusetzen, wegzuschaffen, ja schließlich ihn, nach dem Nietzsche'schen Wort, zu 'töten' ... Zugleich aber entwürdigt der nämliche Mensch sich selbst, sucht mit allen Mitteln zu beweisen, daß er nur ein Stück der Natur ist, daß er vom Tier abstammt, daß er aus Materie besteht. Die Würde des Menschen ist über ihm aufbewahrt. Er lebt im Letzten nicht aus sich heraus, sondern von über sich herab. Er ist von Wesen 'Ebenbild'. Sobald er das verleugnet und von Demjenigen, dessen Ebenbild er ist, abfällt, verliert er den Bezugspunkt seines Wesens, seine Ehre und den Maßstab seines Daseins. Dann 'überläßt Gott ihn seinen Gelüsten ...' (Röm 1,24).“ Der Mensch schwebt also in der Neuzeit und an deren Ende seltsam zwischen Überschätzung (los-von-Gott) und Unterschätzung (Selbsterniedrigung im Materiellen). So charakterisiert Guardini den Menschen und seine Lebenssituation in ganz aktueller Weise, eine Existenz zwischen Extremen, die zu keinem Ausgleich mehr kommen können.

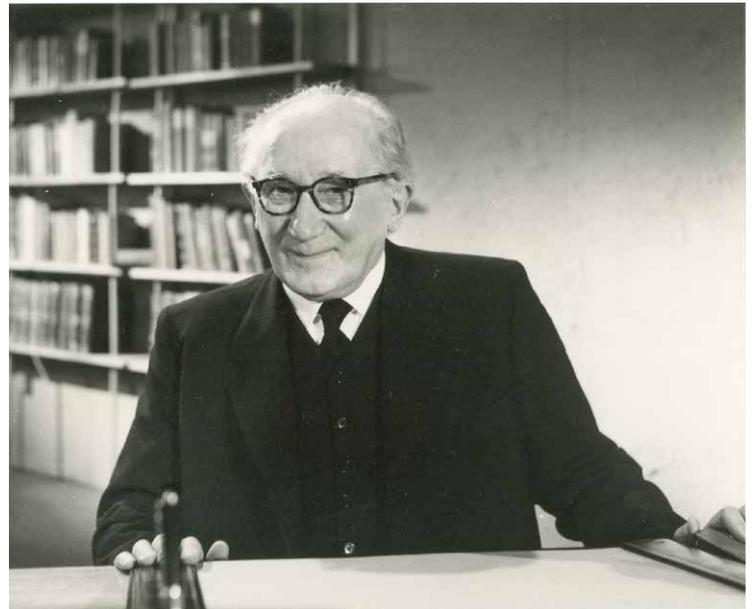
Ein weiteres Resultat aus der prinzipiellen Verunsicherung des neuzeitlichen Menschen ist der Rechtfertigungszwang des Glaubens in der Neuzeit, der uns nicht nur Mitte des 20. Jahrhunderts, sondern auch heute noch betrifft: „So wird der christliche Glaube immer mehr in eine Verteidigungsstellung gedrängt. Eine Reihe von Glaubenssätzen scheint mit wirklichen oder vermeintlichen Ergebnissen der

Philosophie oder Wissenschaft in Konflikt zu kommen – denken wir etwa an das Wunder, an die Erschaffung der Welt, an Gottes Weltregierung – und es entsteht, als Literaturgattung wie als geistige Haltung, die neuzeitliche Apologetik. Vorher waren Offenbarung und Glaube einfachhin Grundlage und Atmosphäre des Daseins; jetzt müssen sie ihren Wahrheitsanspruch beweisen. Aber auch da, wo er feststeht, verliert der Glaube seine ruhige Selbstverständlichkeit. Er wird angestrengt; er betont und überbetont sich. Er fühlt sich nicht mehr in einer ihm gehörigen, sondern in einer fremden, ja feindlichen Welt.“ Guardini spricht zu Recht von einem „Konflikt“, den der Mensch heute zwischen Sätzen des Glaubens und Wissen über die Welt austragen muss, um im Glauben bestehen zu können. Fasst der Mensch den Glauben als vernünftigen Realitätszugang auf, der indes nicht rein wissenschaftlichen Prinzipien folgt, kann über die Vorstellung der einen und einigenden Vernunft eine Brücke zwischen religiösem Glauben und den Wissenschaften geschlagen werden. Doch dieser Brückenschlag wird allzu oft nur durch eine angestrenzte Selbstrechtfertigung des Glaubens erreicht.

Die daraus folgenden Fragenkaskaden sind von bleibender Aktualität: „Wie steht es mit Gott und seiner Souveränität, wenn das Freiheitserlebnis des neuzeitlichen Menschen recht hat? Wie mit der geforderten Autonomie des Menschen, wenn Gott wesenhafter Gott ist? Wirkt Gott wirklich, wenn der Mensch die Initiative und Schaffenskraft hat, welche die Neuzeit behauptet? Und kann der Mensch handeln und schaffen, wenn Gott am Werk ist?

Wenn die Welt das ist, was Wissenschaft und Philosophie in ihr sehen

– kann dann Gott in der Geschichte wirken? Kann Er dann Vorsehung führen und Herr der Gnade sein? Kann Er in die Geschichte eintreten und Mensch werden? Kann Er in ihr eine Stiftung aufrichten, die mit göttlicher Autorität menschlichen Dingen gegenübertritt, die Kirche? Und wieder: Kann der Mensch ein echtes Verhältnis zu Gott haben, wenn die



Romano Guardini an seinem Schreibtisch: Er veröffentlichte sein Werk *Das Ende der Neuzeit* im Jahr 1950.

Kirche Autorität hat? Kann der individuelle Mensch in Wahrhaftigkeit zu Gott kommen, wenn die Kirche für alle gilt?

Diese und ähnliche Probleme kommen im religiösen Leben der Zeit zur Auswirkung.

Vor allem innerlich.“

Sicher sind Fragen keine Antworten. Aber Guardini stellt uns in *Das Ende der Neuzeit* auch Antworthorizonte vor Augen, die uns auch in den gegenwärtigen Krisensituationen von Kirche und Glaube eine Perspektive gegen können, die über den Alltag hinausweist. Auch hier spielen das Verhältnis von Gott und Mensch, Freiheit und Autorität sowie das Erfassen von Wahrheit eine zentrale Rolle.

Ende des neuzeitlichen Welt- und Menschenbildes und „das Kommende“

Guardini nimmt den Untergang nach dem Zweiten Weltkrieg als Krisis, also als Entscheidungssituation wahr. Er

Nachruf

Wir trauern um **Prof. Dr. Hans Otto Seitschek**, der am zweiten Weihnachtsfeiertag völlig unerwartet im Alter von nur 49 Jahren plötzlich verstarb. Seitschek war langjähriger Assistent am Romano-Guardini-Lehrstuhl der LMU München, 2018 wurde er dort zum außerplanmäßigen Professor ernannt; seit 2016 leitete er zudem die Geschäfte des Katholischen Bildungswerks in Erding. Auch bei Tagungen der Katholischen Akademie in Bayern war er immer wieder als Referent tätig und konnte das Publikum stets für seine Perspektive einnehmen. Möge Gott ihm diesen Dienst vergelten. ■

analysiert den Charakter der Neuzeit nicht als einen direkten Weg in den Untergang durch das Hitler-Regime. Die Ideologie des Nationalsozialismus ist für Guardini eher ein Epochenbruch, denn eine Konsequenz der Geistesgeschichte, wie es Theodor W. Adorno sieht. Vielmehr führt die Krisis des „Dritten Reiches“ dazu, die Pro-

blematik der Neuzeit klarer zu sehen und richtig zu beurteilen, ihrem falschen Fortschrittsoptimismus einen ehrlichen Pessimismus entgegenzustellen und damit zu einer wahren Beurteilung der Situation des Menschen zu gelangen. Dies ist der neue Anfang, auf den Guardini verweist.



Bild: Augustin de Saint-Aubin (1802) / Wikimedia Commons, CCO



Bild: The Royal Library, Denmark / Wikimedia Commons, Public Domain

Romano Guardini folgt Blaise Pascal (1623–1662, li.) und Sören Kierkegaard (1813–1855) in ihren Forderungen nach einer existenziellen Neuausrichtung auf den Glauben.

Damit geht der Mensch des falschen neuzeitlichen Optimismus verlustig. Er verliert ja durch das wesentlich wissenschaftliche Defizit seines Bezugs zu Natur und Kultur letztlich den Bezug zu sich als Subjekt und Person, zu seiner eigenen Geschöpflichkeit und damit zu Gott selbst.

In der Folge hat das Individuum keinen Stand mehr in der Wirklichkeit. Es verliert den Sinn für die Zusammenhänge des Seins- und Weltganzen und schließlich für sich selbst; jegliche Positionierung fehlt ihm dann. Der Mensch wird ortlos und damit haltlos. Er verliert dadurch auch seinen trügerischen Fortschrittsoptimismus.

Der neue Anfang besteht für Guardini in einer glaubensoffenen Orientierung in der Welt als Person.

Doch zunächst wird der neuzeitliche Mensch eben ortlos, wie Guardini in seiner Pascal-Vorlesung äußert: „Der Mensch ist ortlos geworden. Er hängt im Irgendwo. Er steht mit seinen Qualitäten im Irgendwas. Mit seinen Massen im Irgendwieviel. Er ist aus dem Bewußtsein der Wesenhaftigkeit in das der reinen Faktizität gegliedert.“

In *Das Ende der Neuzeit* bekräftigt Guardini sein Urteil: „Der Mensch geriet immer mehr ins Zufällige, ins ‚Irgendwo‘.“ Doch nicht allein die Ortlosigkeit belastet den Menschen. Es ist mindestens ebenso sehr der widerchristliche Charakter der Zeit nach 1945 bis heute: „So bildet sich eine nicht-christliche, vielfach widerchristliche Lebensform heraus. Sie setzt sich so konsequent durch, daß sie als das Normale einfachhin erscheint, und die Forderung, das Leben müsse von der Offenbarung her bestimmt werden, den Charakter kirchlichen Übergriffs bekommt. Selbst der Gläubige nimmt diesen Zustand weithin an, indem er denkt, die religiösen Dinge seien eine Sache für sich, und die weltlichen ebenfalls; jeder Bereich solle sich aus dem eigenen Wesen heraus gestalten, und es müsse dem Einzelnen überlassen bleiben, wie weit er in beiden zu leben wünsche.“ Wenig später heißt es: „Die kommende Zeit wird in diesen Dingen [radikale Unchristlichkeit] eine furchtbare, aber hei-

lende Klarheit schaffen.“ Und: „Wo die kommende Zeit sich gegen das Christentum stellt, wird sie damit ernst machen. Sie wird die säkularisierten Christlichkeiten für Sentimentalitäten erklären, und die Luft wird klarer werden. Voll Feindschaft und Gefahr, aber sauber und offen.“

Was will Guardini damit ausdrücken? Sicher keinen reinen Pessimismus. Vielmehr sieht Guardini die Chance des neuzeitlichen Menschen, in der klaren Frontstellung gegen das Widerchristliche einen unverstellten Blick auf die Realität zurückzugewinnen und mit neuer argumentativer Kraft den Glauben ins Heute zu tragen.

Schließlich geht es Guardini um einen Neuanfang, der sich allerdings der Gefahr des Atheismus stellen muss. Hier warnt Guardini mit Nietzsche: „Mit genauestem Recht kann man sagen, daß von jetzt an ein neuer Abschnitt der Geschichte beginnt. Von jetzt an und für immer wird der Mensch am Rand einer sein ganzes Dasein betreffenden, immer stärker anwachsenden Gefahr leben.“

Das Nutznießertum eines flachen Glaubens oder eines bequemen Agnostizismus, der den ‚Lieben Gott einen (bestenfalls) braven Mann‘ sein lässt, reicht heute bei weitem nicht aus, um der Glaubenskrisen Hoffnung und einen lebendigen Glauben entgegenzusetzen: „Der Nicht-Glaubende muß aus dem Nebel der Säkularisation heraus. Er muß das Nutznießertum aufgeben, welches die Offenbarung verneint, sich aber die von ihr entwickelten Werte und Kräfte angeeignet hat. Er muß das Dasein ohne Christus und ohne den durch Ihn offenbarten Gott ehrlich vollziehen und erfahren, was das heißt. Schon Nietzsche hat gewarnt, der neuzeitliche Nicht-Christ habe noch gar nicht erkannt, was es in Wahrheit bedeute, ein solcher zu sein. Die vergangenen Jahrzehnte ha-



Der Guardini-Tag im Online-Teil

Die Dokumentation dieser Tagung wird im Online-Teil des Hefts vertieft. Sie finden dort auf den **Seiten 84–95** das Referat von Prof. Dr. Christian Jäger. Die Ausführungen von Prof. Dr. Yvonne Dohna Schlobitten haben wir für Sie auf den **Seiten 96–103** dokumentiert. ■

Das Bewusstsein des Menschen in seinem Personsein muss neu geweckt werden und durch den Glauben an Jesus Christus in Entschiedenheit gesucht werden. Der Glaube selbst verlangt eine neue Entschiedenheit.

ben eine Ahnung davon vermittelt und sie waren erst der Anfang.

Ein neues Heidentum wird sich entwickeln, aber von anderer Art als das erste. Auch hier besteht eine Unklarheit, die sich unter anderem im Verhältnis zur Antike zeigt. Der heutige Nicht-Christ ist vielfach der Meinung, er könne das Christentum austreichen und von der Antike ausgehend einen neuen religiösen Weg suchen. Darin irrt er aber. Man kann die Geschichte nicht zurückdrehen.“ Auch hier betont Guardini die Irreversibilität der Geschichte und die Ausrichtung auf das Neue, Kommende, das der Mensch nicht in Angst, sondern im Vertrauen auf Gott annehmen soll.

Die Lösungsansätze und der neue Anfang liegen für Guardini vornehmlich in einer Rückgewinnung der Persönlichkeit des Menschen: „Die Persönlichkeit ist dem Menschen wesentlich; sie wird aber dem Blick erst deutlich und dem sittlichen Willen bejahbar, wenn sich durch die Offenbarung in Gotteskindschaft und Vorsehung das Verhältnis zum lebendig-personalen Gott erschließt. Geschieht das nicht, dann gibt es wohl ein Bewußtsein vom wohlgerateneren, vornehmen, schöpferischen Individuum, nicht aber von der eigentlichen Person, die eine absolute Bestimmung jedes Menschen jenseits aller psychologischen oder kulturellen Qualitäten ist. So bleibt das Wissen um die Person mit dem christlichen Glauben verbunden. Ihre Bejahung und ihre Pflege überdauern wohl eine Weile das Erlöschen dieses Glaubens, gehen aber dann allmählich verloren.“

Das Bewusstsein des Menschen in seinem Personsein muss neu geweckt werden und durch den Glauben an Jesus Christus in Entschiedenheit gesucht werden. Der Glaube selbst ver-

langt eine neue Entschiedenheit: „Der christliche Glaube selbst aber wird eine neue Entschiedenheit gewinnen müssen. Auch er muß aus den Säkularisationen, den Ähnlichkeiten, Halbheiten und Vermengungen heraus. Und hier ist, scheint mir, ein starkes Vertrauen erlaubt.“ Daraus resultiert ein erneuertes Vertrauen darauf, dass es Gott ist, der den Weg mit uns als Personen geht. Im entschiedenen Glauben ist man nie allein. Diese Entschiedenheit im Glauben setzt, so Guardini, Tapferkeit voraus: „Wenn wir die eschatologischen Texte der Heiligen Schrift richtig verstehen, werden Vertrauen und Tapferkeit überhaupt den Charakter der Endzeit bilden.“ Guardini bezieht sich hier in eschatologischer Hinsicht auf Mt 24,36: „jene Stunde kennt [...] nur der Vater.“ Dadurch warnt Guardini vor einer künstlich hergestellten Eschatologie, einem Vorziehen des Weltendes, das dem Menschen nicht Erlösung, sondern ideologische Enge und schließlich Vernichtung bringt.

Resümee: Ende und Anfang – Zeitenwende

Romano Guardini kritisiert den szientistischen Geist der Neuzeit, den er durch René Descartes repräsentiert sieht. Der Mensch kann diesen falsch

gewichteten Szientismus nicht mehr bewältigen und beherrschen, nicht mehr austarieren. Askese tut hier not. In dieser Askese, die eine nüchternere Sicht auf Welt und Realität befördert, wird eine neue Positionierung des Menschen als Person in der Welt erreicht.

Ferner darf politische Macht nie dämonisch werden. Sie muss ein persönliches Antlitz tragen, das wir ihr verleihen müssen. Guardini ist Optimist. Er will auf einen neuen Anfang nach dem „Dritten Reich“ hinaus, der den Menschen sein Wesen als Person für sich zurückgewinnen lässt. Einen gedanklichen Rückschritt im Sinne einer philosophischen Romantik lehnt Guardini indes entschieden ab. Das Rad der Geschichte wird nicht zurückgedreht! In einem klaren Verständnis von Fortschritt und einem Denken ‚nach vorne‘ sieht Guardini einen Ausweg aus der Orientierungslosigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Dazu ist ein entschiedener Glaube notwendig. Hier folgt Guardini Blaise Pascal und Sören Kierkegaard, die beide zu ihrer Zeit eine existentielle Neuausrichtung auf den Glauben gefordert haben. Der Offenbarungsbezug wird dadurch neu fruchtbar und kann – damals wie heute – ein wahres alternatives Sinnangebot sein. ■

Eine Auswahl von Werken zum Thema

Guardini, Romano, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* (1925), Mainz: Grünewald 4. Auflage, mit einem Nachwort von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, 1998.

Guardini, Romano, *Die Technik und der Mensch. Briefe vom Comer See* (1927), Mainz: Grünewald 1981.

Guardini, Romano, *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal* (1935), Mainz: Grünewald, Paderborn: Schöningh 4. Auflage 1991.

Guardini, Romano, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen* (1939), Mainz: Grünewald, Paderborn: Schöningh 6. Auflage 1988.

Guardini, Romano, *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*

(1948), Mainz: Grünewald, Paderborn: Schöningh 7. Auflage 1994.

Guardini, Romano, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung / Die Macht. Versuch einer Wegweisung* (1950/1951), Mainz: Grünewald, Paderborn: Schöningh 1986.

Guardini, Romano, *Stationen und Rückblicke / Berichte über mein Leben*, Mainz: Grünewald, Paderborn: Schöningh 1995.

Guardini, Romano, 1945. *Worte zur Neuorientierung*, hg. v. Alfons Knoll, unter Mitarbeit v. Max A. Oberdorfer, mit einem Vorwort v. Hans Maier, Mainz: Grünewald, Paderborn: Schöningh 2015.

Brüske, Gunda, *Anruf der Freiheit. Anthropologie bei Romano Guardini*, Paderborn u. a.: Schöningh 1998.

Der gestirnte Himmel über mir – Was kann ich wissen und woran darf ich glauben? Mit diesem an Immanuel Kant angelehnten Titel hatte Harald Lesch seinen Vortrag überschrieben. Der Astrophysiker lud die rund 280 Zuhörenden im Vortragssaal der Katholischen Akademie zu einer „konspirativen Sitzung“ ein, denn „Sie hören einem Wissenschaftler zu, das tun längst nicht mehr alle“. Wie bei einem Feuerwerk zündete Harald Lesch eine Rakete nach der anderen, die Mischung aus ernsten und unterhaltsamen Elementen sorgte bei dieser Kooperationsveranstaltung mit der Görres-Gesellschaft für aufmerksame Stille im Saal. Selbst den Klingelton eines Handys nutzte der Wissenschaftler für eine kleine parodistische Einlage.

Es sei „ganz schön was los im Universum“, stieg Lesch ein, aber wir könnten „die Geschichte der Natur gut erzählen“. Das liege an bewähr-



Das in München in der Alten Pinakothek hängende Gemälde von Adam Elsheimer – es entstand im Jahr 1609 in Rom – trägt den Titel *Die Flucht nach Ägypten*. Es ist eines der ersten Werke in der europäischen Kunstgeschichte, das den realen Sternenhimmel nachbildet.

Bild: Wikimedia Commons, Public Domain

Gravitation, Verdichtung und Erhitzung entständen die Himmelskörper, auch die Sonne, „der schönste Stern der Milchstraße“.

Man könne quasi in einem Zeitraffer beobachten, wie Planeten wüchsen, „aber eigentlich sei das nichts anderes, „als wenn Sie 40 Millionen Jahre nicht staubsaugen in ihrem Schlafzimmer“, ver-

anschaulichte der Astrophysiker die zeitlichen Dimensionen des Prozesses.

Für die Erde spiele der Mond eine besondere Rolle, er habe mit dafür gesorgt, dass Leben auf unserem Planeten möglich wurde. Dieser Weg vom Einfachen zum Komplexen, vom Urknall bis zur Entstehung des menschlichen Hirns seien eine „ungeheu-

Die Entwicklung des Universums ist die größte Geschichte aller Zeiten, formuliert Harald Lesch. Da die Naturgesetze überall im Universum gelten, sind Kosmologie und Teilchen-Physik letztlich nur zwei Seiten einer Medaille, erklärt der Physiker.

erliche Entwicklung“. Auch sie sei weitgehend erklärbar, vor allem durch die Evolutionstheorie, die heute eine *theory of everything* in der Biologie bilde.

Kosmos, Gott und Mensch

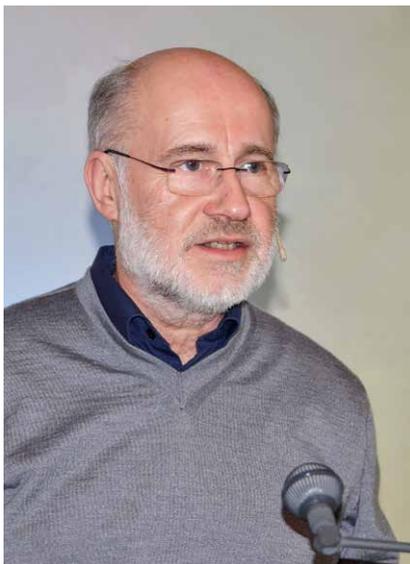
Der Astrophysiker Harald Lesch und der Philosoph Wilhelm Vossenkuhl

ten Modellen wie der Quanten- und der Relativitätstheorie. Doch für die Wahrheit seien Naturwissenschaftler nicht zuständig, Lesch bezeichnete sich als „empirischen Naturalisten“, das heißt: „Jede Hypothese muss an der Erfahrung scheitern können.“ Zum Klimawandel etwa könne man keine Meinung haben, er sei einfach eine empirische Tatsache – aber nicht hinzunehmen, wie Lesch später ausführte.

Die Entwicklung des Universums sei „die größte Geschichte aller Zeiten“, so Harald Lesch. Da die Naturgesetze überall im Universum gelten, seien Kosmologie und Teilchen-Physik letztlich nur zwei Seiten einer Medaille. Durch



Freuten sich über die gelungene Veranstaltung: Dr. Martin Barth, Generalsekretär der Görres-Gesellschaft (li.), und Akademiedirektor Dr. Achim Budde.



Prof. Dr. Harald Lesch, Professor für Astrophysik an der LMU und Lehrbeauftragter für Naturphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München

Doch das Anthropozän, in dem die Eingriffe des Menschen in die Natur unsere Erde massiv verändern, wachse sich zur Katastrophe aus, obwohl man es besser wissen müsste. „Wir machen einfach, ohne unsere Erkenntnisse zu berücksichtigen“, so Harald Lesch. Über sehr lange Zeiten entstandene fossile Ressourcen zu nutzen, bedeute, die Vergangenheit zur Gegenwart zu machen, „wir leben energetisch völlig verfettet“. Kosmos und Klima seien als Einheit zu begreifen, „ein gesunder Planet ist die einzige Voraussetzung dafür, dass wir gesund bleiben“. Die Trennung von Mensch und Natur sei fatal, die dadurch entstandenen Probleme mit Technik lösen zu wollen, greife zu kurz.

Im Gespräch des Astrophysikers mit dem Philosophen Wilhelm Vossenkuhl wies dieser darauf hin, dass das Anthropozän ein „Spätprodukt der Aufklärung“ sei und auch naturwissenschaftliches Denken in der Gefahr stünde, zur Ideologie zu verkommen. Harald Lesch hingegen sieht das Problem eher in der völligen Ökonomisierung aller Lebensbereiche. Während die Theoreme der Mathematik völlig unstrittig seien, werfe die Aufklärung Religion und Theologie zum Aberglauben ab, führte Wilhelm Vossenkuhl weiter aus. Für Harald Lesch steckt dahinter mehr ein Angriff auf die Kirche als der Versuch, den Gottesglauben zu vernichten. Die Zeit eines naturwis-

senschaftlichen Reduktionismus, wie ihn noch David Hume vertreten habe, sei längst vorbei. Viele Debatten in den Naturwissenschaften spielten sich auf rein geistiger Ebene ab, es gehe längst nicht mehr nur darum, was ich sehe oder messen kann.

Es sei aber eine „absurde Schere“ entstanden zwischen allgemein gültigen exakten Naturwissenschaften einerseits und Ethik und Religion andererseits, die zunehmend ins Private abgedrängt würden, so Wilhelm Vossenkuhl. Auf der einen Seite stünde der Glanz der Wissenschaft, auf der anderen eine „Re-Animalisierung des Menschen“. Ein Hauptproblem sei die Umwandlung der Grundlagen-Forschung in Technologie, die sich dann in rascher Geschwindigkeit über die ganze Erde ausbreite. Die Beispiele reichten vom Auto bis zum Internet, so Harald Lesch. Von der heute breit diskutierten Künstlichen Intelligenz profitiere nur eine kleine Gruppe, „die anderen müssen mit dem Irrsinn zurechtkommen“. In einer durchökonomisierten Welt hätten die Kirchen eine große Chance, sie könnten einen „ökonomiefreien Denkraum“ anbieten, so der Astrophysiker. „Wir sollten nicht nörgeln“, sondern „unsere Freiheitsoptionen nützen“, um die Welt gemeinsam besser zu machen, so sein Fazit.

Der Philosoph Wilhelm Vossenkuhl sieht das Anthropozän als ein Spätprodukt der Aufklärung. Auch naturwissenschaftliches Denken, so der Professor, steht in der Gefahr, zur Ideologie zu verkommen.

Das Gespann Harald Lesch und Wilhelm Vossenkuhl kommt am 25. Juli dieses Jahres wieder in die Katholische Akademie. Der Astrophysiker und der Philosoph referieren und diskutieren über *Geist und Natur im Zeitalter von KI*. Über [diesen Link](#) können Sie sich über die Veranstaltung informieren und auch gleich anmelden. ■



Wir haben das Referat und auch das Gespräch der beiden Wissenschaftler für Sie aufgezeichnet. Sie finden den Zugang zu den Videos, den Audios und den entsprechenden Folgen unseres Podcasts zur *debatte*. *Dokumentierte Vielfalt* hören in unserer Mediathek. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zur Mediathek.



Die beiden Wissenschaftler waren in einigen Punkten recht unterschiedlicher Meinung, trugen diese Kontroversen aber sehr freundschaftlich aus.

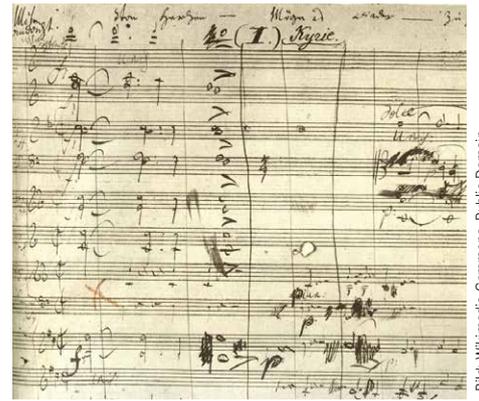
Am Gedenktag der heiligen Cäcilia, der Patronin der Kirchenmusik, kamen rund 220 Interessierte in die Katholische Akademie, um sich mit Beethovens *Missa solemnis* zu beschäftigen. Dr. Frank Höndgen, der Referent des Abends, plant für das Jahr 2024 eine der seltenen Aufführungen der riesig dimensionierten Beethoven-Messe in der Münchner Michaelskirche. In

Zeiten damals, was auch im Werk Beethovens *Widerhall* fand, man denke nur an die zunächst Napoleon gewidmete *Eroica* oder gar an *Wellingtons Sieg*, ein Schlachten-Gemälde in Tönen. Aber auch die geistliche Musik „war immer auch politisch“, so Frank Höndgen. Solche Aktualitätsbezüge sind freilich nicht spezifisch für Beethoven, Beispiele dafür seien Joseph Haydns *Paukenmesse* („Missa in tempore belli“) oder seine *Nelson-Messe* („Missa in angustis“).

Der 1770 in Bonn geborene Beethoven sei bereits in jungen Jahren mit der Kirchenmusik in Berührung gekommen, bereits als 12-Jähriger wurde er zum stellvertretenden Hoforganisten in seiner Heimatstadt ernannt. Nach frühen Begegnungen mit

Mozart und Haydn übersiedelte er nach Wien, wo er 1807 von Nikolaus II. Esterhazy den Auftrag zur *C-Dur-Messe* erhielt, der „kleinen Schwester der *Missa solemnis*“.

1819 dann wurde Beethovens Schüler und Gönner, der österreichische Erzherzog Rudolph, zum Olmützer Erzbischof und Kardinal ernannt.



Diese Seite der Partitur bildet die Noten für das Kyrie der *Missa solemnis* ab.

Der Komponist sollte eine Messe zur Inthronisation im Jahr 1820 schreiben, doch fertig war sie erst drei Jahre später. Beethoven wollte erst das gesamte Repertoire der Kirchenmusik durchgehen und auch die liturgischen Texte intensiv studie-

Vier Jahre, von 1819 bis 1823, arbeitete der Komponist an seiner *Missa*. Es herrschten kriegerische Zeiten, was auch im Werk Beethovens *Widerhall* fand, man denke nur an die zunächst Napoleon gewidmete *Eroica* oder gar an *Wellingtons Sieg*, ein Schlachten-Gemälde in Tönen.

Beethovens Missa solemnis

Der Kirchenmusiker Frank Höndgen stellt das Meisterwerk vor

seinem mit vielen Musik-Beispielen illustrierten Vortrag ging der Kirchenmusiker am 22. November 2023 zunächst auf die Entstehungszeit des Werks ein, das Beethoven selbst übrigens für sein gelungenstes hielt.

Ganze vier Jahre, von 1819 bis 1823, arbeitete der Komponist an seiner *Missa*. Es herrschten kriegerische



Links: In einem Gespräch mit Akademiestudienleiter Dr. Johannes Schießl, der den Abend vorbereitet hatte, wurden bestimmte zusätzliche Punkte noch erläutert und vertieft. Rechts: Der Musiker und Musikexperte Dr. Frank Höndgen ist Chordirektor an der Münchner Michaelskirche. In einem Vortrag mit Musikbeispielen zeigte er Besonderheiten und die Bedeutung der Messe.



Foto: Walter Glück

ren. Für kein anderes Werk Beethovens gebe es so viele Skizzen-Bücher wie für die *Missa solennis*, erläuterte Frank Höndgen. Die Uraufführung des Werks erfolgte erst 1824, kurioserweise in Sankt Petersburg.

Die „festliche Messe“ sieht ein großes Orchester vor, inklusive des seltenen Kontrafagotts und einer großen Orgel. Außergewöhnlich sind Orchester-Zwischenspiele, etwa zwischen *Sanctus* und *Benedictus* sowie im *Dona nobis pacem*. Es gibt für die damalige Zeit unübliche Vortragsbezeichnungen wie „mit Andacht“ oder Hinzufügungen wie „Bitte um inneren und äußeren Frieden“.

Das *Kyrie* der Messe sei trinitarisch zu deuten, erklärte Frank Höndgen, auf die majestätische Anrufung Gottes folge ein komplett anders angelegtes *Christe eleison*, in dem „der Mensch dem Erlöser quasi ins Auge schaut“. Einen ähnlichen Perspektiven-Wechsel gebe es auch im *Gloria*. Nach dem „großen Kino“ des Beginns, der an die stimmlichen Grenzen auch von Profis gehe, werde im *Qui tollis* Christus angesprochen, der die Sünden der Welt trägt. Die durchaus übliche Schluss-Fuge des *Gloria* sprengt aber fast die Grenzen des Hörbaren, darum beendete Beethoven den Satz auch mit nochmaligen Gloria-Rufen, eine ungewöhnliche „Klammer“ um das Stück.

Im *Credo* wies Frank Höndgen auf zwei Besonderheiten hin, den „umgekehrten Orgelpunkt“ des Sopran auf einem lang angehaltenen zweigestrichenen B; „so macht sich der Glaube im Himmel fest“, interpretierte der Musiker. Und dann sei da die „intime Situation der Mensch-

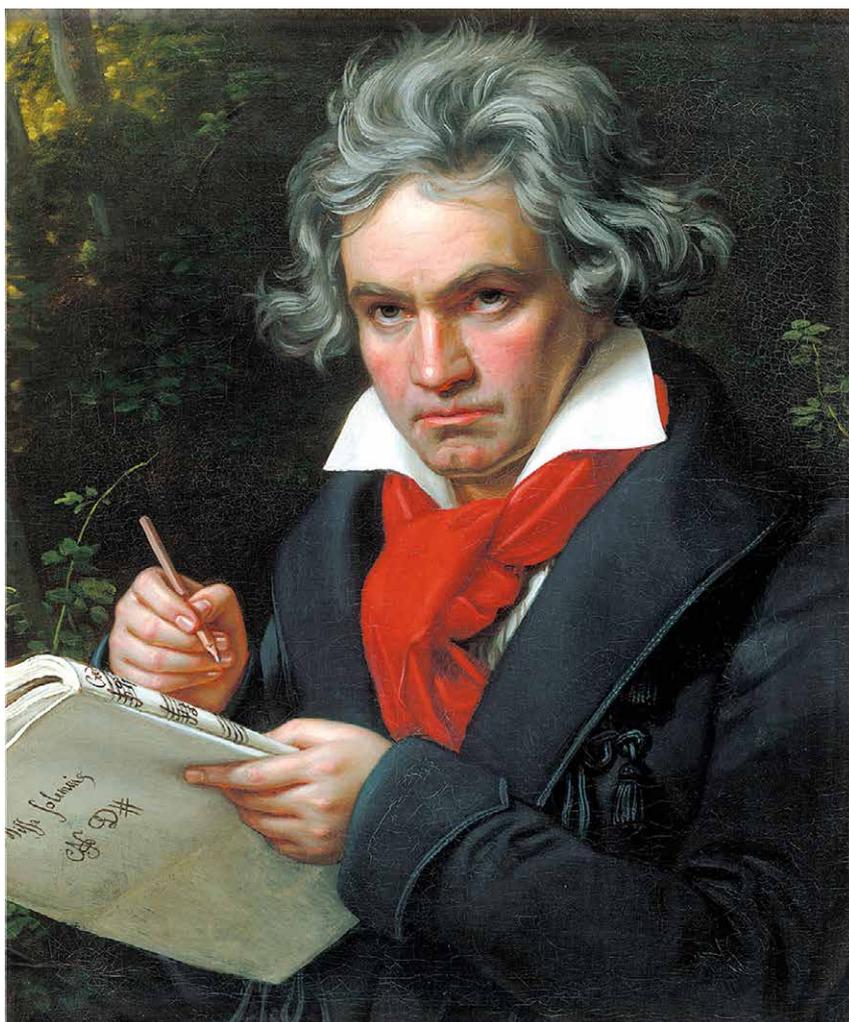


Bild: Wikimedia Commons, Public Domain

Das wohl bekannteste Beethoven-Porträt: der Komponist mit der Partitur zur *Missa solennis*, gemalt vom bayerischen Hofmaler Joseph Karl Stieler.

werdung“: Bei den Worten *Et homo factus est* wechselte die Tonart nach D-Dur, wie zu Beginn des *Gloria* oder etwa im Eingangschor des Bachschen Weihnachtsoratoriums.

Der außergewöhnliche Beginn des *Sanctus* mit Solisten sei ganz nahe an der Herkunftsstelle des dreimaligen Heilig im sechsten Kapitel des Jesaja-Buchs, wo Seraphim mit sechs Flügeln um den Thron schweben. Ihre Ehrfurcht vor Gott ist so groß, dass sie fast verstummen, ehe der Jubel ausbricht. „Man kann Engeln nicht zu lang die Flügel zusammenbinden“, veranschaulichte Frank Höndgen die musikalische Explosion des *Pleni sunt coeli*.

Das *Agnus Dei* gehe nach einem passionsartigen Beginn über in das *Dona nobis pacem*, das „zunächst ganz nett dahinfließt“, ehe die Realität des Kriegs mit Schlachtenlärm und Militär-Fanfaren in die Musik einbricht. Dabei werde deutlich, dass „Frieden

nicht zu machen, nur zu wollen“ sei, resümierte Frank Höndgen, auch mit einem Blick auf unsere Gegenwart,

Zum Schluss stellte er die Frage, ob das gut 75-minütige Werk heute nur noch im Konzertsaal zu realisieren sei. Dabei müsse man zuerst die schier „konträren liturgischen Konzeptionen“ berücksichtigen. Während in der tridentinischen Messe die Musik „festliches Beiwerk“ sei, gelte nach dem Zweiten Vatikanum die „Gemeinde als Trägerin der Liturgie“. Trotzdem wäre für Frank Höndgen das Wagnis spannend, die *Missa solennis* nicht nur in die Kirche, sondern auch in die Liturgie zurückzuholen. Dazu brauche man jedenfalls zwei Stunden Zeit, den „maximalen Konsens aller Beteiligten“ und ein paar „kreative Eingriffe“ in die Abfolge der Messen. Aber es würde sich lohnen, so Frank Höndgen zum Ende seines Vortrags: „Man bekommt viel mehr geschenkt, als man riskiert.“ ■

Während in der tridentinischen Messe die Musik festliches Beiwerk ist, gilt nach dem Zweiten Vatikanum die Gemeinde als Trägerin der Liturgie. Für Frank Höndgen wäre es deshalb spannend, die *Missa solennis* in die Liturgie zurückzuholen.

Wer bislang meinte, synodale Beratungen seien ein Kind der Moderne, der wurde durch den letztjährigen Preisträger für Junge Theologie eines Besseren belehrt. Matthias Simperl konnte wissenschaftlich nachweisen, dass der Streit über die Thesen des Arius bereits – wesentlich früher als im Konzil von Nizäa – in der Synode von Antiochia ausgetragen und innerkirchlich befriedet werden konnte. Für diesen Nachweis im Rahmen seiner Promotion erhielt der Augsburger Wissenschaftler im Jahr 2023 den *Preis für Junge Theologie – Kardinal-Wetter Preis der Katholischen Akademie in Bayern*.

In einer akademischen Feierstunde im Auditorium des Zentrums für Kunst und Musik konnte er den mit 1.500 Euro dotierten Preis aus den Händen von Akademiedirektor Achim Budde und Dekan Wolfgang Vogl entgegennehmen. Zu der Veranstaltung am 7. November 2023 waren neben zahlreichen Wegbegleitern des zu Ehrenden etwa auch der Augsburger Generalvikar Wolfgang



Die Laudatio auf den Preisträger hielt Prof. Dr. Wolfgang Vogl, Dekan der Katholisch Theologischen Fakultät der Universität Augsburg.



Der junge Augsburger Kirchenhistoriker Dr. Matthias Simperl ist der Träger des *Preises für Junge Theologie 2023*.

tausch und das Ringen um den rechten Weg von Bedeutung seien.

Generalvikar Wolfgang Hacker hob in seinem Grußwort seine besondere Freude über die Begeisterung von jungen Wissenschaftlern für kirchengeschichtlichen Themen hervor und machte deutlich,

dass historische Erkenntnisse einen Einfluss auf die Gegenwart hätten. Mit dem Preis verbinde sich für ihn eine große Hoffnung für die Zukunft des jungen Wissenschaftlers. Auch Prodekanin Kerstin Schlögl-Flierl betonte, die Fakultät sei stolz auf diese Aus-

zeichnung für einen Wissenschaftler, der ihn aufgrund seiner bedeutenden Arbeit in besonderer Weise verdient habe.

In seiner Laudatio, die er in Vertretung des erkrankten Doktorvaters Gregor Wurst hielt, ging Dekan Wolf-

Das Konzil von Antiochia fand ohne Beteiligung des Papstes statt und allein der Austausch der Argumente spielte eine Rolle. Auch heute ist in der Kirche der Meinungsaustausch und das Ringen um den rechten Weg von Bedeutung.

gang Vogl auf die besondere Leistung der zu würdigenden Arbeit ein. So betonte er, dass Matthias Simperl bereits deshalb umwälzende Ergebnisse zu Tage förderte, weil er überzeugend nachzuweisen verstand, dass das zugrundeliegende Textdokument authentisch und wohl nur aufgrund des unmittelbar im Anschluss anstehenden Konzils von Nizäa in Vergessenheit geraten sei.

Bereits in Antiochia legten die eingeladenen Bischöfe ein anti-arianisches Synodalbekenntnis ab und grenzten sich so klar von anderen

Preis für Junge Theologie 2023

Verleihung an Kirchenhistoriker Matthias Simperl in Augsburg

Hacker, der ehemalige bayerische Staatssekretär Johannes Hintersberger und Domkapitular Thomas Groll gekommen.

Bereits in seiner Begrüßung wies Akademiedirektor Achim Budde auf die frühe Bedeutung von Synoden hin, die auch in der Kirche der Gegenwart eine wichtige Rolle spielen. Er führte aus, dass das Konzil von Antiochia ohne Beteiligung des Papstes durchgeführt wurde und allein der Austausch der Argumente eine Rolle gespielt hätte. Er folgerte daraus, dass auch heute in der Kirche der Meinungsaus-



Der Preis für Junge Theologie im Online-Teil

Die Dokumentation zur Preisverleihung wird im Online-Teil des Heftes vertieft. Sie finden dort von **Seite 104–108** das

Referat des Preisträgers mit dem Titel *Das Schreiben der Synode von Antiochia 324/325*. ■



Links: Feierlich überreichte Akademiedirektor Dr. Achim Budde (re.) dem Preisträger Dr. Matthias Simperl (li.) im Beisein von Prof. Dr. Wolfgang Vogl den *Preis für Junge Theologie* der Katholischen Akademie in Bayern. Rechts: In der Sophienkathedrale von Kiew waren ursprünglich Abbildungen von sieben ökumenischen Konzilien geschaffen worden. Erhalten bis heute hat sich nur diese Abbildung, die das Konzil von Nizäa von 325 nach Chr. zeigen soll.



Bild: Wikimedia Commons, Public Domain

Meinungen ab. Während es dem Kaiser lediglich um die äußere Einheit der Kirche gegangen sei, handelten die Eingeladenen aus der Verantwortung für die Wahrheit heraus. Er wies auf die umfangreichen Forschungen des jungen Wissenschaftlers hin, in der dieser das Textfragment nicht nur neu ediert und übersetzt, sondern auch neu interpretiert habe.

Nach der Entgegennahme des Preises ging auch der Geehrte selbst auf

Die Dissertation von Matthias Simperl über die Synode von Antiochia zeigt, dass das Vorgehen Kaiser Konstantins bei der Einberufung des Konzils von Nizäa, des ersten als ökumenisch bezeichneten Konzils, eine politische Reaktion auf innerkirchliche und theologische Entwicklungen war.

Bisherige wissenschaftliche Rekonstruktionen der letzten Monate vor dem Konzil von Nizäa, das im Jahr 325 auf dem Gebiet der heutigen Türkei immerhin mindestens 200 Bischöfe zusammenbrachte, setzten die Initiative des ersten „christlichen“ Römischen Kaisers stets an den Anfang der Entwicklung und ihn so-

mit in den Mittelpunkt. Gestützt auf den papyrologischen und numismatischen Befund sowie das Itinerar Konstantins datiert unser Preisträger hingegen die von ihm untersuchte Synode von Antiochia zeitlich vor dem Eingreifen des Kaisers.

Auch dass die Synode von Antiochia bald fast in Vergessenheit geriet, hat mit Konstantin zu tun. Der Kaiser machte in Nizäa nämlich dessen Entscheidungen ungeschehen und setzte durch, dass ein neues Bekenntnis erarbeitet wurde.

Angesichts des anstehenden Jubiläums der Konzile im Jahr 2024/25 sei er auf die Rezeption seiner Erkenntnisse gespannt. ■

Matthias Simperl förderte umwälzende Ergebnisse zu Tage, weil er überzeugend nachwies, dass das zugrundeliegende Textdokument authentisch ist und wohl nur aufgrund des unmittelbar im Anschluss anstehenden Konzils von Nizäa in Vergessenheit geraten ist.

die wichtigsten Ergebnisse seiner Forschung ein. Dabei wusste er nicht nur eine Brücke aus dem 4. Jahrhundert in die Gegenwart zu schlagen, sondern auch deutlich zu machen, dass das Vorgehen Kaiser Konstantins im Arianischen Streit weit weniger dominant war als bislang beschrieben.

PRESSE

■ Münchner Kirchenzeitung

12. November 2023 – Der 33-jährige Wissenschaftler Matthias Simperl hat den diesjährigen, mit 1.500 Euro dotierten „Junge Theologie – Kardinal-Wetter-Preis der Katholischen Akademie in Bayern“ verliehen bekommen. Prämiert wurde seine Dissertation zum Thema „Das Schreiben der Synode von Antiochia 324/25. Überlieferungsgeschichtliche Einordnung, Edition, Übersetzung und Kommentar“.

■ Katholische Sonntagszeitung

16./17. Dezember 2023 – Der renommierte „Preis für Junge Theologie / Kardinal Wetter Preis der Katholischen Akademie in Bayern“ ist an Dr. Matthias Simperl, einen Theologen der Universität Augsburg, verliehen worden. Ausgezeichnet wurde er für sein Dissertation über „Das Schreiben der Synode von Antiochia 324/25“. [...] Vogl betonte in seiner Laudatio, der Geehrte fördere in seiner Arbeit bereits deshalb umwälzende Ergebnisse zu Tage, weil er nachzuweisen verstand, dass das zugrundeliegende Dokument authentisch sei.

Die Vielfalt wird euch frei machen!

Akademiegespräch mit Bundeswehroffizieren

Wieder einmal war Dr. Dr. Dirk Fischer, Wissenschaftlicher Direktor und Leiter des Instituts für Wehrmedizinische Ethik der Bundeswehr an der Sanitätsakademie der Bundeswehr in München, zu Gast beim Akademiegespräch mit Bundeswehroffizieren. Der Theologe und Mediziner sprach am 10. Oktober 2023 über das Thema *Beziehungsethische Perspektiven*

in Gesellschaft, Kirche und Bundeswehr. Im anschließenden Podiumsgespräch, an dem auch Frau Oberstabsarzt Yvonne Schrödel und Frau Stabshauptmann Claudia Schaller teilnahmen, wurden die angesprochenen Themen weiter vertieft. Die Veranstaltungsreihe *Akademiegespräch* findet in enger Kooperation mit der katholischen Militärseelsorge statt.

Beziehungsethische Perspektiven in Gesellschaft, Kirche und Bundeswehr

Die Katholische Militärseelsorge nimmt sich dieses wichtigen Themas an
von Dirk Fischer

Wenn ich als Wehrmedizinethiker heute zu Ihnen über beziehungs-ethische Perspektiven in Gesellschaft, Kirche und Bundeswehr spreche, dann mag dies auf den ersten Blick verwunderlich erscheinen. Tatsächlich habe ich mich nicht leichtgetan, als die Katholische Militärseelsorge mit dem Wunsch an mich herantrat, eine Offiziersakademie zu Fragen der sexuellen Vielfalt und ihrer beziehungs-ethischen Ausgestaltung zu bestreiten. Auch wenn ich unlängst mit Kerstin Schlögl-Flierl in *Stimmen der Zeit*, Heft 7/2023, einen Aufsatz über relationale sexuelle Selbstbestimmung veröffentlicht habe, erschienen mir doch andere Kolleginnen und Kollegen auf den ersten Blick geeigneter, zu entsprechenden Fragen vorzutragen.



Dr. Dr. Dirk Fischer, Wissenschaftlicher Direktor und Leiter des Instituts für Wehrmedizinische Ethik der Bundeswehr an der Sanitätsakademie der Bundeswehr

Darf sich ein Medizinethiker zu entsprechenden Fragen äußern oder muss er es sogar? Diese Überlegung fungierte bei meiner Vorbereitung auf den heutigen Nachmittag als Schlüsselfrage, die mir sehr schnell einige zentrale Texte der Medizinethik in Erinnerung rief, die eine bejahende Antwort nahelegten. Beispielhaft möchte ich in diesem Zusammenhang auf das *Genfer Ärztegelöbnis* verweisen, das Fragen der sexuellen Identität und Orientierung in den größeren Kontext einer Antidiskriminierungsverpflichtung verortet: „Ich werde nicht zulassen, dass Erwägungen von Alter, Krankheit oder Behinderung, Glaube, ethnischer Herkunft, Geschlecht, Staatsangehörigkeit, politischer Zugehörigkeit, Rasse, sexueller Orientierung, sozialer Stellung oder jeglicher anderer

Faktoren zwischen meine Pflichten und meine Patientin oder meinen Patienten treten.“

Im Laufe seiner Geschichte wurde dieser bedeutsame medizinethische Referenztext immer wieder fortgeschrieben; mit der Aufnahme der Aspekte *Geschlecht* (das englische Original spricht hier differenzierender von *gender*) und *sexueller Orientierung* (engl. *sexual orientation*) war die Frage nach sexueller Vielfalt und deren beziehungs-

ethischer Ausgestaltung spätestens im medizinethischen Diskurs angekommen. Auch der zentrale Referenztext zu medizinethischen Fragen im militärischen Kontext, die 2014 von der World Medical Association verabschiedeten *Ethical Principles of Health Care in Times of Armed Conflict and Other Emergencies*, nimmt hierauf indirekt Bezug: „The primary task of health care personnel is to preserve human physical and mental health and to alleviate suffering. They shall provide the necessary care with humanity, while respecting the dignity of the person concerned, with no discrimination of any kind, whether in times of peace or of armed conflict or other emergencies.“

Darüber hinaus weist der Text auf die Relevanz weiterer rechtlicher und ethischer Vorgaben hin: „Health care personnel shall at all times act in accordance with relevant international and national law, ethical principles of health care and their conscience.“ Diese allgemeingehaltene Formulierung schließt selbstverständlich die entsprechenden Vorgaben zu Gender und Beziehung mit ein, wie sie sich zum Beispiel in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen*, der *Charta der Grundrechte der Europäischen Union* oder aber auch im *Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland* widerspiegeln, um nur einige wenige Texte zu nennen.



Die Mannschaftsstärke der Bundeswehr beläuft sich im Moment auf mehr als 180.000 aktive Angehörige. Davon sind rund 25.000 Frauen als Berufs- und Zeitsoldatinnen.

Foto: fuhrmann.thomas / Shutterstock.com

Dass Fragen der sexuellen Vielfalt und deren beziehungs-ethischer Ausgestaltung auch im Alltag der Bundeswehr eine wichtige Rolle spielen, lässt sich beispielsweise an der Tatsache bemessen, dass es seit 2019 einen eigenen *Leitfaden zum Umgang mit transgeschlechtlichen Menschen* gibt. Auch gibt es seit 2022 einen *Wegweiser für den truppenärztlichen Dienst* für geschlechtsangleichende medizinische Maßnahmen bei Transsexualismus. Darüber hinaus

verfügt der Sanitätsdienst seit wenigen Wochen über eine eigene Ansprechstelle für Transgenderangelegenheiten. Und ich freue mich sehr, dass die Transgenderbeauftragte Frau Stabshauptmann Claudia Schalling heute nach München gekommen ist! In Ergänzung zu den wichtigen Dienstposten der Gleichstellungsbeauftragten wird hier Vielfalt im Dienstalltag des Sanitätsdienstes der Bundeswehr in

besonderer Weise sichtbar. Ich bin mir sicher, dass neben allgemein-dienstlichen auch konkret-sanitätsdienstliche Fragen die Dienstposteninhaberin beschäftigen werden.

Dass sich auch die Katholische Militärseelsorge dieses wichtigen Themas annimmt, ist sicherlich kein Zufall. Noch vor wenigen Jahren wäre eine Veranstaltung zu Fragen der sexuellen Vielfalt und ihrer beziehungs-ethischen Bedeutung in einem Rahmen wie dem heutigen eher schwierig gewesen. Glücklicherweise ändern sich die Zeiten, wenn auch festgehalten werden muss, dass der hier zugrundeliegende kirchliche Entwicklungsprozess nicht Ausdruck einer souveränen amtskirchlichen Entscheidung war, sondern vielmehr im Zuge des Missbrauchsskandals und der Erkenntnisse der MHG-Studie in Deutschland unumgänglich wurde.

Die im Rahmen des Reformprozesses Synodaler Weg von der Kirche in Deutschland angegangenen Fragen trugen in entscheidendem Maße dem Umstand Rechnung, dass sich die überkommene kirchliche Sexualmoral mit den Erkenntnissen der modernen Natur- und Humanwissenschaften nicht nur als widersprüchlich, sondern in Teilen als unvereinbar erwies. Darüber hinaus wollte man nach Wegen suchen, um dem Glaubwürdigkeitsverlust der Katholischen Kirche insbesondere auf dem Gebiet der Sexualmoral zu begegnen.

Dass wir heute Nachmittag versuchen, uns dem Thema im Rahmen einer Offiziersakademie anzunähern, ist nach meinem Dafürhalten ein kleiner, aber wichtiger Beitrag, wenn es darum geht, eine allgemeine Achtsamkeit für den dienstlichen Umgang hiermit zu generieren. Dabei kann ich in meinem Impulsreferat nur einen oberflächlichen

Dass Fragen der sexuellen Vielfalt und deren beziehungs-ethischer Ausgestaltung auch im Alltag der Bundeswehr eine wichtige Rolle spielen, lässt sich beispielsweise an der Tatsache bemessen, dass es seit 2019 einen eigenen *Leitfaden zum Umgang mit transgeschlechtlichen Menschen* gibt.



Neben Dirk Fischer saßen die Gleichstellungsbeauftragte der Sanitätsakademie der Bundeswehr, Frau Oberstabsarzt Yvonne Schrödel (li.), und die Transgenderbeauftragte im Sanitätsdienst der Bundeswehr, Frau Stabshauptmann Claudia Schalling, auf dem Podium.

Orientierungsversuch unternehmen, der aber hoffentlich zum Weiterdenken anregt.

Nach diesen einleitenden Worten möchte ich mit Ihnen zunächst auf einige zentrale Begriffe schauen, die in den entsprechenden Diskursen eine wichtige Rolle spielen (Beziehungsethische Dimensionen). Im Anschluss werde ich auf die gesellschaftliche und militärische Perspektive zu sprechen kommen (Gesellschaftliche Perspektive/Militärische Perspektive), bevor wir uns die Kirchliche Perspektive etwas genauer anschauen (Kirchliche Perspektive). Im Hinblick auf eine wertschätzende Vielfalt menschlicher Sexualität und ihrer beziehungsethischen Ausgestaltung hat der Reformprozess des Synodalen Weges wichtige Impulse geliefert, die ich für die gesamtgesellschaftliche Debatte höchst beachtenswert finde. Einige zentrale Sichtweisen, die hieraus hervorgehen, möchte ich Ihnen vorstellen (Leben in gelingenden Beziehungen – Impulse aus den Texten des Synodalen Weges). Abschließend werde ich die zentralen Punkte noch einmal für Sie zusammenfassen.

Beziehungsethische Dimensionen

Der Mensch lebt nicht sich selbst allein. Von Beginn unserer Existenz an sind wir Menschen Beziehungswesen; angewiesen auf die Nähe zu anderen, die es Zeit unseres Lebens auszugestalten gilt. So gesehen könnten wir das Leben als ein Beziehungsprojekt bezeichnen und beschreiben. Beziehungen gehören zu uns und unserem Leben dazu. Sie kennzeichnen in erheblichem Umfang das, was die Anthropologie, also die Lehre vom Menschen, als *conditio humana* bezeichnet, d. h. die charakteristische Verfasstheit, ohne die ein Leben, das die Bezeichnung „menschlich“ verdient, nicht möglich ist.

Tatsächlich ist es ein spannendes Unterfangen, das eigene oder anderes Leben einmal unter diesem Gesichtspunkt in den Blick zu nehmen. Ich bin überzeugt, dass solch eine bio-

graphische Arbeit mit dem Ziel, das Leben als ein relationales Leben (d. h. als ein Leben in Beziehung) zu analysieren, vielfältige Erkenntnisse bereithielte. Dabei ließen sich die uns und unser Leben prägenden Beziehungen unter vielfältigen Gesichtspunkten in den Blick nehmen: Medizinisch, psychologisch, soziologisch, philosophisch, theologisch, anthropologisch, ethisch – um nur ein paar zu nennen.

Für uns und unser Leben prägend ist sicherlich die Erfahrung von Beziehung in der eigenen Ursprungsfamilie, wobei sich diese bereits als ein Beziehungsgeflecht beschreiben lässt. Da ist zum Beispiel meine Beziehung zu den Eltern und den Geschwistern, aber auch die Beziehung der Eltern untereinander, die es erlauben von Beginn an, die eigene Existenz als eine relationale Existenz zu begreifen. Aber auch

die Beziehungen zu Freundinnen und Freunden, Mitschülerinnen und Mitschülern, Lehrerinnen und Lehrern, Kolleginnen und Kollegen oder Kameradinnen und Kameraden haben einen uns und unser Verständnis von Beziehung prägenden und bisweilen auch herausfordernden Charakter. Einen besonderen Stellenwert haben darüber hinaus die Beziehungen zu Partnerinnen und Partnern, die nicht zuletzt in ihrer sexuellen Dimension ihren ureigenen Ausdruck finden. Im Fall einer möglichen Elternschaft eröffnet die besondere Beziehung zu den eignen oder auch angenom-

men Kindern ein abermals vertieftes Erleben von Beziehung, durch die sich der hier skizzierte Kreis wieder schließt.

Parallel zu einer Weitung traditioneller Vorstellungen von Partnerschaft, Ehe und Familie in den letzten Jahrzehnten kam es zu einer differenzierenderen In-Blick-Nahme der geschlechtlichen Dimension von Menschen und der dieser Ausdruck verleihenden Beziehungen. Neben der Ehe als traditioneller Gemeinschaft zwischen Mann und Frau bildeten sich weitere Beziehungs- und Familienkonstellationen, so zum Beispiel im Falle gleichgeschlechtlicher Partnerinnen und Partner. Letztere stellen (das sei bereits an dieser

Von Beginn unserer Existenz an sind wir Menschen Beziehungswesen; angewiesen auf die Nähe zu anderen, die es Zeit unseres Lebens auszugestalten gilt. So gesehen könnten wir das Leben als ein Beziehungsprojekt bezeichnen und beschreiben.

Stelle mit allem Nachdruck gesagt) aus meiner Sicht keinesfalls eine Gefährdung der traditionellen Ehe und Familie, sondern vielmehr eine unsere Gesellschaft insgesamt bereichernde und ethisch zu würdigende Instanz dar.

Um hier ein wenig klarer zu sehen und sich das nötige Handwerkszeug zur Teilnahme an den gesellschaftlichen Diskursen zu erarbeiten, möchte ich im Folgenden kurz und keinesfalls umfassend mit Ihnen auf einige zentrale Begriffe eingehen. Gerade die Kritikerinnen und Kritiker der aktuellen Weitung des Verständnisses von sexueller Vielfalt und deren beziehungsethischer Ausgestaltung

lassen oftmals eine terminologisch fundierte Herangehensweise vermissen. Unter der Überschrift „Genderkritik“ wird hier nicht selten in erschreckender Unkenntnis philosophischer Theorien und ihrer Begrifflichkeit eine Art Kulturkampf heraufbeschworen. Dabei wird das klassische Verständnis von Sexualität, Ehe und Familie in eine defensive Position gebracht, die der Gegenseite vorwirft, traditionelle

Die verschiedenen Genderdiskurse ermöglichten eine eingehende Erörterung weiterer Phänomene geschlechtlicher Identität, die nicht neu sind, nunmehr aber gesellschaftlich sichtbar wurden und durch die Bereitstellung einer angemessenen Begrifflichkeit verbalisiert werden konnten.

Werte und Normen zu unterwandern und zu zerstören. Dass die Überlegungen zur Genderfrage am Ende weniger die Schwächung als vielmehr die Stärkung eines moralisch verantwortungsvollen Umgangs mit den Fragen nach Sexualität, gelebter Beziehung, Elternschaft und Familie bedingen könnten, wird hierbei zumeist nicht erwogen.

Mit dem Genderbegriff sind wir schon mittendrin in der unverzichtbaren terminologischen Arbeit. Der Begriff „Gender“ stammt ursprünglich aus der Sozialphilosophie und bezeichnet das soziale Geschlecht eines Menschen, das sich vom biologischen Geschlecht (Sex(us)) unterscheiden lässt. Unterschiedliche Untersuchungen beispielsweise in Philosophie, Soziologie und Psychologie in der zweiten Hälfte des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts untermauerten die Erkenntnis, dass vieles, was wir als männlich oder weiblich bezeichnen, weniger Ausdruck eines biologischen Sachverhaltes ist, als vielmehr gesellschaftlich konstruiert.

Die in diesem Zusammenhang vertretenen theoretischen Ansätze sind vielfältig. Eine in sich geschlossene und allgemein geteilte Theorie zur Genderfrage liegt bislang nicht vor. Bei „Gender“ handelt es sich also um einen heterogen gebrauchten Terminus, so dass es angemessener erscheint, besser von unterschiedlichen Gendertheorien als von einer in sich geschlossenen Gendertheorie zu sprechen. Ohne hier und heute auf die verschiedenen gendertheoretischen Ansätze eingehen zu können, lässt sich dennoch festhalten, dass eine redliche Reflexion des Phänomens „Geschlecht“ nicht umhinkommt, unterschiedlichen Dimensionen Rechnung zu tragen. Die Fragen nach der geschlechtlichen Identität

(also beispielsweise nach Mannsein und Frausein) werden hier nicht zuletzt anthropologisch-ethisch neu gestellt, was bei den Kritikern der gendertheoretischen Ansätze zu heftigen Gegenreaktionen führte. So zum Beispiel auch auf Seiten des römisch-katholischen Lehramtes, das in diesem Zusammenhang wenig differenziert und der Sache nach unangemessen von „Gender-Ideologie“ spricht.

Die Genderdiskurse ermöglichten eine eingehende Erörterung weiterer Phänomene geschlechtlicher Identität, die nicht neu sind, nunmehr aber gesellschaftlich sichtbar wurden und durch die Bereitstellung einer angemessenen Begrifflichkeit verbalisiert werden konnten. Paradigmatisch möchte ich auf die Transsexualität verweisen, die in eindrücklicher Weise zeigt, dass geburtliches und soziales Geschlecht nicht zwangsläufig übereinstimmen müssen. Auch wenn dies für einen Großteil der Bevölkerung zutrifft, kann hier nicht automatisch von einer Deckungsgleichheit ausgegangen werden. Während im Falle einer Kongruenz von geburtlichem und sozialem Geschlecht von Cis-Personen gesprochen wird, kennzeichnet Trans-Personen die Tatsache, dass sie sich einem anderen Geschlecht zugehörig fühlen als demjenigen, das ihnen bei der Geburt zugewiesen wurde. Bei einem Transmann handelt es sich also um eine geburtsgeschlechtlich weibliche Person, die sich selbst als Mann identifiziert. Umgekehrt handelt es sich bei einer Transfrau um eine geburtsgeschlechtlich männliche Person, die sich selbst als Frau identifiziert.

Die Unterscheidung von Cis- und Transgeschlechtlichkeit zeigt bereits, dass eine starre binäre Sichtweise, die Menschen entweder als Männer oder Frauen klassifiziert, kritisch hinterfragt werden kann (besser: kritisch hinterfragt werden muss). Indem gendertheoretische Ansätze dies tun, laden sie auch dazu ein, andere Binaritäten kritisch zu hinterfragen, die unser alltägliches Verständnis von Geschlecht und Beziehung prägen. Anders formuliert: Gendertheoretische Ansätze brechen überkommene binäre Denkweisen auf. Denken Sie nur an die stereotypischen Vorstellungen früherer Zeiten: Männer wurden hier zumeist als stark, beschützend, dominant, aktiv, rational, kontrolliert und unabhängig dargestellt, während Frauen nicht selten als schwach, beschützt, unterwürfig, passiv, irrational, emotional und abhängig gezeichnet wurden. Der Begriff „nicht-binär“ (engl. *non-binary*) kennzeichnet die ablehnende Haltung einer rigoristischen Dichotomie und dient Personen zur Selbstbezeichnung, die sich selbst nicht im Sinne einer „entweder – oder“-Entscheidung als Mann oder als Frau identifizieren.

Allein diese kurze und keinesfalls erschöpfende Beschäftigung mit unterschiedlichen Geschlechtsidentitäten zeigt die Dringlichkeit, mit der gendertheoretische Diskurse geführt werden müssen. Es handelt sich hier keinesfalls

Die Unterscheidung von Cis- und Transgeschlechtlichkeit zeigt bereits, dass eine nur starre binäre Sichtweise, die Menschen entweder als Männer oder als Frauen klassifiziert, kritisch hinterfragt werden kann, besser noch: kritisch hinterfragt werden muss.

Von der Transsexualität abzugrenzen ist das Phänomen der Intersexualität, mit dem Personen bezeichnet werden, die mit gemischtgeschlechtlichen Körpern geboren werden, d. h. sie haben angeborene Varianten körperlicher Geschlechtsmerkmale, die sich einer eindeutigen Zuordnung entziehen.

um eine entbehrliche philosophische Spekulation, sondern um eine der zumeist leidvollen Lebenswirklichkeit von Menschen Rechnung tragende und notwendige Erörterung, die dem Phänomen der Geschlechtsidentität in seiner Gesamtheit gerecht zu werden versucht. Nur am Rande möchte ich in diesem Zusammenhang auf die Dokumentation *Trans – I got life* von Doris Metz und Imogen Kimmel aus dem Jahr 2021 hinweisen, eine filmische Dokumentation im Kultursender arte, die tiefgehende Einblicke in die Thematik vermittelt.

Von der Transsexualität abzugrenzen ist das Phänomen der Intersexualität, mit dem Personen bezeichnet werden, die mit gemischtgeschlechtlichen Körpern geboren werden, d. h. sie haben angeborene Varianten körperlicher Geschlechtsmerkmale, die sich einer eindeutigen Zuordnung als nur männlich oder nur weiblich entziehen. Dies kann zum Beispiel die Geschlechtsorgane, die Hormonproduktion oder den Chromosomensatz, die Figur, die Haarverteilung oder die Muskelmasse betreffen. Menschen, die sich als intersexuell bezeichnen, weisen insgesamt eine breite Varianz körperlicher Geschlechtsmerkmale auf. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass die Frage nach der sexuellen Identität hiervon unberührt bleibt, d. h. sie können sich als cis, trans, nicht-binär oder inter identifizieren.

Von der Frage nach der geschlechtlichen Identität zu unterscheiden, ist die Frage nach der geschlechtlichen resp. sexuellen Orientierung. Der Begriff „sexuelle Orientierung“ verweist kurz gesagt auf das Geschlecht, das eine Person begehrt. Auch hier gilt, dass neben der zahlenmäßig in der Bevölkerung dominierenden heterosexuellen Ausrichtung Normvarianten sexueller Orientierung existieren, die sich auf das gleiche Geschlecht (homosexuell) oder verschiedene Geschlechter (bisexuell/pansexuell) oder kein Geschlecht (asexuell) beziehen. Auch hier gilt, dass das Phänomen einer Normvarianz sexueller Orientierung nicht neu, aber im Zuge der Liberalisierung westlicher Gesellschaften sichtbar und verbalisierbar wurde.

Die angesprochenen Begriffe zur Bezeichnung der sexuellen Identität und Orientierung lassen sich zusammenfassen in dem Akronym *LGBTQIA+*. Gemeint sind hiermit die englischen Begriffe „Lesbian“, „Gay“, „Bisexual“, „Transgender“, „Intersexual“ und „Asexual“. Der Buchstabe Q verweist auf den definitorisch nicht leicht zu fassenden Begriff „Queer“. Er kann einerseits als Überbegriff für die übrigen Begriffe dienen, auf die das Akronym *LGBTQIA+* rekuriert, andererseits weist er über diese hinaus. Ähnliches gilt für das Pluszeichen am Ende. Hier wird darauf verwiesen, dass es Formen sexueller Identität und Ori-

entierung gibt, die sich einerseits einer starren binären Identität von Mann und Frau entziehen und andererseits nicht einer heteronormativen Orientierung entsprechen.

Gesellschaftliche Perspektiven

Wenn ich im Folgenden mit Ihnen einen Blick auf die gesellschaftlichen, kirchlichen und militärischen Perspektiven werfe, dann kann auch dies nur schlaglichtartig erfolgen. Grundsätzlich festgehalten werden kann, dass die drei Sphären in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis stehen, das nicht immer frei von Spannungen ist. Dabei erweist sich heutzutage vor allem das Verhältnis von Gesellschaft und Kirche als ein in besonderer Weise herausforderndes. Während beispielsweise in der Bundeswehr die unterschiedlichen bundesdeutschen Gesetze, die im Verlauf der letzten 30 Jahre eine Gleich- und Selbstbestimmung vorantrieben, übernommen und umgesetzt wurden, tat und tut sich die katholische Kirche hiermit bis heute schwer.

Es wäre ein spannendes Unterfangen, die Geschichte der bundesdeutschen Gesellschaft unter beziehungsethischem Gesichtspunkt in den Blick zu nehmen. Leider können wir das heute nur skizzenhaft tun, aber bereits bei einer oberflächlichen Betrachtung zeigt sich, dass wir es hier mit einer Entwicklung zu tun haben, die ohne die Erkenntnisgewinne auf soziologischem, psychologischem, philosophischem, anthropologischem und ethischem Gebiet nicht hätte stattfinden können. Für den Bereich der Philosophie (und der Theologie) spielen sicherlich feministische und in deren Folge gendertheoretische Denkansätze eine entscheidende Rolle bei der Initiierung und Ausgestaltung der gesellschaftlichen Umgestaltungsprozesse, wie wir sie insbesondere seit den späten 1960er Jahren erleben und die bis heute andauern.

Erinnern möchte ich Sie in diesem Zusammenhang an die tiefgreifenden Veränderungen, die sich im Zuge der Frauenrechtsbewegung ergeben haben. Ein patriarchalisches geprägtes Familienverständnis musste hier zunächst aufgebrochen werden, damit sich Raum für neue Formen familiären Zusammenlebens ergaben. Das Verhältnis der Eltern untereinander, aber auch die Eltern-Kind-Beziehung erfuhr in den letzten Jahrzehnten weitreichende Veränderungen. Sich verändernde gesellschaftliche Sichtweisen, die zumeist intensiv durch humanwissenschaftliche Diskurse flankiert wurden, fanden ihren Niederschlag in einer Reihe von Gesetzesänderungen beispielsweise bezüglich des Familien-, Kindschafts- oder Unterhaltsrechtes im BGB. Keinesfalls war es so, dass diese ohne Wi-

Bereits eine oberflächliche Betrachtung der deutschen Gesellschaft zeigt, dass wir es mit einer Entwicklung zu tun haben, die ohne die Erkenntnisgewinne auf soziologischem, psychologischem, philosophischem, anthropologischem und ethischem Gebiet nicht hätte stattfinden können.

derspruch in bestimmten Teilen der Gesellschaft geblieben sind. In zum Teil heftigen Debatten wurde hierbei um Regelungen gerungen.

Auch die bedeutsamen Veränderungen, die sich mit Blick auf die Rechte der Homosexuellen ergeben haben, wären hier zu nennen. Der Weg, den man dabei von der Übernahme des Paragraphen §175 StGB aus der Zeit des Nationalsozialismus bis hin zu seiner endgültigen Streichung im Jahr 1994 beschritten hat, stellt ein spannendes Stück deutscher Rechtsgeschichte dar. Ein Meilenstein der weiteren Entwicklung war sicherlich auch die 2017 erfolgte Rehabilitation der auf Grundlage des ehemaligen § 175 StGB Verurteilten.

Auch die schrittweise rechtliche Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften, die in der Öffnung der Ehe für alle im Jahr 2017 ihren Höhepunkt fand, ist hier in besonderer Weise zu würdigen. Nicht zuletzt aus medizinischer Sicht kommt dem 2020 verabschiedeten Gesetz zum Verbot von Konversionstherapien eine wichtige Bedeutung zu.

Wenn wir auf die Transsexuellenrechte schauen, zeigt sich eine rechtsgeschichtliche Entwicklung, die den Kampf der betroffenen Personen um Anerkennung und Gleichberechtigung widerspiegelt. Tatsächlich gab es schon immer Menschen, deren sexuelle Identität im Widerspruch zu dem geburtlich zugeschriebenen Geschlecht stand. In der Bundesrepublik wurde durch das 1980 beschlossene Transsexuellengesetz erstmalig die Möglichkeit geschaffen, ein Leben entsprechend der eigenen Transidentität (mit Änderung der Geburtsurkunde und Personenstand) zu führen.

Das Gesetz sah in seiner ursprünglichen Fassung vor, dass die betroffenen Personen sich entweder für eine Namensänderung (kleine Lösung) oder für eine Personenstandsänderung (große Lösung) entscheiden. Während eine Namensänderung durch zwei bei Gericht vorzulegende Gutachten, die die Transidentität bestätigen, erfolgen konnte,

setzte die Änderung des Personenstandes eine erfolgte geschlechtsangleichende Operation (inkl. Sterilisierung) voraus. Eine Elternschaft war für Transpersonen nicht möglich.

Im Laufe der Zeit führten mehrere Urteile des Bundesverfassungsgerichtes dazu, dass Teile des Transsexuellengesetzes als verfassungswidrig außer Kraft gesetzt wurden. So fiel zum Beispiel 2011 die Pflicht zur geschlechtsangleichenden Operation und Sterilisation. Auch die Möglichkeit zu heiraten und Eltern zu werden wurde im weiteren Verlauf eingeräumt. Mit dem Entwurf zum Selbstbestimmungsgesetz, den das Bundeskabinett Ende August 2023 beschlossen hat, liegt ein das Transsexuellengesetz ablösender Gesetzesentwurf vor, der eine deutlich vereinfachte Möglichkeit zur Änderung des Namens- bzw. des Personenstandes vorsieht.

Militärische Perspektiven

Entsprechend der bundesdeutschen Gesetzgebung kam es auch in der Bundeswehr zu einschneidenden Veränderungen. Während beispielsweise in den 1990er Jahren Homosexualität eine Wehrdienstuntauglichkeit begründete, leisten heute auch schwule und lesbische Soldaten und Soldatinnen, Reservistinnen und Reservisten und zivile Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter ihren Dienst. Sie sind gleichberechtigte Kameradinnen und Kameraden resp. Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Gleiches gilt für Personen mit Transidentität oder Interidentität. Dass die Umsetzung des Gleichheitsanspruches nicht nur in der Zivilgesellschaft, sondern auch in der Bundeswehr bis heute eine Herausforderung darstellt, zeigt sich im Dienstalltag der betroffenen Kameradinnen und Kameraden bzw. Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter.

Sowohl die Notwendigkeit der eingangs bereits erwähnten *Leitlinie zum Umgang mit transgeschlechtlichen Menschen* oder der neugeschaffenen Anlaufstelle für Transgenderfragen verdeutlichen dies. Zum Thema *Diversity Management* in der Bundeswehr gibt es sicherlich viel zu sagen und ich hoffe, dass wir hierzu noch einiges in der anschließenden Podiumsdiskussion erfahren werden. Hinweisen möchte ich auch auf die kürzlich herausgegebene Allgemeine Regelung (AR) *Umgang mit Sexualität und sexualisiertem Fehlverhalten im Geschäftsbereich des Bundesministeriums der Verteidigung* (GB BMVg).

Während in den 1990er Jahren Homosexualität eine Wehrdienstuntauglichkeit begründete, leisten heute auch schwule und lesbische Soldaten und Soldatinnen, Reservistinnen und Reservisten und zivile Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter ihren Dienst.



Rund 360 Offizierinnen und Offiziere aus Bundeswehrstandorten in Süddeutschland nahmen am 10. Oktober 2023 am Akademiegespräch teil, das zwei Mal im Jahr in enger Kooperation mit der Katholischen Militärseelsorge veranstaltet wird. 200 Männer und Frauen waren im Saal, rund 160 verfolgten die Veranstaltung online.

Kirchliche Perspektiven

Aus kirchlicher Perspektive stellt der Synodale Weg, der im Anschluss an das Bekanntwerden des Missbrauchsskandals und der MHG-Studie ins Leben gerufen wurde, eine einschneidende und wegweisende Zäsur dar. Es handelt sich hierbei um ein Gesprächsforum mit dem Ziel einer strukturierten Debatte innerhalb der römisch-katholischen Kirche in Deutschland. Im Zentrum standen vier Themenschwerpunkte, u. a. auch die Frage nach einem Leben in gelingenden Beziehungen.

Ausgehend von der Einsicht, dass die Sexualmoral der Katholischen Kirche für die Mehrheit der Getauften keine Orientierung mehr bietet, nahm man sich basierend auf den modernen Erkenntnissen aus Theologie und Humanwissenschaften zentraler Fragen von Sexualität und Partnerschaft an. So zum Beispiel auch der gesellschaftlich höchst relevanten Fragen nach gleichgeschlechtlichen Partnerschaften oder Transsexualität, bei denen man Anschluss an die heutige Lebenswirklichkeit zu gewinnen suchte.

Dass diese Entwicklung keinesfalls ohne Widerstand traditionell orientierte Kreise hingenommen werden würde, hat wohl die wenigsten überrascht. Der zentrale, im Verlauf des Synodalen Weges erarbeitete (Grund-)Text *Leben in gelingenden Beziehungen – Grundlinien einer erneuerten Sexualethik*, auf den ich im Folgenden noch näher eingehen werde, fand zwar die Zustimmung einer überwältigenden Mehrheit der Synodalen, scheiterte letztendlich jedoch an der Sperrminorität der deutschen Bischöfe (82,8 % aller Synodalen stimmten für den Text, wobei von den Bischöfen bei 3 Enthaltungen 33 positiv (61,1 %) und 21 negativ (38,9 %) votierten. Die Tatsache, dass im Kreis der Bischöfe, die erforderliche Mehrheit nicht zustande kam, führte dazu, dass der Text nicht angenommen wurde.

Trotz dieses für viele enttäuschenden Ergebnisses kann festgehalten werden, dass die während des Synodalen Weges aufgeworfenen Fragen nicht mehr ignoriert werden können. Letzteres wäre nur um den Preis einer totalen Verkennung

heutiger Lebenswirklichkeit möglich. Die Vorschläge für eine erneuerte Sexualethik, die von den Synodalen gemacht wurden, setzen Maßstäbe, mit denen sich jede weitere Beschäftigung mit der Thematik (sei sie befürwortend oder ablehnend) wissenschaftlich-kritisch beschäftigen müssen. Und es wird spannend sein zu sehen, inwiefern es gelingt, die beim Synodalen Weg gemachten Reformvorschläge bei der aktuell in Rom stattfindenden Synode einzubringen.

Ausgehend von der Einsicht, dass die Sexualmoral der Katholischen Kirche für die Mehrheit der Getauften keine Orientierung mehr bietet, nahm man sich basierend auf den modernen Erkenntnissen aus Theologie und Humanwissenschaften Fragen von Sexualität und Partnerschaft an.

Leben in gelingenden Beziehungen – Impulse aus den Texten des Synodalen Weges

Ohne Ihnen das Dokument in Gänze vorstellen zu können, möchte ich Sie dennoch auf einige im höchsten Maße be-

achtenswerte Aussagen hinweisen. Es handelt sich insofern um ein bedeutsames Dokument, als hier der Versuch unternommen wird, einen Anschluss kirchlicher Sexualmoral an die Lebenswirklichkeit heutiger Menschen und die diese flankierenden humanwissenschaftlichen und ethischen Diskurse zu gewinnen. Dabei wird

nichts weniger als eine grundlegende Neuausrichtung kirchlicher Positionen vorgeschlagen.

In zehn sogenannten Grundlinien legt der Text konkrete Vorschläge zu einer Reform kirchlicher Sexualmoral vor. Dabei wird Sexualität als Geschenk und Gestaltungsauftrag verstanden (Grundlinie 1), die als sexuelle Identität in ihrer Vielfalt über die ganze Lebensspanne eines Menschen zu würdigen ist (Grundlinie 2). Sexualität gilt es in ihrer Mehrdimensionalität sowohl als leibliche als auch als geistige Realität ernst zu nehmen (Grundlinie 3). Sie erweist sich nicht nur durch die Zeugung von Nachkommenschaft in der christlichen Ehe als fruchtbar.

Die Offenheit für neues Leben findet auch in der Annahme und Erziehung von Kindern beispielsweise durch gleichgeschlechtliche Paare oder alleinstehende Personen ihren Ausdruck (Grundlinie 4). In diesem Zusammenhang kommt es zu einer Neubewertung der Homosexualität und der Frage, wie diese christlich verantwortungsvoll gelebt werden kann (Grundlinie 5). Gelebte Sexualität, die sich der Würde des Menschen verpflichtet weiß, wird als lebensspende Kraft verstanden, die durchaus auch eine spirituelle Dimension eignet (Grundlinie 6). Dies gilt für zwischenmenschliche Beziehungen, wie auch in der Beziehung des Menschen zu sich selbst (Grundlinie 7).

Zentrale Bedeutung wird natürlich der christlich gelebten sakramentalen Ehe als Lebensbund beigemessen. Ihr zur Seite gestellt werden gleichgeschlechtliche Partnerschaft, die einen verbindlichen (d. h. auf Dauer angelegten) Charakter haben. Darüber hinaus sind auch Partnerschaften, die nach dem Scheitern einer Ehe eingegangen werden, im Blickfeld der Synodalen. Auch wenn nur die Ehe einen sakramentalen Charakter haben kann, dürfen sich alle drei Formen unter den von der Kirche zugesprochenen Segen Gottes gestellt sehen (Grundlinie 8). Die gewissenhafte Gestaltung der eigenen Sexualität hat eine Relevanz für ein Leben inmitten der Gemeinschaft der Glaubenden (Grundlinie 9), sie ist Ausdruck der Freiheit und findet ihre Realisation im Wagnis der Liebe (Grundlinie 10).

Diese 10 Grundlinien stellen aus Sicht der traditionellen katholischen Lehre eine ganz außerordentliche Weiterentwicklung dar. Die hiermit einhergehende Neubewertung

Die Neubewertung menschlicher Sexualität lässt sich nicht zuletzt an den Aussagen zur geschlechtlichen Identität und Orientierung ausmachen. Eine positive Würdigung der Vielfalt menschlicher Sexualität und ihrer beziehungsethischen Ausgestaltung kommt nicht umhin, beide Aspekte im Blick zu behalten.

menschlicher Sexualität lässt sich nicht zuletzt an den Aussagen zur geschlechtlichen Identität und Orientierung ausmachen, auf die ich abschließend noch näher eingehen möchte. Eine positive Würdigung der Vielfalt menschlicher Sexualität und ihrer beziehungsethischen Ausgestaltung kommt nicht umhin, beide Aspekte im Blick zu behalten.

Sexualität wird hier als integraler Bestandteil der personalen Identität des Menschen und seiner Lebenswirklichkeit begriffen. Sie bleibt stets rückgebunden an die Würde der betroffenen Personen, von der es in Grundlinie 1 heißt: „Zur Würde gehört das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung: Sie zu unterstützen und in ihrer Bindung an das moralisch Gute zu stärken gehört ebenso zum Grundauftrag der Kirche wie die Achtung der sexuellen Identität – unabhängig des Alters oder der jeweiligen sexuellen Orientierung.“

Dieser Gedanke wird in der Grundlinie 2 aufgegriffen und weiterentwickelt: „Jede personale Identität ist in Entwicklung. Auch die Sexualität entwickelt sich über die Lebensspanne hinweg. Unverzichtbares Gestaltungsprinzip von Sexualität ist die wechselseitige, liebende Achtung der Würde des Gegenübers wie der Würde der eigenen Person. Eine solche Achtung gilt es auch jeder Form geschlechtlicher Identität und sexueller Orientierung entgegenzubringen. Sowohl sexuelle Orientierung als auch geschlechtliche Identität sind das Ergebnis eines persönlichen Wachstumsprozesses.“

Der hier angesprochene Wachstumsprozess wird als ein biopsychosozialer begriffen, d. h. dass Einflussfaktoren unterschiedlicher Provenienz als bedeutsam angesehen werden: „Identitätsentwicklung ist kein rein innerer, automatisch ablaufender Prozess. Sie wird auch nicht nur von äußerlichen Faktoren beeinflusst, sondern kann von jeder Person auch bewusst gestaltet werden. Freilich ist die Identität nicht beliebig formbar. Ihre Gestaltung vollzieht sich immer innerhalb jener physischen, biopsychischen sowie soziokulturellen Präfigurationen, innerhalb derer jede Person ihr Leben führen kann und führen muss.“

Hieraus resultiert für die Autoren des Papiers ein absolutes Diskriminierungsverbot. In der theoretischen Grundlegung zur Grundlinie 2 heißt es beispielsweise mit Blick auf die sexuelle Orientierung: „Die Anerkennung der Gleichwertigkeit und Legitimität nicht-heterosexueller Orientierungen, deren Praktiken und Beziehung, sowie im Zusammenhang die Beseitigung von Diskriminierung, die auf sexuelle Orientierung basiert, ist dringend geboten.“

Auch Forderungen nach medizinisch nicht indizierten Manipulationen, beispielsweise Konversionstherapien, lassen sich in keiner Weise rechtfertigen. Dieser Punkt wird in der Grundlinie 5 aufgegriffen: „Sogenannte Konversionsbehandlungen und ähnliche Angebote, die auf die Desintegration der personalen Identität in Bezug auf die geschlechtliche Identität oder die sexuelle Orientierung abzielen und somit die Gesundheit und den Glauben von homosexuellen sowie

transgeschlechtlichen Menschen gefährden, sind strikt abzulehnen und zu unterbinden.“

Das Verbot von Konversionstherapien ist ein Beispiel, dass in eindrucksvoller Weise die Nähe sexual- und beziehungsethischer Fragen zur Medizinethik zeigt. Mit Blick auf die prinzipienbasierte Medizinethik lässt sich hier festhalten, dass es sich hierbei um eine schwerwiegende Verletzung des Autonomie-, Nicht-Schaden-, Wohltun- und Gerechtigkeitsprinzip handelt.

Bereits die kurzen Ausführungen lassen eine die Vielfalt menschlichen Lebens Rechnung tragende Haltung der Synodalen erkennen, ohne die eine Sexual- bzw. Beziehungsethik im 21. Jahrhundert nicht mehr glaubwürdig konzipiert werden kann. Die hier angesprochenen Gesichtspunkte haben eine hohe Relevanz für alle, die sich heute darum bemühen, die unser Leben kennzeichnenden Beziehungen verantwortungsvoll zu gestalten. Dabei erweisen sie sich über weite

Strecken für Gläubige wie Nichtgläubige als beachtenswert, wenn es darum geht, ein Leben in Freiheit und Selbstbestimmung zu leben.

Zusammenfassung und Ausblick

Ausgehend von der Frage nach der medizinethischen Relevanz beziehungsethischer Überlegungen haben wir zunächst eine terminologische Annäherung an die Thematik unternommen und einige Schlüsselbegriffe angeschaut. Basierend hierauf wurden die gesellschaftlichen, militärischen und kirchlichen Entwicklungen beleuchtet.

Abschließend habe ich Ihnen wichtige Impulse des Synodalen Weges zum Thema gelebter Sexualität und ihrer beziehungsethischen Ausgestaltung vorgestellt.

Dabei wurde die Vielfalt menschlicher Sexualität und deren Ausdrucksformen deutlich. Eine verantwortbare Beziehungsethik wird in jedem Fall dieser Vielfalt Rechnung zu tragen haben. Die gilt für jeden und jede von uns, ganz gleich welche Identität oder Orientierung uns in unserem persönlichen Leben zur selbstbestimmten Ausgestaltung aufgegeben ist. Im Sinne des zu Beginn meines Vortrages aufgezeigten Beziehungsgefüges, ist dies eine individuelle aber auch gemeinschaftlich zu stemmende Aufgabe. Sie findet ihre Konkretisierung in gesellschaftlichen, militärischen und kirchlichen Kontexten. Wenn uns diese drei Bereiche auch in unterschiedlichem Maße herausfordern, am Ende gilt für einen jeden von ihnen: Die Vielfalt wird euch frei machen! ■

Eine verantwortbare Beziehungsethik wird in jedem Fall der Vielfalt menschlicher Sexualität Rechnung zu tragen haben. Die gilt für jeden und jede von uns, ganz gleich welche Identität oder Orientierung uns in unserem persönlichen Leben zur selbstbestimmten Ausgestaltung aufgegeben ist.



Das Referat und die anschließende Diskussion können Sie in voller Länge als Video und Audio sehen. Sie finden den Zugang zu Video, 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.

Die Deutsch/Österreichische Kirchenrechtstagung 2024, die an der LMU München von Prof. Dr. Dr. Burkhard Berkmann, dem Inhaber des Lehrstuhls für Kirchenrecht an der LMU, vom 19. bis 21. Februar 2024 abgehalten wurde, stand unter dem Thema *Herausforderungen für die Leitungsverantwortung in der Kirche. Gegenwärtiger Handlungsbedarf und Entwicklungspotenziale*.

Im Rahmen dieser Tagung fand am Dienstag, 20. Februar 2024, eine abendliche Podiumsdiskussion an der Katholischen Akademie unter dem Titel *Reform kirchlicher Leitung. Zwischen Macht, Recht und Gerechtigkeit* statt. Unter der Moderation von Burkhard Berkmann diskutierten Prof. Dr. Astrid Kaptijn (Ostkirchenrecht, Freiburg

che ausgeübt werden? Einerseits fasziniert es, wie Leitung in einer so großen Glaubensgemeinschaft wie der Katholischen Kirche auf den verschiedenen Ebenen funktioniert. Andererseits zeigte sich in den letzten Jahren auch Leitungsver-sagen. Bei Verbesserungsvorschlägen besteht indes keine Einigkeit: mehr Kontrolle, mehr Charisma, mehr Professionalität, mehr Gewaltenteilung, mehr Teilhabe, mehr Synodalität oder mehr innere Umkehr? Der Synodale Weg in Deutschland formulierte konkrete Struktur-reformen wie z. B. dezentrale Verwaltungsgerichte und die Neugewichtung Diözesaner Räte.



Der Inhaber des Lehrstuhls für Kirchenrecht an der LMU, Prof. Dr. Dr. Burkhard Berkmann, führte in die Thematik ein und moderierte das rund einstündige Gespräch. Professorin Astrid Kaptijn warf einen Blick auf die Ostkirchen und stellte Gemeinsamkeiten aber auch dezidierte Unterschiede in der Bewertung von Synodalität in Ost und West heraus.



Ostkirchen und stellte Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Bewertung von Synodalität heraus.

Dr. Rainer Kirchmair stellte finanzpolitische Aspekte in den Mittelpunkt und betonte die Wichtigkeit der Einhaltung von Compliance-Regeln. Professor Marino Barbato fragte nach einer freiwilligen Selbstbindung von Bischöfen und Priestern und sprach von einem Plausibilitätsverlust, den das Weiheamt wiedererlangen müsse, damit Geweihte und Laien wieder daran glaubten.

Macht, Recht und Gerechtigkeit

Podiumsdiskussion über die Reform kirchlicher Leitung

i.Ue.), Prof. Dr. Mariano Barbato (Politikwissenschaft, Passau/Münster), Prof. Dr. Peter Platen (Kirchenrecht, Limburg/Münster), Prof. Dr. Matthias Pulte (Kirchenrecht, Mainz) und Dr. Rainer Kirchmair (Diözesanökonom, Innsbruck).

Die Leitfrage der Diskussion war: Wie soll Leitungsverantwortung in der Kir-

synodale Strukturen im Bistum Limburg und die Fortführung der Ideen des Synodalen Wegs. Professor Matthias Pulte plädierte für die rasche Einführung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit – für eine Teilnahme aller an allem, was alle angeht. Professorin Astrid Kaptijn warf einen Blick auf die

Bei Verbesserungsvorschlägen besteht keine Einigkeit: mehr Kontrolle, mehr Charisma, mehr Professionalität, mehr Gewaltenteilung, mehr Teilhabe, mehr Synodalität oder mehr innere Umkehr?

In der anschließenden Diskussion verwiesen einige Beiträge nochmals auf die Notwendigkeit einer Verwaltungsgerichtsbarkeit; denn wenn sich Bischöfe oder Generalvikare nicht an Recht hielten, müsse es Rechtsmittel geben, sonst ginge Vertrauen verloren.

Die Veranstaltung war seit 2014 die fünfte Kooperation mit dem Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik an der LMU München. ■



Dr. Astrid Schilling (re.), Leiterin der Programmabteilung und zuständige Studienleiterin für die Veranstaltung, begrüßte die Expert:innen auf dem Podium und das Publikum.

Die vollständige Diskussion können Sie im YouTube-Videokanal der Katholischen Akademie in Bayern sehen. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video.

Praktischer Glaube an Gott

Pascals Wette und Kants moralischer Gottesbeweis

Ende Februar dieses Jahres wollte der ausgewiesene Kant-Kenner Lawrence Pasternack zum Philosophischen Meisterkurs, den die Katholische Akademie und die Hochschule für Philosophie jedes Jahr gemeinsam veranstalten, nach München kommen. Vier Wochen zuvor erreichte uns die erschütternde Nachricht, dass Professor Pasternack (*1967) am 30. Januar verstorben ist. Noch am Tag vor seinem Tod war er zuversicht-

lich, reisen zu können, alles war vorbereitet. Hier drucken wir das Manuskript seines Abendvortrags ab, in dem er Pascals Wette und Kants moralischen Gottesbeweis in Verbindung bringt. Der Text war schon fertig, Professor Georg Sans SJ von der Hochschule für Philosophie München hat ihn übersetzt, Lawrence Pasternack hat ihn noch gegengelesen. Nun ist er zu seinem Vermächtnis geworden.

Argumente für den Theismus

Zu den runden Geburtstagen der beiden Protagonisten: Pascal (*1623) und Kant (*1724) von Lawrence Pasternack (†)

Die meisten der herkömmlichen Argumente für den Theismus versuchen zu beweisen, dass Gott existiert. Daneben gibt es eine Reihe anderer Argumente, die uns darüber nachdenken lassen, welche Vorzüge es hätte, aus irgendeinem praktischen Interesse Theisten zu werden. Zu diesen Argumenten gehören vor allem die pascalsche Wette und Kants moralischer Gottesbeweis.

Man könnte annehmen, dass mit dem Hinweis auf das praktische Interesse die Gemeinsamkeiten zwischen Pascal und Kant auch schon enden. Denn während Pascals Wette auf der Grundlage unseres vernünftigen Eigeninteresses sowie der Mathematik des unendlichen erwartbaren Nutzens für den Theismus eintritt, lässt uns das kantische Argument angesichts eines moralischen Bedürfnisses zu Theisten werden. Doch gibt es, wie ich im

Folgenden darlegen möchte, eine viel tiefere philosophische Beziehung zwischen beiden. Obwohl beispielsweise Kants Argument für den Theismus letztlich auf unseren moralischen Interessen beruht, steht in seinem Mittelpunkt die Forderung, unserem Eigeninteresse Genüge zu tun, indem wir Glaubensüberzeugungen annehmen, wie wir sie gemäß der pascalschen Wette ebenfalls annehmen sollten: dass nämlich im Jenseits belohnt wird, wer „Gott wohlgefällig“ ist.

Das Ziel meiner Überlegungen ist daher, diese beiden berühmtesten praktischen Argumente für den Theismus miteinander ins Gespräch zu bringen, was dann zu einer Neuformulierung der pascalschen Wette im Lichte des kantischen moralischen Arguments führen wird. Wie ich zeigen möchte, bringt eine solche Neuformulierung eine Reihe von Vorteilen mit sich, und zwar ohne dass der ur-

sprüngliche Charakter der Wette als einer „Entscheidung unter Unwissenheit“ verletzt würde. Dazu gehört die Überwindung des Einwandes der vielen Götter ebenso wie der von Kant gegen die Wette erhobenen Einwände.

Ich beginne mit einem kurzen Überblick über die pascalsche Wette und ihre entscheidungstheoretische Matrix. Danach wende ich mich Kants

Während Pascals Wette auf der Grundlage unseres vernünftigen Eigeninteresses sowie der Mathematik des unendlichen erwartbaren Nutzens für den Theismus eintritt, lässt uns das kantische Argument angesichts eines moralischen Bedürfnisses zu Theisten werden.

moralischem Gottesbeweis und seiner philosophischen Beziehungen zur traditionellen Wette zu. Von dort aus werde ich eine moralische Version der Wette entwickeln und klären, wie sie mit dem Einwand der vielen Götter umgeht. Anschließend werde ich die evidentialistische Kritik an solchen Argumenten erörtern. Sie ist in dem sogenannten Cliffordschen Prinzip enthalten. Demnach ist es immer, überall und für jeden falsch, irgendetwas auf der Grundlage unzureichender Belege zu glauben. Ich möchte eine Reihe von Bedenken gegen diesen Grundsatz des Evidentialismus vorbringen, einschließlich der Frage, ob er seinem eigenen Standard gerecht wird oder ob Cliffords Prinzip sich selbst widerspricht.

Pascals Wette

Die üblichen entscheidungstheoretischen Formulierungen machen die traditionelle Wette zu einer „Entscheidung unter Unwissenheit“. Das bedeutet, dass wir die relevanten Wahrscheinlichkeiten nicht kennen oder nicht zu kennen brauchen, abgesehen von der Behauptung, dass sie größer als Null sind. Dementsprechend lässt sich die Entscheidungsmatrix der Wette wie im folgenden Kasten darstellen.

	Gott existiert	Gott existiert nicht
Jemand wählt Gott	+ ∞	P ₁
Jemand wählt nicht Gott	P ₃	P ₂

Die Wahl des Theismus ergibt entweder + ∞ (ein himmlisches Leben nach dem Tod von unendlichem Wert), wenn man richtigliegt, oder, wenn man falschliegt (P₁), den endlichen Wert, den unser sterbliches Leben für gewöhnlich hat. Die Wahl des Atheismus führt, falls sie verkehrt ist (P₃), zu ewigem Leiden, wenn jemand an die Hölle glaubt, oder zu einem endlichen Wert, wenn unsere Existenz mit dem eigenen Tod endet. Falls die atheis-tische Wahl zutrifft (P₂), führt sie zu dem Wert, den unsere diesseitige Existenz normalerweise besitzt.

Geht man davon aus, dass die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes > 0 ist, beträgt der erwartbare Nutzen der Entscheidung, Theist zu sein, + ∞, während der erwartbare Nutzen der Entscheidung, kein Theist zu sein, entweder - ∞ beträgt, wenn man an die Hölle glaubt, oder einen positiven endlichen Wert, wenn keine Fortexistenz nach dem Tod angenommen wird. Somit liefert die Wette ein Klugheitsargument für den Theismus: Wie unwahrscheinlich die Existenz Gottes auch sein mag, solange sie nicht unmöglich ist, verdient bei der geringsten Chance auf eine unendliche Belohnung nach ihr zu streben den Vorzug gegenüber der Entscheidung, nicht an Gott zu glauben.

Kant über die Pascalsche Wette

Kant erwähnt Pascal etwa ein Dutzend Mal namentlich. Bei mindestens einer Gelegenheit bringt er beiläufig seine Bedenken gegenüber Pascals apologetischer Strategie zum Ausdruck. Die aufschlussreichste Stelle findet sich jedoch in der *Metaphysik der Sitten*, wo Kant von den Pflichten gegenüber uns selbst schreibt. Die Stelle beginnt mit der Bemerkung: „Die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als moralisches Wesen betrachtet [...], ist das Widerspiel der Wahrhaftigkeit: die Lüge“ (AA 6:429). Als Beispiel für eine „innere“ Lüge führt er dann an, „den Glauben an einen zukünftigen Weltenrichter [...] zu bekennen, um auf allen Fall seine Gunst zu erheucheln“ (AA 6:430).

Natürlich kann man einwenden, dass Pascal nicht meint, um Gottes Gunst zu erlangen belüge der Wettende sich selbst hinsichtlich seiner Glaubensüberzeugungen. Nach der üblichen Auslegung bezweckt die Wette vielmehr, Freigeister zu bewegen, dass sie dem Theismus die Tür öffnen, zunächst durch die Einsicht, dass dies in ihrem Eigeninteresse liegen könnte, doch mit dem Ziel, sie letztlich auf den Weg zu einem aufrichtigen Glauben zu

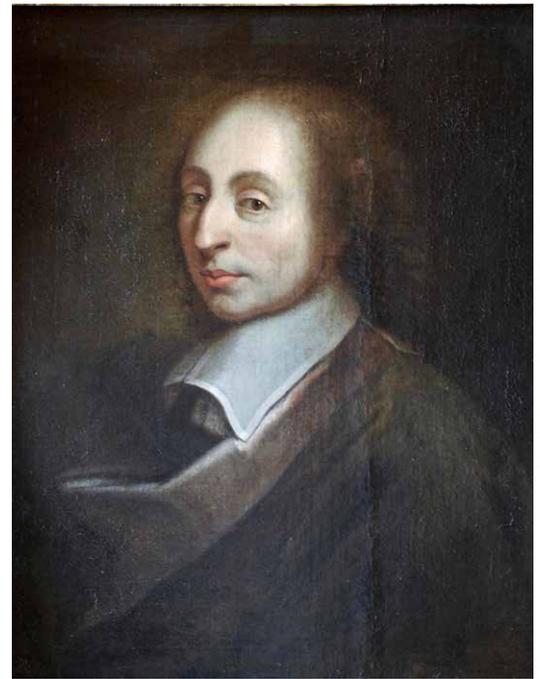


Bild: Künstler unbekannt (um 1690) / Wikimedia Commons, CC BY 3.0 Deed

Blaise Pascal, dessen 400. Geburtstag wir im letzten Jahr am 19. Juni gedachten, liefert mit seiner Wette ein Klugheitsargument für den Theismus.

bringen. Aber selbst nach dieser Klärung gibt es mindestens zwei weitere kantische Einwände, die gegen sich die Wette vorbringen lassen.

Der erste Einwand besagt, dass die Wette die religiöse Zustimmung als zu subjektiv, zu nahe am Wunschenken, darstellt. Der zweite Einwand lautet, dass durch die Wette unser Bemühen, „Gott wohlgefällig“ zu werden, in Fremdbestimmung verwandelt würde. Wie wir noch sehen werden, wurden diese Einwände ebenfalls gegen Kants moralisches Argument vorgebracht. Bevor ich mich mit den beiden Einwänden befasse, soll noch mehr über den moralischen Gottesbeweis gesagt werden.

Im Kanon der *Kritik der reinen Vernunft* stellt Kant dem, was er „Überzeugung“ nennt, das gegenüber, was er „Überredung“ nennt. Dabei beschreibt er die Überzeugung als eine gültige Form der Zustimmung, weil sie auf einem objektiven Grund beruht, und die Überredung als eine unerlaubte Form der Zustimmung, weil ihre Gründe nur subjektiv gültig sind (A 820 / B 848). Nach dem gerade Ausgeführten besteht der Fehler der traditionellen Wette also wesentlich in ihrer Berufung auf unser Eigeninteresse als einen bloß subjektiven Grund des Glaubens. Kann man nun dasselbe von Kants moralischem Argument sagen?

In einer wichtigen Fußnote zur *Kritik der praktischen Vernunft* antwortet Kant auf seinen jüngeren Zeitgenossen Thomas Wizenmann, der an Kants Berufung auf den Glauben kritisiert, sie unterscheide sich nicht von dem Bedürfnis eines Verliebten, zu glauben, dass seine Gefühle erwidert werden. In seiner Erwiderung weist Kant die Analogie des Verliebten zurück und erklärt stattdessen, im Gegensatz zu dem eigennützigem und subjektiven Bedürfnis, etwas für wahr zu halten, sei der rationale Glaube „ein Vernunftbedürfnis, aus einem objektiven Bestimmungsgrund des Willens, nämlich dem moralischen Gesetz, entspringend“ (AA 5:143). Das heißt, während Kant den Glauben genauso als eine Angelegenheit der Wahl betrachtet, ist der Grund der Wahl ein ganz anderer. Anstelle von Wunschen oder irgendeinem anderen subjektiven persönlichen Bedürfnis ist der Glaube rational gerechtfertigt. Die Rechtfertigung erfolgt mehr aus praktischer als aus theoretischer Vernunft, so dass den Theismus abzulehnen von einer Person moralisch verkehrt wäre. Wie ich in den beiden nächsten Abschnitten ausführlicher darlegen möchte, (a) liefert Kants moralisches Argument für den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit der Seele das Argument für diesen objektiven Bestimmungsgrund und (b) lässt sich die Wette vielleicht so reinszenieren, dass sie Kants Forderung entspricht, dass auch der Glaube einen objektiven Bestimmungsgrund braucht.

Kants moralisches Argument

Kant tritt für die moralische Bedeutung des Glaubens in allen drei *Kritiken* und in zahlreichen kürzeren Werken während der gesamten kritischen Periode (seit 1781) ein. Dahinter steht Kants Behauptung, dass es bestimmte Grenzen des Wissens geben muss, um „zum Glauben Platz zu bekommen“ (B XXX). Solche Grenzen werden oft als die „Restriktionsthese“ des transzendentalen Idealismus bezeichnet: Wir besitzen weder Wissen noch theoretische Erkenntnis von Gegenständen, die jenseits der Grenzen möglicher Erfahrung liegen. Während Kant sonst daran festhält, dass wir keinen Behauptungen zustimmen

sollten, die nicht durch „objektive Bestimmungsgründe“ gerechtfertigt wurden, die anderen rationalen Akteuren überzeugend mitgeteilt werden können (A 820 / B 848), wird diese Regel ausgesetzt (oder man könnte sagen, umgedeutet), wenn es um Behauptungen über das Übersinnliche geht.

In Bezug auf den durch die Restriktionsthese freigewordenen „Platz“ zum Glauben argumentiert Kant, es gebe gültige nicht-epistemische Gründe, an Gott zu glauben. Welcher dieser Gründe hervorgehoben wird, ist von Text zu Text unterschiedlich, aber allen gemeinsam ist die weitere These, dass sich endlichen rationalen Akteuren verschiedene „Hindernisse“ der Befolgung der Moral entgegenstellen. Dazu gehören: Eigeninteresse, Neigung, Verzweiflung aufgrund unserer Begegnungen mit den Übeln der Welt und unser Interesse an der Wirksamkeit unserer moralischen Bemühungen. Damit kann die allgemeine Form des moralischen Arguments wie folgt dargestellt werden:

(1) Wir sollten die Gesetze der Moral befolgen.

(2) Dennoch stellen sich unserer moralischen Entschlossenheit verschiedene Hindernisse entgegen.

(3) Diese Hindernisse lassen sich leichter überwinden, wenn jemand glaubt, dass jeder Mensch durch Gott und in einem Leben nach dem Tod das seinem moralischen Wert angemessene Glück erhält.

(4) Während es in den meisten Fällen falsch ist, Überzeugungen anzunehmen, für die es keine hinreichenden epistemischen Gründe gibt, gilt dieser Grundsatz nicht für Behauptungen über Gegenstände, die außerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegen.

Anstelle von Wunschen oder irgendeinem anderen subjektiven persönlichen Bedürfnis ist der Glaube rational gerechtfertigt. Die Rechtfertigung erfolgt mehr aus praktischer als aus theoretischer Vernunft.

(5) Also haben wir triftige moralische Gründe, den Glauben an Gott und ein Leben nach dem Tod anzunehmen.

Jetzt könnte man einwenden, dass Kant durch die Bindung unserer moralischen Folgsamkeit an die Idee einer Belohnung nach dem Tod von der Art sittlicher Reinheit abweicht, die er in der *Grundlegung* herausstellt, wo-



Bild: Johann Gottlieb Becker (1768) / Wikimedia Commons, Public Domain

Für Immanuel Kant ist das moralische Gesetz nicht bloß der subjektive, sondern der objektive Grund des religiösen Glaubens. Am 22. April begehen wir den 300. Geburtstag den Philosophen.

nach wir aus Pflicht und nicht gemäß fremdbestimmten Interessen handeln sollen. Dieser Einwand erinnert insofern an einen Aspekt von Kants eigener Kritik an der Wette, als beiden zufolge die praktische Zustimmung zum Theismus (ganz oder teilweise) von dem eigennützigem Verlangen angetrieben wird, „auf allen Fall seine Gunst zu erheucheln“ (AA 6:430).

Freilich besteht diesbezüglich ein ausschlaggebender Unterschied zwischen der traditionellen Wette und dem moralischen Argument. Wie schon erwähnt, würde die Wette, wie sie gemeinhin verstanden wird, dazu führen, dass wir uns aus Eigeninteresse dem Theismus zuwenden. Das ist sicherlich eine Ebene oder Stufe, die sich in dem moralischen Argument finden lässt, aber es ist nicht das Ende der Geschichte. Vielmehr hält Kant die menschliche Natur für

so beschaffen, dass unser eigennütziges Bedürfnis nach Glück nicht ausgelöscht werden kann. Während die *Grundlegung* ein eher idealisiertes Bild unseres Handelns zu zeichnen scheint, ist Kants umfassendere Sichtweise, dass wir einen Weg des Umgangs mit dem widerstreitenden Einfluss des Eigeninteresses finden müssen.

Im Gegensatz zur traditionellen Wette wird der kantische moralische Gottesbeweis allerdings nicht von diesem Interesse angetrieben, sondern durch die vielschichtigere Annahme, dass wir zu moralischen Zwecken eine Weltanschauung übernehmen sollten, der gemäß unser Eigeninteresse uns nicht länger von der Moral abhält. Es geht nicht darum, dass sich unser moralisches Interesse erschöpft und das Eigeninteresse an seine Stelle tritt, um die zum Handeln erforderliche Energie bereitzustellen (wodurch unser Wille unrein oder fremdbestimmt würde). Sondern wir sind durch die Übernahme einer religiösen Weltsicht besser imstande, unsere moralischen Hindernisse zu durchbrechen, da die Religion uns einen sehr konkreten Weg weist, den unablässigen Druck auf unser Wollen zum Verschwinden zu bringen.

Die Moralisierung der Wette

Die Kernaussage der traditionellen Wette besagt, dass wir aus unserem rationalen Eigeninteresse heraus Theisten werden sollten. Im Gegensatz dazu sollen wir gemäß Kants moralischem Argument um unserer moralischen Entschlossenheit willen Theisten werden. Und doch gibt es eine wichtige Ebene, auf der sich die beiden Argumente überschneiden. Denn obwohl Kant die Wette als eigenständiges Argument für den Theismus ablehnt, enthält sein moralisches Argument dieselbe Überlegung wie die Wette: dass es nämlich in unserem rationalen Eigeninteresse liegt, das Glück in diesem Leben aufzugeben um eines größeren Glücks im nächsten Leben willen. Um es klar zu sagen, das ist nicht das ganze moralische Argument, sondern nur ein Schritt darin, denn es rechtfertigt den Theismus nicht damit, dass er in unserem Eigeninteresse liege, sondern aus moralischen Gründen, weil er uns eine Möglichkeit gibt, den Einfluss des Eigeninteresses auf unsere moralische Entschlossenheit zu mindern.

Natürlich drückt Kant den Hinweis auf das Eigeninteresse nicht gleichermaßen in der Logik des unendlichen Nutzens aus, aber dies ist, so können wir sagen, die Maximierung dessen, wie der Theismus eine Stütze im Eigeninteresse findet; und das Eigeninteresse war der von Pascal im Blick auf sein Zielpublikum, die Freidenker seiner Zeit, eingesetzte Hebel. Aber nun stellen Sie sich vor, das Argument für ein anderes Publikum umzuwidmen: eine Gemeinschaft von Nicht-Theisten, die sich der Moralität verpflichtet fühlen und nach einem Weg suchen, die hinderlichen Auswirkungen ihres Eigeninteresses zu beherrschen. Wie könnte ein Argument für den Theismus im Stil der Wette aussehen, das sich an die letztgenannte Gruppe richtet?

Stellen wir zu diesem Zweck die traditionelle Wette ihrer moralisierten Version gegenüber. Dabei bedeutet ‚wählt₁‘ so viel wie ‚wählt aufgrund von Eigeninteresse‘, ‚wählt₂‘ so viel wie ‚wählt aufgrund der Moral‘ und ‚TH‘ die theologische Hypothese, dass man eine ewige Belohnung im Jenseits erhalten wird, wenn man „Gott wohlgefällig“ lebt.

	TH ist wahr	TH ist falsch
Jemand wählt ₁ TH	+ ∞	P ₁
Jemand wählt nicht Gott	P ₃	P ₂
Jemand wählt ₂ TH	+ ∞	P ₁
Jemand wählt nicht Gott	P ₃	P ₂

Ich beginne mit ein paar kurzen Bemerkungen zur Mathematik der obigen Matrix. Erstens ist bemerkenswert, dass wir sowohl bei der traditionellen (‚wählt₁‘) als auch bei der moralischen (‚wählt₂‘) Version denselben erwartbaren Nutzen haben können. Zweitens hängt Kants moralisches Argument zwar nicht unbedingt von der Mathematik des unendlichen Nutzens ab, aber er verbindet unser jenseitiges Glück mit dem seligen Zustand, den er als „vollständiges Wohl“ beschreibt (5:123). Letztlich soll die obige Entscheidungstabelle jedoch veranschaulichen, was mit einer moralisierten Version der Wette beabsichtigt ist: dieselbe Entscheidungstabelle, insgesamt dieselbe Struktur, lediglich eine Verschiebung von einem Prinzip der Wahl zu einem anderen.

Daher mag man fragen, ob die moralisierte Version der Wette von ihrem herkömmlichen Gegenstück noch auf irgendeine andere Weise abweicht als durch die Verschiebung von wählt₁ zu wählt₂? Aus Platzgründen werde ich dieses Thema nicht vertiefen, sondern begnüge mich mit der Bemerkung, dass viel davon abhängt, was man sonst für einen Baustein der traditionellen Wette hält. Aber das ist ein strittiges Gebiet. Denn sowohl nach der Darstellung Pascals als auch nach der allgemeinen Auffassung in der Literatur scheint die traditionelle Wette unbestimmt zu lassen, was genau erfordert wird, um „Gott wohlgefällig“ zu werden. Ist es nur der Akt der Festlegung auf den Theismus? Ist es eine bestimmte (kontingente?) innere Wandlung im Wettenden, die sich aus diesem Akt ergibt? Gibt es irgendwelche Praktiken oder Rituale, die zur Erlösung notwendig sind, wie die Taufe oder die Befolgung der Scharia?



Foto: privat

Prof. Dr. Lawrence Pasternack war seit 1998 an der Oklahoma State University in Stillwater (USA) als Professor für Philosophie tätig. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehörte vor allem die Religionsphilosophie von Immanuel Kant. Durch seine intensiven Forschungen zu Kants Schriften und seine zahlreichen Publikationen von Fachartikeln hat Pasternack sich als Kant-Experte in der Fachwelt der Philosophie einen Namen gemacht. ■

Das führt uns zu den wichtigsten drei Bestreitungen der Gültigkeit der Wette: der sogenannte Einwand der gemischten Strategien, der Einwand der vielen Praktiken und der Einwand der vielen Götter. Das heißt, solange man die Wette streng als eine Entscheidung unter Unwissenheit betrachtet, scheinen uns die nötigen Mittel zu fehlen, um festzulegen, welche der Vielzahl verschiedener möglicher Optionen der Wettende wählen sollte. Ich werde die ersten beiden Einwände beiseitelassen und mich auf den Einwand der vielen Götter konzentrieren, da die Lösung, die ich dafür anbieten werde, meiner Meinung nach auch auf die ersten beiden Einwände angewendet werden kann. Wie ich zeigen möchte, bietet die moralisierte Version der Wette eine Lösung für die üblichen aporetischen Konsequenzen des Einwands der vielen Götter.

Der Einwand der vielen Götter

Betrachten wir zunächst die Standardformulierung des Einwands, der zufolge das Verhalten, das nach einer TH erforderlich ist, um „Gott wohlgefällig“ zu werden, von der Gottheit einer anderen TH verurteilt wird.

Nehmen wir etwa an, TH₁ sei die überlieferte theologische Hypothese und TH₂ sei die „erfundene“ theologische Hypothese einer Gottheit, die verlangt, dass wir immer lila Pantoffel tragen, während wir uns im Haus befinden. Natürlich könnte sich eine Entscheidungsmatrix, die den Einwand der vielen Götter berücksichtigt, theoretisch bis ins Unendliche erstrecken, wenn man alle theologischen Hypothesen berücksichtigt, die jemand „erfinden“ könnte. Aber der Einfachheit halber beschränke ich mich bei der Darstellung auf drei (sich gegenseitig ausschließende) Optionen, dargestellt in untenstehendem Kasten.

	TH ₁ ist wahr	TH ₂ ist wahr	TH ₁ und TH ₂ sind falsch
Jemand wählt TH ₁	+ ∞	P ₁	P ₂
Jemand wählt TH ₂	P ₃	+ ∞	P ₄
Jemand wählt keine TH	P ₅	P ₆	P ₇



Foto: H.-P.Haack / Wikimedia Commons, CC BY-SA 3.0

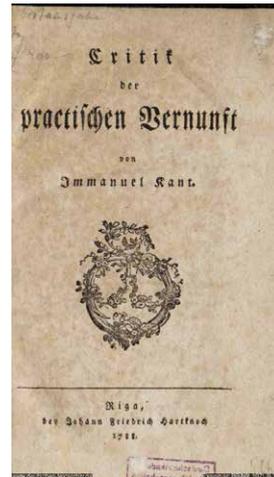


Foto: Wikimedia Commons, Public domain

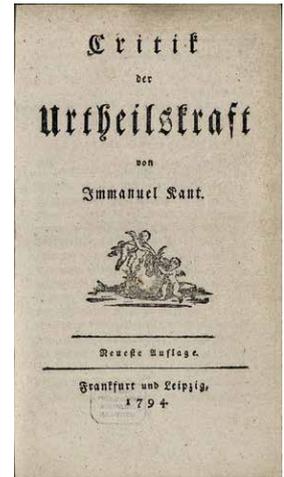


Foto: Wikimedia Commons, Public domain

Die *Kritik der reinen Vernunft* (1781) von Immanuel Kant gilt als eines der einflussreichsten Werke der Philosophiegeschichte und ist die erste von Kants drei Kritiken; die *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) und die *Kritik der Urteilskraft* (1790) folgten.

Wenn die Wahrscheinlichkeiten von TH₁ und TH₂ jeweils > 0 sind und P₁ bis P₇ gleich dem einen oder anderen endlichen Wert sind, dann ist gemäß dem Einwand der vielen Götter der erwartbare Nutzen der beiden oberen Zeilen gleich. Wenn wir, um die Rechnung zu vereinfachen, ferner von der Nichtexistenz und nicht von der Hölle ausgehen, falls jemand falsch liegt, ergeben die beiden oberen Zeilen jeweils + ∞ und die dritte Zeile ergibt einen endlichen Wert. Somit wird der Theismus gegenüber dem Atheismus bestätigt. Es scheint freilich keine entscheidungstheoretische Lösung zu geben, welche Gottheit, Religion oder Menge von Ritualen jemand wählen soll, so dass dem Wettenden die Mittel fehlen, um festzustellen, welche theologische Hypothese seinem Interesse am meisten entspricht. Beschränkt man sich bloß auf den Inhalt der Wette, sieht es so aus, als stecke der Wettende in der Klemme, weil er nicht zwischen einer überlieferten theologischen Hypothese und einer seltsamen „erfundenen“ Hypothese über das Tragen von lila Pantoffeln wählen kann.

Ogleich verschiedene Strategien zur Verteidigung der Wette gegen diesen Einwand vorgebracht wurden, erwies sich keine als zufriedenstellend. Sie verletzen entweder den Grundsatz, dass die Wette eine Entscheidung unter Unwissenheit sein soll, sie beschränken die Wette auf

ein bestimmtes Publikum, das konkurrierende theologische Hypothesen nicht in Betracht zieht (was dem Ziel der Wette zuwiderläuft, den Ungläubigen zu überzeugen), oder sie können einige Hypothesen aus formalen entscheidungstheoretischen Gründen blockieren, aber nicht alle. Die moralische Wette kann es besser.

Es scheint keine entscheidungstheoretische Lösung zu geben, welche Gottheit, Religion oder Menge von Ritualen jemand wählen soll, so dass dem Wettenden die Mittel fehlen, um festzustellen, welche theologische Hypothese seinem Interesse am meisten entspricht.

Was wäre demnach, wenn wir jede TH nicht in Bezug auf ihren Nutzen für das Eigeninteresse beurteilen, sondern danach, ob sich eine TH mit dem moralischen Interesse verträgt oder nicht? Das heißt, was wäre, wenn das Prinzip der Wahl wählt₂ statt wählt₁ wäre? Gibt es mit dieser Verschiebung, das heißt mit einer moralisierten Version der Wette, eine Möglichkeit, den Einwand der vielen Götter zu widerlegen?

Bedenken wir zunächst, dass die Wahl des Theismus statt des Atheismus mit der Begründung, dass diese

Entscheidung erforderlich ist, um verschiedene moralische Hindernisse zu überwinden, nicht mit solchen Gottheiten wie dem Gott der lila Pantoffeln vereinbar wäre. Da es bei der moralischen Wette darum geht, Eigeninteresse an Moralität auszurichten, würde eine TH gewählt, deren Gottheit Belohnun-

jede TH ablehnen, die nicht zu dem moralischen Interesse passt.

Wie sieht es, statt der „erfundenen“ Hypothesen aus der jüngeren Literatur über die pascalsche Wette, mit dem Feld der verschiedenen religiösen Traditionen, mit Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus und so weiter aus? Welche Religion sollen wir wählen? Nach Ansicht vieler Christen ist unsere „Sündenschuld“ unendlich und kann daher nur durch die zur Teilhabe an der durch die Kreuzigung Jesu bewirkten Wiedergutmachung getilgt werden. Dazu mögen die Taufe, die Aufnahme Christi „in das eigene Herz“ oder andere Handlungen gehören, die jenseits des Bereichs der Moral liegen. Ähnlich glauben einige Muslime, dass die fromme Befolgung gewisser Rituale notwendig ist, und Buddhisten dürften sich die Erleuchtung in einer Art vorstellen, die sich von der Moralität unterscheidet. Es hat also den Anschein, als blieben einige Aspekte des Einwands der vielen Götter bestehen. Beispielsweise könnte ein moralischer Atheist oder ein Muslim womöglich nicht in den christlichen Himmel gelangen.

Aber es gibt eine kantische Entgegnung. Eines der zentralen Motive von Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* besagt, dass alle „wahren“ Religionen, anders als „bloße Kulte“, mit dem einzigen „reinen Vernunftsystem der Religion“ (AA 6:12) übereinstimmen. Sie sind „Vehikel“ für moralische Wahrheiten und vermitteln diese Wahrheiten „wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas

Sinnlich-Haltbares [...] zu verlangen“ (AA 6:109). Obwohl Religionen auch verschiedene Gebote der Frömmigkeit enthalten, sind solche Merkmale einer Religion allesamt „an sich zufällig“ und „willkürliche Vorschriften“ (AA 6:105f.). Sie können zur Bildung einer Religionsgemeinschaft beitragen, aber keine Frömmigkeitsregel (z. B. Speisevorschriften) und kein Ritual (z. B. die Taufe) sind notwendig, um „Gott wohlgefällig“ zu werden. Kant betont diesen Punkt nachdrücklich im Vierten Stück der *Religionsschrift*, wenn er den Wert und die Funktion kirchlicher Praktiken kritisiert: „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.“ (AA 6,170f.).

Demzufolge mag der moralisch Wettende eine Religion aufgrund der Anziehungskraft ihrer besonderen Bekenntnisse und Praktiken wählen, aber worauf es bei einer Religion ankommt, ist Ihre Hilfestellung bei den eigenen moralischen Bemühungen. Deshalb gibt es hier keine Aporie, da sich die Wahl letztlich um die Annahme einer religiösen Perspektive dreht, die einem moralisch weiterhilft, und nicht um die gegenseitige Ausschließlichkeit traditioneller Lehren oder Praktiken, die den Einwand der vielen Götter befeuern.

Der formale Grund, warum die traditionelle Wette für den Einwand der vielen Götter anfällig ist (ebenso wie für die Einwände der gemischten Strategien und der vielen Praktiken), liegt darin, dass kein innerer Zusammenhang besteht zwischen dem Ziel des Wettenden (dem Eigeninteresse) und dem für das Erlangen der Belohnung geforderten Verhalten. Die moralisierte Wette hingegen bietet einen solchen Zusammenhang. Denn wenn der Grund für die Wahl darin besteht, die Moralität zu befördern, muss das für die Belohnung erforderliche Verhalten dies widerspiegeln. Hätte Pascal die Wette für rechtschaffene Atheisten und nicht für Freidenker entworfen, können wir uns ausmalen, dass er stattdessen die moralisierte Wette vorgeschlagen hätte.

Aber was ist mit anderen Einwänden? Bereits erörtert habe ich, neben dem Einwand der vielen Götter, Kants



Als vertiefende Lektüre zu Leben, Werk und Wirkungsgeschichte Blaise Pascals empfehlen wir Ihnen das Referat von Prof. Dr. Gisela Schlüter *Mathematisches Genie und streitbarer Theologe*,

das wir in **zur debatte 4/2023** auf den Seiten 30–36 dokumentiert haben. ■

gen aufgrund sittlicher Verdienste und nicht aufgrund irgendeines beliebigen Akts der Frömmigkeit verteilt. Zwar könnte das Eigeninteresse theoretisch durch jedwede theologische Hypothese befriedigt werden, aber da die moralisierte Wette darauf abzielt, das Eigeninteresse dergestalt zu befriedigen, dass es ein Hindernis für die moralische Entschlossenheit überwindet, müssen die dafür in Betracht kommenden theologischen Hypothesen auf diejenigen eingegrenzt werden, die unser Eigeninteresse auf eine Weise einbeziehen, die uns zur Moral führt.

Dies wäre bei dem Theismus der lila Pantoffeln allerdings nicht der Fall. Denn auch wenn ein solcher Wettender um der künftigen unendlichen Belohnung willen auf diesseitiges Glück verzichten mag, hat er doch keinen Grund, sein Verhalten an der Moralität auszurichten. Nicht-moralische „erfundene“ Hypothesen werden wahrscheinlich sogar dazu tendieren, den Vorrang des Eigeninteresses gegenüber der Moral zu verstetigen, und sind daher keine geeigneten Kandidaten für eine Wahl vom Typ 2. Anders ausgedrückt: Genau wie bei der Wahl vom Typ 1 jede TH, die nicht für das Eigeninteresse optimiert ist, von der traditionellen Wette aufgrund ihres Entscheidungsprinzips abgelehnt würde, würde bei der Wahl vom Typ 2 der moralisch Wettende entsprechend

Eines der zentralen Motive von Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* besagt, dass alle „wahren“ Religionen, anders als „bloße Kulte“, mit dem einzigen „reinen Vernunftsystem der Religion“ (AA 6:12) übereinstimmen.

eigene Kritik an der Wette als intellektuell unredlich sowie den häufig gegen das moralische Argument erhobenen Vorwurf, es beflecke die kantische Moralität mit einer Portion Fremdbestimmung. Im Folgenden will ich einen weiteren Einwand diskutieren, die vielleicht bekannteste Einrede gegen praktische Argumente für den Glauben im Allgemeinen, das Prinzip des englischen Mathematikers und Philosophen William Clifford.

Cliffords Prinzip

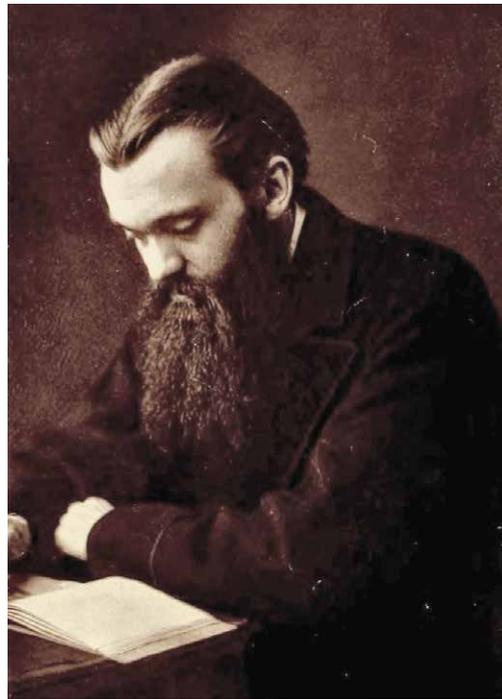
Ich wiederhole noch einmal das Cliffordsche Prinzip: „Es ist immer, überall und für jeden falsch, irgendetwas auf der Grundlage unzureichender Belege zu glauben.“ Über zwei Punkte möchte ich nachdenken. Der erste ist, ob Clifford ein zufriedenstellendes Argument für sein Prinzip vorgelegt hat, genauer ob sein Argument in sich schlüssig ist oder nicht; und zweitens, selbst wenn Cliffords Prinzip auf die Mehrzahl der Fälle anwendbar ist, lässt Cliffords eigene Begründung für es vielleicht mehr Ausnahmen zu, als er bemerkte.

Wie der Titel seines Aufsatzes andeutet, stellt Clifford sein Prinzip nicht als eine Tatsache oder einen Sachverhalt dar, sondern als eine normative Behauptung. Wenn es aber immer und überall falsch ist, etwas ohne hinreichende Belege zu glauben, sollte dies auch für normative Behauptungen gelten. Wie also argumentiert Clifford für sein Prinzip? Eigentlich ist sein Argument konsequentialistisch und stützt sich auf die erwartbaren Auswirkungen des Glaubens aus anderen Gründen als von Belegen. Als Beispiel nennt er ein Schiff, das sinkt – trotz des „Willens zum Glauben“ des Besitzers, es werde nicht sinken. Ein weiteres Beispiel bildet die ungerechte Verfolgung von Personen aufgrund unbegründeter Anschuldigungen. Clifford zieht daraus die allgemeine Folgerung, dass, wenn unsere Gesellschaft eine Gewohnheit entwickelte, „aus unangemessenen Gründen zu glauben“ (Clifford 1877: 173), die negativen Auswirkungen tendenziell zunehmen würden. Er fügt ferner hinzu,

dass, wenn wir „die Gewohnheit verlernen, Dinge zu prüfen und zu untersuchen“, die Gesellschaft dazu verdammt würde, „in die Wildheit zurückzufallen“ (Clifford 1877: 174).

Meines Erachtens ist leicht zu sehen, wie Cliffords Sorgen bestätigt werden, wenn wir Zeiten in der Geschichte betrachten, zu denen eine Bevölkerung gewisse bestimmte Dogmen gelten lässt, die mehr der Ideologie als empirischen Studien entspringen und die sich durch Gruppendenken oder andere psychologische Mechanismen gegen die Normen des kritischen Denkens durchgesetzt haben.

Doch bleibt Cliffords „Ethik des Glaubens“ in sich schlüssig? Die Form des Arguments ist empirisch und kon-



Der britische Philosoph und Mathematiker William Kingdon Clifford (1845–1879), hier auf einer Fotografie um 1879, formuliert das Prinzip: „Es ist immer, überall und für jeden falsch, irgendetwas auf der Grundlage unzureichender Belege zu glauben.“

sequentialistisch. Clifford erwähnt verschiedene (reale und hypothetische) Beispiele für nicht belegte Überzeugungen und betrachtet die Auswirkungen. Aber wie gut ist sein eigener Evidentialismus hier? Sein Vorgehen ist anekdotisch. Gestützt auf einige wenige Beispiele versucht er ein allgemeingültiges Argument gegen nicht belegte Überzeugungen zu liefern. Das verdient sicherlich als voreilige und sogar einseitige Verallgemeinerung

kritisiert zu werden. Was wäre hingegen, wenn es zuträfe, dass praktische Überzeugungen in einigen Bereichen des Lebens die Auswirkungen der eigenen Bemühungen verbessern? Und was wäre, wenn eine Regel aufgestellt würde, die praktische Überzeugungen auf einen Bereich eingrenzt, wo solche Überzeugungen den Ausgang eher zu verbessern als verschlechtern neigen?

Man denke an das klassische Beispiel von William James, dass man mit höherer Wahrscheinlichkeit erfolgreich über einen Abgrund springt, wenn man glaubt es zu schaffen. Entsprechend gibt es viele Studien, die zeigen, dass eine „positive Einstellung“ den Ausgang einer Heilbehandlung um rund 5 bis 10 Prozent verbessert.

Wenn wir Versuchspersonen mit ähnlichen Diagnosen vergleichen (und Störfaktoren ausschalten), hat sich gezeigt, dass Optimismus die Rate des Behandlungserfolgs verbessert. Warum sollte man folglich die Bereiche, in denen praktischer Glaube zulässig ist, nicht darauf beschränken, wo solche psychologischen Mechanismen wirksam sind? Tatsächlich können wir durch Cliffords eigene evidentialistische und konsequentialistische Überlegung den Einsatz des praktischen Glaubens in solchen Fällen stützen.

Nun zum Kern unserer Diskussion über Pascal und Kant: Was ist mit Gegenständen, die außerhalb des Bereichs möglicher Erfahrung liegen? Clifford könnte geltend machen, dass die einzig richtige Position die des Agnostizismus ist. Insofern er die Begründung seines Prinzips auf den erwartbaren Nutzen stützt, braucht es freilich nicht viel zu dem Schluss, dass die Entscheidungsmatrix der traditionellen Wette uns sagt, der Theismus sei die bessere Wahl. Schließlich geht es darum, dass seine TH einen unendlichen Erwartungsnutzen mitbringt. Sowohl die moralisierte Wette als auch Kants eigentliches moralisches Argument gehen davon aus, dass unsere sittliche Stärke durch den Theismus vermehrt wird. Gewiss ist dies ein Ergebnis, das Clifford würdigen sollte.

Eine Sorge Cliffords ist natürlich, dass die religiöse Zustimmung Bestandteil einer systematischeren

Foto: Künstler unbekannt (ca. 1879) / Wikimedia Commons, Public Domain

Schwächung unserer epistemischen Skrupel ist. Denn wenn uns gesagt wird, wir sollten etwas von der höchsten Wichtigkeit in blindem Glauben annehmen, kann dies ebenso gut ein Misstrauen gegenüber der Vernunft und die Gewöhnung an die Anerkennung des von religiösen (und politischen) Autoritäten Gesagten befördern. Aber gerade hier ist Kants Unterscheidung zwischen den möglichen Gegenständen des Wissens und des Meinens auf der einen und des Glaubens auf der anderen Seite so wichtig.

Wie oben erwähnt, verallgemeinert Clifford von einer Handvoll Beispielen zu einem universellen Prinzip. Diese Schlussfolgerung gehorcht selbst auch nicht Cliffords Prinzip und wirft somit die Frage auf, welche Ausnahmen es geben könnte. Was Kant vertritt, ist erstens, dass es nach der Festlegung einer Grenze des Wissens (zumindest der Möglichkeit nach) „Platz“ zum Glauben gibt; und, was sehr wichtig ist, er vertritt zweitens, dass es nicht so ist, als ob irgendetwas jenen Platz ein-

Wenn uns gesagt wird, wir sollten etwas von der höchsten Wichtigkeit in blindem Glauben annehmen, kann dies ebenso gut ein Misstrauen gegenüber der Vernunft und die Gewöhnung an die Anerkennung des von religiösen (und politischen) Autoritäten Gesagten befördern.

nahme. Es gibt sowohl „angemessene“ als auch „unangemessene“ Gründe für den Glauben, Überzeugungen, die auf „bloß subjektiven Gründen“ beruhen, und Überzeugungen, die auf dem „objektiven Grund“ des Moralgesetzes beruhen. Überzeugungen, die auf subjektiven Gründen beruhen, sind abzulehnen, weil auch Kant will, dass wir epistemische Tugenden ausbilden. Im Gegenteil, mittels des moralischen Arguments vertritt Kant, dass es in diesem Fall einen objektiven Grund für eine praktische Zustimmung gibt.

Demgemäß (a) liefert Kant ein Argument für den Wert des Theismus; auf

der Grundlage von Cliffords Interesse am erwartbaren Nutzen (b) könnte das Argument durchaus Cliffords eigene Anforderungen für „angemessene“ Gründe erfüllen; und am überzeugendsten, denke ich, (c) haben wir bei Kant statt der Beliebigkeit, vor der Clifford sich fürchtet (vornehmlich wegen eines ungenauen Verständnisses von James' „Wille zum Glauben“), die Eingrenzung des Glaubens auf allein jene Gegenstände, die mit unserem Interesse an der Überwindung moralischer Hindernisse im Einklang stehen.

Dieser Punkt ist für Kants Einstellung gegenüber der Religion im Ganzen entscheidend und das leitende Thema seiner *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Denn durch die Untersuchung, welche christlichen Lehren „Einigkeit“ oder „Verträglichkeit“ mit der moralischen Religion besitzen (AA 6:13), liefert Kant tatsächlich eine Landkarte dieser Lehren und klärt, welche von ihnen unserem moralischen Interesse zuträglich sind und welche nicht. Derart bewertet Kant die Lehren von der Erbsünde, dem Empfang der Gnade, der Inkarnation, der stellvertretenden Genugtuung, der Rolle kirchlicher Rituale, der Funktion des Gebets und so fort. Einige dieser Lehren erweisen sich als verträglich mit dem, was er als „wahre“ moralische Religion bezeichnet, während andere eher einer Religion „der Gunstbewerbung“ oder einem „bloßen Kult“ gleichen.

Auf diese Weise werden Cliffords praktische Bedenken und mit ihnen sein praktisches Argument gegen den Glauben ohne Belege blockiert. Nur diejenigen Gegenstände oder Behauptungen eignen sich für den „Platz“ zum Glauben, die (a) nicht in den Bereich der evidentialistischen Nachforschung fallen und (b) dem angemessensten aller Gründe entsprechen, nämlich unserem Interesse an der Überwindung der Hindernisse für die Einhaltung der Moralität und unserem Streben nach sittlicher Vervollkommnung.

Schluss

Ich habe drei Ziele verfolgt: erstens, die ausdrücklichen und die ange deuteten Bedenken Kants gegenüber Pascals Wette zu umreißen; zweitens, einige begriffliche Zusammenhänge zwischen der traditionellen Wette und

Es hat sich gezeigt, dass die moralisierte Version der Wette gegenüber ihrem herkömmlichen Gegenstück eine Reihe von Vorzügen besitzt: Zum Beispiel scheint es weniger „gewinnsüchtig“, wenn der religiösen Zustimmung statt des Eigeninteresses unsere moralische Besserung zugrunde liegt.

Kants moralischem Gottesbeweis zu erörtern; und drittens, eine meiner Meinung nach neuartige und interessante Schwester der traditionellen Wette vorzustellen, die sogar Pascal gefallen hätte. Nach dieser richtete sich die Apologetik der Wette nicht an die Freidenker, sondern an diejenigen, die Kant in der *Kritik der Urteilskraft* als „rechtschaffene“ Atheisten bezeichnet (AA 5:452). Ferner hat sich gezeigt, dass die moralisierte Version der Wette gegenüber ihrem herkömmlichen Gegenstück eine Reihe von Vorzügen besitzt: (a) es scheint weniger „gewinnsüchtig“, wenn der religiösen Zustimmung statt des Eigeninteresses unsere moralische Besserung zugrunde liegt; (b) die moralisierte Version kann auf Kants Bedenken gegenüber der traditionellen Wette eingehen; und (c) die moralisierte Wette bietet einen Weg des Umgangs mit dem Einwand der vielen Götter, ohne das Argument als „Entscheidung unter Unwissenheit“ zu gefährden.

Schließlich habe ich dargelegt, dass Cliffords eigenes Argument für den Evidentialismus in sich unschlüssig ist, da es aufgrund seiner konsequentialistischen Rahmung – entgegen Cliffords Absicht – Raum für praktischen Glauben lässt. Denn obwohl viele von uns beipflichten würden, dass der Evidentialismus intuitiv anziehend ist und zumindest in einigen Zusammenhängen die angemessene Norm darstellt, wäre es solange verkehrt, ihn als universelle Norm für den Glauben anzuerkennen, wie ein besseres Argument als das von Clifford angeführte fehlt. (Übersetzung: Georg Sans SJ) ■

Kernfusionsforschung

Es ist längst keine Science Fiction mehr

Energiegewinnung mit Hilfe der Kernfusion wird von vielen Experten als unabdingbare Ergänzung zu den erneuerbaren Energien gesehen. Denn eine dauerhafte emissionsfreie Stromproduktion bei steigendem Energieverbrauch ist mit Photovoltaik und Windkraftwerken allein nicht darstellbar. Einer der besten Kenner dieser aufwändigen, kostenintensiven

aber auch erfolgversprechenden Fusionsforschung, der Garching Plasmaphysiker Hartmut Zohm, war am 29. November 2023 zu Gast in der Reihe *Wissenschaft für jedermann* im Deutschen Museum. Lesen Sie im Nachgang das Einführungsreferat des Sozialethikers Markus Vogt und die Verweise auf unser Veranstaltungsvideo.

Das Sternenfeuer auf die Erde holen?

Die Kernfusion war Thema bei *Wissenschaft für Jedermann* von Markus Vogt

Die detaillierten und spannenden Ausführungen zur Technologie der Kernfusion standen im Mittelpunkt der Kooperationsveranstaltung mit dem Deutschen Museum. Das Referat von Hartmut Zohm findet sich im YouTube-Kanal der Katholischen Akademie (Link siehe unten). Eine kurze Einführung ins Thema und sozioethische Bewertungen sollen der Einordnung dienen.

Die Technologie

Die Entwicklung der Fusionstechnologie als Energiequelle stellt ein historisch einzigartiges Langfristprojekt dar: Nach Anfängen zur Mitte des 20. Jahrhunderts mit relativ kurzfristigen



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

Erfolgserwartungen wird die kommerzielle Verfügbarkeit inzwischen für 2050 erhofft. Einen erheblichen Teil des Weges haben wir demnach bereits hinter uns. Es ist ein prometheisches Projekt im Grenzbereich technischer Beherrschbarkeit, das das Sternenfeuer auf die Erde holen und so das Energieproblem umfassend lösen will.

Kernfusion ist das Gegenstück zur Kernspaltung: Statt ein schweres Nuklid wie Uran zu spalten, werden leichte Atomkerne verschmolzen, was noch mehr Energie freisetzen kann. Die Sonne ist dafür das leuchtende Beispiel: In ihrem Inneren tobt seit Milliarden Jahren ein riesiger Fusionsreaktor. Nach dem Vorbild der Sonne, dem Urfeuer, sollen Fusionskraftwerke Wasserstoffatomkerne zu Helium

verschmelzen. Dabei entsteht unermesslich viel Energie – ohne Treibhausgase und ohne langlebige radioaktive Abfälle. Kettenreaktionen wie bei der Kernspaltung sind naturgesetzlich ausgeschlossen. Die Nutzung der Energiedichte ist bestechend: Ein Gramm Wasserstoffisotope von Deuterium und Tritium liefert eine Energiemenge, für die sonst tonnenweise Kohle verbrannt werden müsste. Kernfusion könnte den Traum von einer sauberen, risikoarmen und nahezu unbegrenzten Energie Wirklichkeit werden lassen.

Der Stand der Dinge

Bei all dem ist Kernfusion keineswegs mehr im Stadium der bloßen Grundlagenforschung oder gar der *Science Fiction*:

- In Südfrankreich gibt es den riesigen Forschungsreaktor ITER als Kooperationsprojekt der EU, Japans, Russlands, Chinas u.a. Er hat zwar mit vielfältigen Schwierigkeiten und Rückschlägen zu kämpfen, ist seit 2007 im Bau und braucht bisher mehr Energie als er in Form von Strom liefert; zugleich ist er jedoch ein Laboratorium für vielfältigen Erkenntnisgewinn.
- In Boston, USA, ist es im Versuchsreaktor SPARC vor kurzem gelungen, ein wesentlich effizienteres Magnetfeld zu schaffen, mit dem die auf bis zu 100 Millionen Grad erhitzten Kerne auf vergleichsweise kleinem Raum in Schach gehalten werden können. Magnetfelder sind der entscheidende „Trick“ wie man die gigantische Hitze technisch bewältigt; jede materielle Hülle würde sofort verbrennen.
- Auch Deutschland beteiligt sich an der Fusionsforschung und hat beispielsweise in Greifswald mit Vorarbeit von Garching den vergleichsweise kompakten Fusionsreaktor *Stellarator* entwickelt.

Die Ressourcensituation ist im Wesentlichen unproblematisch, da die Fusionsbrennstoffe Deuterium und Tritium reichlich vorhanden sind bzw. leicht gewonnen werden können. Insgesamt ist die Kernfusion jedoch ein hochkomplexer Prozess, dessen Elemente zu einem funktionierenden Ganzen zu integrieren die Pioniere der Physik herausfordert. Einer der weltweit führenden Pioniere ist Hartmut Zohm. Er ist besonders engagiert für das DEMO-Projekt, ein Demonstrationskraftwerk als möglichem Nachfolger von ITER, das ausreichend Tritium für einen selbsterhaltenden Brennstoffkreislauf erzeugen soll. Für die Weiterentwicklung der Fusionstechnologie braucht man Physiker, die Freude am kreativen Tüfteln für das komplexe Zusammenspiel ganz

unterschiedlicher Prozesse haben. Man braucht vor allem Fortschritte in der Werkstoffentwicklung.

Zusätzlich braucht man mutige Investoren. Der Forschungsreaktor zur Kernfusion in Frankreich ist bisher ein finanzielles Desaster. Statt der ursprünglich veranschlagten Kosten von 5 Milliarden Euro ist inzwischen von 15 Milliarden die Rede. Doch insgesamt kommt durch die Zusammenarbeit

zwischen privater und öffentlicher Forschung neuer Schwung in die Entwicklung: Nicht wenige Milliardäre wie etwa Elon Musk wittern die Reichweite eines kommerziellen einsetzbaren Fusionskraftwerkes und sind bereit, große Summen zu investieren, um die Entwicklung zu beschleunigen. Ein Wettlauf um Priorität und Pioniergewinne hat begonnen.

Aus Sicht von Hartmut Zohm ist die Kernfusion langfristig die „einzige verlässliche Energie-

quelle zur Ergänzung der Erneuerbaren“, so in einem Artikel der Süddeutschen Zeitung vom 13. Juli 2022. Zwar wird die Kernfusion zu spät kommen, um das Ziel der Klimaneutralität bis 2045, dem sich Deutschland sowie die EU verschrieben haben, zu unterstützen. Aber es ist absehbar, dass wir auch dann auf eine substanzielle Ergänzung zu den erneuerbaren Energien angewiesen sein werden, um die Grundlastversorgung zu sichern. Kernfusion könnte weltweit insbesondere in China und Indien eine wichtige Alternative zu Kohle sein.

Kernfusion – was spricht eher dagegen

Dennoch stellen sich bei all dem eine ganze Reihe grundlegender ethischer Fragen:

1. Ist es legitim, viele Milliarden Steuergelder für ein Projekt zu investieren, von dem wir nicht wissen, ob es

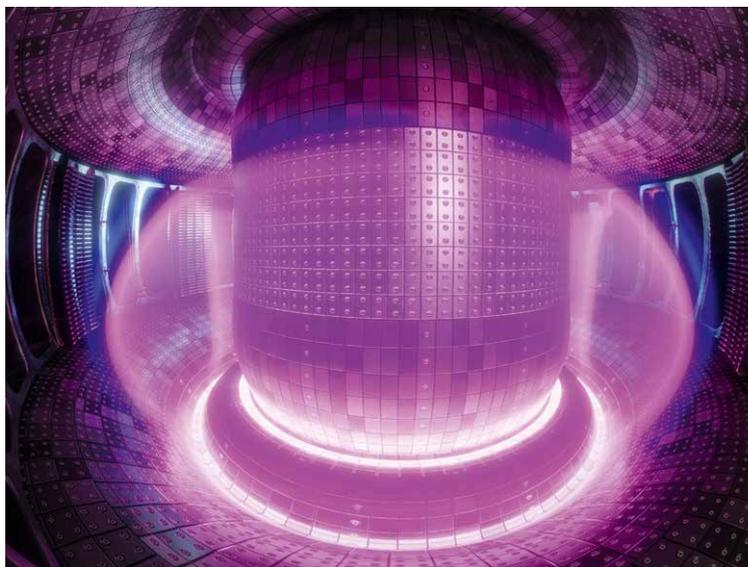


Foto: gureksk7 / Shutterstock.com

Der Menschheitstraum, das Fusionskraftwerk der Sonne zum Vorbild zu nehmen und es auf der Erde anzuwenden, ist keine *Science Fiction* mehr.

Kernfusion ist das Gegenstück zur Kernspaltung: Statt ein schweres Nuklid wie Uran zu spalten, werden leichte Atomkerne verschmolzen, was noch mehr Energie freisetzen kann. Die Sonne ist dafür das leuchtende Beispiel: In ihrem Inneren tobt seit Milliarden Jahren ein riesiger Fusionsreaktor.

gelingt? Aufgrund der hohen Investitionskosten von schätzungsweise fünf bis sechs Mrd. Dollar pro Kraftwerk sind diese sehr kapitalintensiv und nach heutigen Abschätzungen bis auf weiteres in liberalisierten Märkten nicht konkurrenzfähig.

2. Wäre die mit der kommerziellen Einführung von Fusionsreaktoren verbundene Zentralisierung der Energieversorgung sozial und ökologisch nachhaltig?

3. Ob Fusionsreaktoren wirklich inhärent sicher sein werden, ist bisher weder bewiesen noch widerlegt. Tritium ist extrem mobil und im Fall einer Freisetzung schwer beherrschbar.

4. Das Problem der radioaktiven Abfälle ist zwar sowohl vom Umfang her als auch bezüglich des Zeitfaktors (maximal 100 Jahre) deutlich geringer als bei der Kernspaltung, aber es existiert auch bei der Kernfusion.

5. Wie lassen sich die Risiken von technischen Unfällen und Sabotage, durch die das radioaktive und chemotoxische Inventar der Kraftwerke freigesetzt werden, bewerten? Um das genauer beurteilen zu können, müsste man mehr über das Design der künftigen Kraftwerke wissen, das aber noch nicht feststeht.

6. Die militärische Nutzung der Kernfusion als Wasserstoffbombe stellt ein hohes Risiko dar. Tritium ist von besonderer Bedeutung für die Weiterentwicklung der Kernwaffenarsenale, weil es in verschiedenen fortgeschrittenen Kernwaffendesigns eingesetzt wird. Es stellt ein wesentliches Proliferationsrisiko beim Betrieb von Fusionsreaktoren dar.



Foto: IPP/Silke Winkler

Prof. Dr. Hartmut Zohm ist Direktor am Max-Planck-Institut für Plasmaphysik in Garching bei München. Er ist einer der führenden deutschen Forscher auf dem Gebiet der Kernfusion und hielt am 29. November 2023 im Rahmen der Reihe *Wissenschaft für jedermann* im Deutschen Museum einen anschaulichen Vortrag zum neuesten Stand in seinem Fachgebiet. (s. Link zum Video unten).

7. Offen ist die Frage der Akzeptanz in der Bevölkerung: Wird die Kernfusion nach dem Aus für die auf Kernspaltung beruhenden Atomkraftwerke als „Hintertüre“ für die Rückkehr der Nuklearenergie wahrgenommen? Es braucht einen breiten, ergebnisoffenen Dialog in der Öffentlichkeit.

Kernfusion – was spricht dafür

Den Bedenken, die sorgfältig abgewogen werden müssen, stehen Gründe entgegen, die für eine Investition in die Erforschung und Entwicklung der Kernfusion sprechen.

1. Der globale Energiehunger steigt absehbar weiter und könnten sich bis zur Mitte des Jahrhunderts verdoppeln;

es ist absehbar, dass er nur unter großen Schwierigkeiten sowie ökosozialen und ökonomischen Ambivalenzen mit erneuerbaren Energien befriedigt werden kann.

2. Das Ziel der Befreiung von fossilen Abhängigkeiten hat aufgrund des Klimawandels eine solche hohe ethische Dringlichkeit, dass wir möglicherweise, statt zu zögern, den Forschungs- und Entwicklungsprozess beschleunigen sollten. Vielleicht brauchen wir ein *Manhattanprojekt* für die Kernfusion? War es ethisch fahrlässig, dass wir nicht viel früher und intensiver in die Erforschung der Kernfusion investiert haben?

3. Das darf dann freilich nicht auf Kosten der Förderung erneuerbarer Energiequellen gehen, könnte und sollte aber *komplementär* dazu geschehen. Kernfusion wäre für die gleichmäßige Grundlast in urbanen Zentren geeignet, jedoch kaum für ländliche Regionen und für Länder des Globalen Südens. Die Vorstellung, dass Kernfusion und erneuerbare Energien sich wechselseitig ausschließende Alternativen seien, ist ein Irrtum.

4. Das Risiko der Erbrütung waffenfähiger spaltbarer Materialien ist insgesamt bei einem reinen Fusionsreaktor eher niedriger als bei einem Spaltreaktor. Die internationale Zusammenarbeit bei ITER ist auch ein Friedensprojekt, das fortgesetzt werden sollte.

5. Wir sollten das immense quantitative Potenzial der Kernfusion nicht links liegen lassen. Es bedeutet einen Qualitätssprung in der Energiegewinnung, der im Vergleich zur chemischen Energiegewinnung durch Verbrennung dem Sprung vom Fliegen zum Fliegen ähnlich ist. Auch dieser ist nicht kurzfristig gelungen, hat aber die Menschheitsentwicklung ganz wesentlich vorangebracht und ist heute nicht mehr wegzudenken.

Abwägung

Wägt man die Pro- und Kontra-Argumente sorgfältig ab, ergibt sich aus meiner Sicht keine Pattsituation, sondern vielmehr die ethische Aufgabe, aus den kritischen Einwänden zu lernen für eine möglichst risikoarme, auch ökonomisch darstellbare und komplementär zur Förderung erneuerbarer Energien gestaltete Entwicklung der Kernfusion. Der Menschheitstraum, das Fusionskraftwerk der Sonne zum Vorbild zu nehmen und das Sternenfeuer auf die Erde zu holen, ist keine *Science Fiction* mehr. Er kann in weniger als einer Generation Wirklichkeit werden. ■



Wir haben das Referat von Prof. Dr. Hartmut Zohm und die abschließende Gesprächsrunde mit vielen detaillierten Nachfragen für Sie aufgezeichnet und als Video in unseren YouTube-Kanal eingestellt. Sie finden den Zugang zum Video auch in unserer [Mediathek](#). In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video.

Ob die Fusionsreaktoren wirklich inhärent sicher sein werden, ist bisher weder bewiesen noch widerlegt. Tritium ist extrem mobil und im Fall einer Freisetzung schwer beherrschbar.

Bereits in der vorletzten Ausgabe wurde über die Teilnahme der Katholische Akademie in Bayern mit seinen Denkmälern am *Tag des Offenen Denkmals* berichtet. Fast 2.000 Besucherinnen und Besucher kamen Anfang September des vergangenen Jahres auf das Gelände. Dies ist wohl das sichtbarste Zeichen für die intensive Zusammenarbeit der Akademie mit dem Ortskuratorium der Deutschen Stiftung Denkmalschutz (DSD).

Zudem versammeln sich die Mitglieder des Ortskuratoriums schon beinahe traditionell mehrmals im Jahr zu einem Vortrag im Schloss Suresnes. Zuletzt hielt Prof. Dr. Hubertus Günther am 18. September 2023 einen Vortrag über die Ideengeschichte des Petersdoms. Der deutsche Kunsthistoriker lehrte zuletzt von 1991 bis zu seiner Emeritierung 2008 als Ordinarius für Neuere Kunstgeschichte an der Universität Zürich. Wegen der großen Nachfrage von über 80 Personen wurde die Veranstaltung

in den Vortragssaal verlegt. Die hohe Nachfrage war auch dem Sachverhalt geschuldet, dass die Veranstaltung erstmals als Kooperationsveranstaltung mit der Akademie durchgeführt wurde.

Der Referent führte dabei aus, dass die wesentlichen Einflussgrößen bei der Planung des Petersdoms

im Bau von Moscheen zu finden seien, deren Baumeister besondere Fertigkeiten bei der Errichtung von Kuppeln zeigten. Für ihn zeige sich darin der Konkurrenzsituation der Religionen. Die katholische Kirche konnte und wollte bei der Erstellung von Sakralbauten nicht ins Hintertreffen geraten und plante so eine Kuppel von besonderer Dimension. Dass dies bei der Umsetzung nicht zum Tragen kam, stehe dem nicht entgegen. Anhand von zahlreichen Originaldo-



Der Leiter des Ortskuratoriums München der Deutschen Stiftung Denkmalschutz und Organisator der Veranstaltung Axel Hofstadt begrüßte die Gäste und führte in den Abend ein.

kumenten wies er die Stichhaltigkeit seiner Darstellung nach.

Nach dem Vortrag, der zahlreiche Nachfragen hervorrief, ging es für die Anwesenden noch ins Schloss

Die katholische Kirche konnte und wollte bei der Erstellung von Sakralbauten nicht ins Hintertreffen geraten und plante so eine Kuppel von besonderer Dimension.

Suresnes, um den Abend in besonderer Atmosphäre und im intensiven Austausch ausklingen zu lassen. Die Gäste betonten ihre besondere Verbundenheit mit dem Anwesen und hatten auch die Gelegenheit, den berühmten Bierkeller zu besichtigen. ■

Vertiefte Zusammenarbeit mit der Deutschen Stiftung Denkmalschutz

Vortrag über den Neubau des Petersdoms

Daneben gibt es unregelmäßige Treffen des Akademiedirektors und des Vorsitzenden des Münchner Ortskuratoriums der DSD, Axel Hofstadt, in denen es neben der Zusammenarbeit bei Veranstaltungen auch um die im Gelände der Akademie angesiedelten Denkmäler geht. Immer stärker gerät hier das Kötterlhaus in den Blick, das einer denkmalgerechten Sanierung entgegenseht. Hier bietet sich eine konzertierte Aktion geradezu an.



Neubau des Petersdoms im Online-Teil

Den Vortrag von Prof. Dr. Hubertus Günther haben wir in voller Länge im Online-Teil für Sie dokumentiert. Das Referat finden Sie auf den **Seiten 109–117**. Lesen Sie dort die detaillierten Ausführungen des emeritierten Professors und Kunsthistorikers zu den Einflüssen auf die Planung des Petersdoms, der wichtigsten Kirche der Christenheit. ■



Das Interesse an den Ausführungen von Prof. Dr. Hubertus Günther war groß. War der Vortrag doch zunächst nur für die Mitglieder des Ortskuratoriums bestimmt, füllte sich der Vortragssaal schließlich gut.



Die Akademiendirektoren Dr. Achim Budde (li.), Katholische Akademie in Bayern, und Udo Hahn (re.), Evangelische Akademie Tutzing, moderierten zusammen das Gespräch mit Prof. Dr. Michael Wolffsohn, einem der führenden jüdischen Intellektuellen des Landes.

Schon etliche Zeit vor dem 7. Oktober 2023, an dem die islamistische Terrororganisation Hamas israelisch-jüdische Ortschaften und ein Musikfestival in der Nähe des Gazastreifens überfiel, und den damit verbundenen bis heute dauernden Folgen hatten die Katholische Akademie in Bayern und die Evangelische Akademie Tutzing beschlossen, ihre jährliche ökumenische Veranstaltung am 25. Januar 2024 unter das Thema *Jüdische Identitäten in Deutschland* zu stellen. Anlass war das damals aktuelle Buch *Eine andere Jüdische Weltgeschichte* von Prof. Dr. Michael Wolffsohn, Historiker und Publizist, der auch der Gesprächsgast der Veranstaltung war.

Michael Wolffsohn hatte in seinem Buch einen Gesamtentwurf jüdischer Identität vorgelegt, der zwischen Nation und Religion, zwischen Migration und Inkulturation, zwischen Beheimatung in der Diaspora und der Verbin-

dung zum Staat Israel changiert. Die von ihm so genannte „Existenz auf Widerruf“ ziehe sich als roter Faden durch die Jahrtausende und sei auch heute die Grundkonstellation jüdischen Daseins.

Auf dieser Grundlage führten Dr. Achim Budde, Direktor der Katholischen Akademie in Bayern, und Udo Hahn, Direktor der Evangelischen Akademie Tutzing, ein etwa einstündiges Podiumsgespräch mit Michael

Wolffsohn, dem vor Ort ca. 200 und online noch einmal ca. 60 Teilnehmerinnen und Teilnehmer folgten.

Auf Fragen zu seiner eigenen Biographie folgten solche zu den aktuellen Auswirkungen der kriegerischen Auseinandersetzungen in Nahost auf das Alltagsleben von deutschen Jüdinnen und Juden. Aber auch die Situation des Judentums in der weltweiten Diaspora kam zur Sprache. Die Frage nach einer Zwei-Staaten-Lösung wurde ebenso gestellt wie die zum Verhältnis zwischen orthodoxen und libe-

ralen Jüdinnen und Juden. Michael Wolffsohn antwortete und erläuterte sehr klug, teilweise durchaus streitbar, aber oft auch mit sehr viel Humor, wodurch er das Publikum zum ein oder anderen Lacher animierte. Doch eines war der rote Faden des Gesprächs: Die Situation der Jüdinnen und Juden in Deutschland gestaltet sich sehr schwierig.

Aus den über das Online-Frage-*tool frag.jetzt* aus dem Publikum eingebrachten Fragen seien zwei erwähnt: 1.) „Meiner Meinung nach kann man sich nur dann effektiv und überzeugt für etwas einsetzen und Partei ergreifen, wenn man es kennt, versteht und schätzt (Stichwort Herzensbildung). Wie kann ich als ‚Otto Normalverbraucher‘ Kontakte zu jüdischen Mitbürgern herstellen, ihre Sorgen und Hoffnungen kennenlernen und verstehen? Im Alltag war es mir bisher leider

Michael Wolffsohn: Existenz auf Widerruf

Ökumenische Veranstaltung zu jüdischen Identitäten in Deutschland



Eine andere Jüdische Weltgeschichte, Verlag Herder, 2023. *Nie wieder schon wieder. Alter und neuer Antisemitismus*, Verlag Herder, 2024.



nicht möglich. Gibt es Gesprächskreise oder andere Möglichkeiten, die ein gegenseitiges Kennenlernen ermöglichen und fördern?“ 2.) „In *Eine andere Jüdische Weltgeschichte* von Michael Wolffsohn wird gezeigt, dass sich ein fatales Muster seit 2000 Jahren wiederholt. Kann man gar nichts daraus für die Zukunft lernen?“

Wie andere deutsche Jüdinnen und Juden, z. B. Meron Mendel, Josef Schuster oder Dani Kranz, ihre Identität sehen, werden wir in weiteren Veranstaltungen, entweder in Präsenz oder online, erfragen. ■

Das vollständige Gespräch der beiden Akademiendirektoren mit Michael Wolffsohn haben wir für Sie in unserem YouTube-Videokanal dokumentiert. Über [diesen Link](#) gelangen Sie direkt zum Video. Sie finden das Video ebenfalls in der [Mediathek](#) unserer Website.

Eine Historikerin im Programmteam

Katharina Löffler neue Studienleiterin

■ Seit dem 1. Dezember 2023 unterstützt **Dr. Katharina Löffler** das Team der Katholischen Akademie in Bayern. Nachdem sie zunächst einen Monat in der Tagungsassistenten ausgeholfen hat, ist sie seit dem 1. Januar 2024 fest als Studienleiterin in der Programmabteilung tätig. „Ich freue mich auf vielfältige Aufgaben, die Beschäftigung mit spannenden Themen und besonders auf die Be-



Die promovierte Historikerin Katharina Löffler gehört seit Anfang des Jahres zur Programmabteilung der Katholischen Akademie.

treuung von Veranstaltungen in den Bereichen Geschichte, Politik und Gesellschaft“, sagt unsere neue Kollegin.

Katharina Löffler studierte Staatswissenschaften (Bachelor) und Geschichte (Master) an der Universität Passau. Dort schrieb sie auch ihre Doktorarbeit im Fachbereich Neuere und Neueste Geschichte über Preußens Blick auf die frühe italienische Nationalbewegung (Risorgimento) und war als Lehrbeauftragte sowie wissenschaftliche Mitarbeiterin tätig. Für Archivrecherchen hat sie zudem einige Zeit in Berlin verbracht. Nach ihrer Beschäftigung an der Universität absolvierte sie ein Volontariat beim Stark Verlag, für den sie anschließend als Redakteurin Publikationen für die Prüfungsvorbereitung im Schulfach Geschichte betreute.

Privat ist Katharina Löffler viel draußen in der Natur unterwegs und unter anderem oft im Münchner Olympiapark anzutreffen. Gerne erkundet sie aber auch andere Teile Münchens zu Fuß und mit der Kamera. Ein gutes Buch, ein spannender Podcast sowie der Besuch von Kultur- und Sportveranstaltungen dürfen in der Freizeit ebenfalls nicht fehlen.

35 Jahre Erfahrung und der Blick für alles

Margarete Haas und Michael Zachmeier in Ruhestand

■ Mit Margarete Haas und Michael Zachmeier verließen zum Ende des Jahres 2023 zwei bei Kolleginnen und Kollegen sehr geschätzte Menschen die Akademie und verabschiedeten sich im Rahmen der Weihnachtsfeier in den Ruhestand.

Michael Zachmeier, studierter Theologe und Pädagoge, arbeitete seit 1988 in unserem Haus. Kurz nach seinem Studium in Eichstätt und Regensburg und einem kurzen Intermezzo als Erzieher fing er noch unter Direktor Franz Henrich an, wissenschaftliche Veranstaltungen im Haus zu organisieren. Bald wurde die Katholische Erwachsenenbildung einer der von ihm mit Leidenschaft betriebenen Aufgabenbereiche, später kümmerte er sich dann als Studienleiter um Kunstausstellungen, Literatur und auch naturwissenschaftliche Themen: Die Zusammenarbeit mit dem Deutschen Museum und acatech haben wir ihm zu verdanken. Die Hochschulkreise der Akademie in Regensburg und in Passau verdanken ihre Vitalität auch der Tatsache, dass Michael Zachmeier sich ihrer viele Jahre lang angenommen hatte.

35 Jahre Erfahrung verließen mit ihm Ende vergangenen Jahres die Akademie. Als Abschiedsgeschenk organisierte die Akademie für ihn eine ganz besondere Arbeit des Fotokünstlers Christoph Brech, mit dem Michael Zachmeier für die Akademie eng zusammengearbeitet hat.

Der Blick für alles was wichtig ist, war eine der vielen Stärken von **Margarete Haas**, die seit Juli 2018 in der Akademie und damit immerhin mehr als 5 Jahre bei uns war. Als eine der Kolleginnen aus der Assistenz kümmerte sie sich immer wieder bei Tagungen um die Wünsche der Besucherinnen und Besucher. Ein weiterer Schwerpunkt von Margarete Haas, die sich auch in der Pfarrgemeinde St. Sylvester engagiert, waren die Pflege, Ordnung und auch der Verkauf der Bücher – sowohl der Werke von Romano Guardini als auch der Bücher mit Akademiethemen. In ihrer Zeit als Assistenz der *debatte*-Redaktion erwarb sie sich sehr große Verdienste um die Leser-Blatt-Bindung aber ganz besonders auch um die interne Organisation der Redaktion. Dass die *debatten* in gewohnter Qualität erschienen, war zu einem Gutteil auch ihr Verdienst. Als Vorsitzende des Wahlausschusses für die MAV-Wahl sorgte sie dafür, dass dieses für die Mitarbeitenden im Haus so wichtige Gremium zustande kam.

Das alles behielt sie im Blick, wobei sie noch zusätzlich für die Hälfte ihrer Arbeitszeit an der Rezeption des Gästehauses und Tagungszentrums im Einsatz war.

Persönlich und dienstlich fehlen uns sowohl Margarete Haas wie auch Michael Zachmeier. Beiden wünschen wir einen langen, gesunden und interessanten Ruhestand.



Links: Der Fotokünstler Christoph Brech (li.) überreicht das Geschenk an Studienleiter d. D. Michael Zachmeier (re.). Direktor Achim Budde und Abteilungsleiterin Astrid Schilling freuen sich über die gelungene Überraschung. Rechts: Astrid Schilling verabschiedete auch Margarete Haas mit einer netten kleinen Rede.

Johanna Soller dirigierte – mit links

Adventlicher Abend des Vereins der Freunde und Gönner

■ Wunderschöne Musik, komponiert von unterschiedlichen Mitgliedern der Familie Bach, stand im Mittelpunkt des Adventlichen Abends unseres Vereins der Freunde und Gönner der Katholischen Akademie am 12. Dezember 2023. Die *capella sollertia*, geleitet von **Johanna Soller**, hatte je ein Werk von Johann Christoph, Johann Ludwig und zum Abschluss die Kantate *Schwingt freudig euch empor* von Johann Sebastian Bach im Programm. Zusätzlich erklang aus der *Geistlichen Chor-Musik 1648* von Heinrich Schütz, dem wichtigsten deutschen Komponisten des Frühbarocks, *Tröstet, tröstet mein Volk*.

dabei die Speiche ihres rechten Armes. Trotz dieser massiven Einschränkung dachte sie gar nicht daran, nicht zu dirigieren, geschweige denn, das Konzert ausfallen zu lassen: Sie dirigierte mit links, was die gut 200 Konzertbesucherinnen und -besucher zusätzlich mit großem Applaus bedachten.

Zum zweiten Teil des Adventlichen Abends ging es dann in den Saal der Akademie, in dem auf die Vereinsmitglieder ein feines Essen und viel Zeit für Gespräche und Wiedersehen bei einem Glas Wein warteten. Küche und Hauswirtschaft der Akademie zeigten sich wie gewohnt von ihrer besten Seite und bekamen dafür auch den ihnen zustehenden Dank von vielen Gästen.

Georg Fahrenschon, der Vereinsvorsitzende, und Akademiendirektor Achim Budde, konnten in kurzen Ansprachen den Mitgliedern für Zuwendungen des Vereins – mittler-

weile hat er rund 1.300 Mitglieder – an die Akademie von mehr als einer Viertelmillion Euro danken. Damit trügen sie einen bedeutenden Anteil zur Finanzierung der Akademiearbeit bei, so Fahrenschon und Budde.



Mit dem gemeinsamen Singen von Adventsliedern, das Studienleiter Johannes Schießl anleitete und am Flügel begleitete, hatte der Adventliche Abend noch ein weiteres Highlight, bevor sichtlich zufriedene Gäste das Haus verließen.

Am Vortrag, mit dem Rad auf dem Weg zur Probe für das Konzert, wurde die Dirigentin von einem Auto zu Fall gebracht. Johanna Soller brach sich



Johanna Soller (re.) dirigierte die *capella sollertia* beim Adventskonzert in St. Sylvester. Rechts: Die 200 Konzertbesucher genossen Barockmusik der besten Art.

Akademie und Freundeskreis waren mit dem Konzert zu Gast in der Schwabinger Pfarrkirche St. Sylvester. Zusätzlich zur schönen Kirche als Ort des Konzerts steuerte die Pfarrgemeinde, in deren Sprengel ja auch die Akademie liegt, die Dienste ihres Kirchenmusikers Andreas Behrendt bei. Und das war sehr wichtig: Denn Johanna Soller, im Hauptberuf Leiterin des Münchener Bach-Chors und Organistin am Alten Peter, hätte die Orgel, wie sie es vorgehabt hatte, nicht selbst spielen können.

Am Vortrag, mit dem Rad auf dem Weg zur Probe für das Konzert, wurde die Dirigentin von einem Auto zu Fall gebracht. Johanna Soller brach sich



Alois Glück 2016 bei einem seiner zahlreichen Auftritte in der Katholischen Akademie, als er ein Gespräch zur Flüchtlingspolitik gewohnt souverän moderierte.

Trauer um Alois Glück

Viele Jahre im Bildungsausschuss der Akademie

■ Mit großer Dankbarkeit für einen Freund der Akademie trauern die Katholische Akademie in Bayern und die Katholische Erwachsenenbildung (KEB) Bayern um **Alois Glück**. Der herausragende Katholik und christlich geprägte Politiker war Ende Februar im Alter von 84 Jahren verstorben. Eine enge Beziehung zu Akademie und KEB bestand zum einen dadurch, dass er neun Jahre, von 1987 bis 1996, Mitglied im Bildungsausschuss der Katholischen Akademie war und sich darin besonders um die Katholische Erwachsenenbildung verdient gemacht hat.

Beim Requiem und beim anschließenden Festakt im Münchner Liebfrauentempel vertrat Dr. Achim Budde als Direktor der Akademie und Vorsitzender der KEB beide Institutionen.

Alois Glück hat nicht nur die Geschichte der Kirche, sondern auch das gesellschaftliche Leben in unserem Bundesland nachhaltig geprägt: Sein so umfassendes wie beeindruckendes berufliches und persönliches Engagement als Politiker – er war Staatssekretär, Fraktionsvorsitzender der CSU im Bayerischen Landtag, Landtagspräsident und Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken – zeugt von seiner Hingabe und seinem tiefen Glauben. In der Predigt des Kardinals und den Reden des Trauerakts wurde besonders eindringlich an das ausgleichende, vermittelnde Wirken Glücks erinnert, an dem sich das Miteinander von Politikerinnen und Politikern über die Grenzen (demokratischer) Parteien hinweg auch heute wieder stärker orientieren möge.

Vegan, vegetarisch und weiter exzellent

Ein mehrtägiger Workshop für neue Ideen und neue Rezepte

■ Die Küche der Katholischen Akademie in Bayern genießt bei den Besucherinnen und Besuchern einen sehr guten Ruf. Zusammen mit den Kolleginnen der Hauswirtschaft sorgt sie dafür, dass sich alle Gäste durch eine mannigfaltige Auswahl an Speisen, viele aus dem ökologischen Landbau

von Gastro Consulting arbeiteten beim Kochen eng mit dem Akademieküchenteam um Küchenchef **Gerhard Schlierf** zusammen.

Gastro Consulting ist seit rund einem Jahr am Markt und berät vor allem Caterer und Eventveranstalter, war zum Beispiel beratend schon



Die beiden Teams um unseren langjährigen Küchenchef Gerhard Schlierf (li.) und Jamie Etienne Eckermann von der Firma Gastro Consulting (2. v. r.) kooperierten beim Workshop in der Katholischen Akademie.

und von Erzeugern aus der Region, verwöhnen lassen können.

In Zukunft wird das Angebot der Küche noch vielfältiger. Die Akademie leistete sich einen fünftägigen Workshop für die Küche in der ein Team um **Jamie Etienne Eckermann** von der Firma *Gastro Consulting* vegane und vegetarische Menüs vorstellte und mit zubereitete. Da Kochen ohne Essen ja keinen Sinn macht, lief der Workshop teilweise parallel zur Veranstaltung *KI in der Kirche* Ende Februar/Anfang März. Ähnlich innovativ wie das Thema der Tagung in der Reihe *Kirche und Web* waren dann auch die Kreationen. Die rund 80 Teilnehmer und Teilnehmerinnen bekamen mittags und abends Speisen mit teilweise exotisch klingenden Namen, deren Zutaten aber fast ausschließlich heimischen Ursprung waren. Zwei Küchenmeister der Firma aus Seeshaupt am Starnberger See und ein weiterer Koch

bei der Luft- und Raumfahrt ausstellung in Paris. Heuer im Sommer sind sie auch bei den Olympischen Spielen an der Seine-Metropole im Einsatz. „Die Gastronomie ist in der Transformation. Vor allem der Kostendruck ist enorm, und ein reduziertes Fleischangebot kann die Kosten deutlich drücken“, so Jamie

Etienne Eckermann. Neben den Kosten ist für unser Haus, das sich der Nachhaltigkeit verschrieben hat, auch der Aspekt der Welternährung bedeutsam: Der Kampf gegen den Hunger hat es leichter, wenn weniger pflanzliche Nahrung an Tiere verfüttert wird (vgl. *zur Debatte* 3/2012, Seite 4–5).

Ziel unserer Küche ist es daher, in der gewohnten Qualität künftig verstärkt vegetarische Speisen bei Akademieveranstaltungen, aber auch bei Tagungen von Gastgruppen, schmackhaft zu machen und so zum Wohlbefinden beizutragen.



Sihan Khan, unser stellvertretender Küchenchef, verteilte das Essen am Buffet im Atrium des Vortragssaals.

Förderer der Kirche und der Akademie

17 Jahre Mitglied im
Allgemeinen Rat

■ **Prof. Dr. Bernhard Sutor** war der Pionier der Christlichen Soziallehre und ein großer Förderer der Katholischen Akademie in Bayern. 17 Jahre war der an der KU in Eichstätt lehrende Wissenschaftler Mitglied im Allgemeinen Rat und häufig Referent in unserem Haus. Am 31. Januar 2023 ist er im Alter von 93 Jahren verstorben.

Als einer derjenigen, die die Verantwortung der Kirche für Politik und Gesellschaft in den Mittelpunkt seines Schaffens stellte, war er auch Lehrer vieler heutiger Sozialethiker. Aufbauend auf einer personalen Anthropologie hatte Sutor das rationale politische Urteil als didaktisches Ziel vor Augen.



Foto: Christian Klein

Prof. Dr. Bernd Sutor war von 1989 bis 2006 Mitglied im Allgemeinen Rat der Katholischen Akademie in Bayern.

Bernd Sutor prägte auch das kirchliche Leben im Bistum Eichstätt, in Bayern und in Deutschland über Jahrzehnte auch durch sein Engagement in weiteren Gremien und Institutionen, etwa als Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, als Vorsitzender des Landeskomitees der Katholiken in Bayern sowie als Vorsitzender des Diözesanrats im Bistum Eichstätt.

Für sein Wirken in Wissenschaft und Gesellschaft wurde er 1997 mit dem Verdienstkreuz erster Klasse des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland ausgezeichnet. Die KU verlieh ihm 2018 die Ehrensensatorwürde.

Das Plakatmotiv der KEB-Thementage, das für die Veranstaltungen vom 21. April bis 5. Mai 2024 wirbt.

Grünen-Politikerin bei der KEB

Gabriele Triebel ist Mitglied des Landeskomitees

■ Für den Vorstand der KEB Bayern ist es wichtig, einen guten Kontakt zur Bildungspolitik in Bayern zu unterhalten. Daher wurden die für Erwachsenenbildung verantwortlichen Abgeordneten der neu zusammengesetzten Landtagsfraktionen zu Gesprächen eingeladen. Den Anfang machte dabei **Gabriele Triebel** (Bündnis 90/Die Grünen), die als ehemalige Lehrerin und Mitglied des Landeskomitees der Katholiken auch mehrere persönliche Anknüpfungspunkte an die katholische Bildungsarbeit hat. Triebel informierte sich über die aktuellen Herausforderungen in der Bildungsarbeit, aber auch aktuelle Projekte der KEB Bayern, wie die KEB-Thementage (siehe Text links).



Die Landtagsabgeordnete Gabriele Triebel (2. v. li.) mit v. li. den KEB-Vertretern Clemens Knoll, Achim Budde, Eva Jelen und Wolfgang Stöckl (Vorstand). Nicht im Bild: Kathi Petersen, ehem. MdL, die der Sitzung zugeschaltet war.

Premiere der KEB-Thementage

Mehr als 100 Veranstaltungen in zwei Wochen

■ Ein Thema, zwei Wochen, über 100 Veranstaltungen – in ganz Bayern und online: Erstmals finden von 21. April bis 5. Mai 2024 die **Thementage der Katholischen Erwachsenenbildung (KEB) Bayern** statt. Unter dem Motto *Umbrüche* geht es um Transformationsprozesse in Politik, Kirche und Gesellschaft.

Wie verändert Künstliche Intelligenz unseren Alltag? Warum ist die Generationenstimme zu Lebzeiten des Hl. Franz von Assisi mit unserer heutigen vergleichbar? Was müssen wir ändern, um der Klimakatastrophe zu entgehen? Wie lerne ich, einen Schicksalsschlag zu verarbeiten? Was hält unsere Gesellschaft zusammen? Das ist nur ein kleiner Auszug der Fragen, mit denen sich in ganz Bayern Einrichtungen der katholischen Erwachsenenbildung im April und Mai beschäftigen werden.

Wolfgang Stöckl, Vorstandsmitglied der KEB Bayern, setzte sich schon länger für ein gemeinsames Projekt der Katholischen Erwachsenenbildung im Freistaat ein und

freut sich über die Premiere: „Unsere Mitgliedseinrichtungen verfügen über eine große Erfahrung in der Bildungsarbeit vor Ort, nah am Menschen. Mit der neuen Veranstaltungsreihe *Thementage* möchten wir dem einen Rahmen geben und auf gesellschaftspolitische Entwicklungen reagieren. Gerade jetzt ist es wichtig, miteinander im Gespräch zu bleiben – unser diesjähriges Motto ‚Umbrüche‘ liefert da ganz vielfältige Anknüpfungspunkte. Das zeigt ein Blick auf die neue Website mit unserem Veranstaltungsprogramm“, so Wolfgang Stöckl vom KEB-Vorstand.

Unter www.thementage.de können sich Bildungsinteressierte über das Veranstaltungsangebot informieren und dabei im Veranstaltungskalender beispielsweise auch nach Ort oder Themengebiet filtern. Außerdem schildern mit Landtagspräsidentin Ilse Aigner und Kardinal Reinhard Marx zwei prominente Unterstützer:innen des Projekts ihre Sicht auf das diesjährige Thema.



Anton Zeilinger (re.) erhielt im Jahr 2022 den Nobelpreis für Physik. Akademiestudienleiter Johannes Schießl (am Tisch neben Anton Zeilinger) organisiert den Kreis seit 2012, jetzt 2024 zum letzten Mal.

Nobelpreisträger in der Akademie

Anton Zeilinger bei *Kirche und Wissenschaft*

■ Der Physik-Nobelpreisträger **Anton Zeilinger** war Referent beim Treffen des Gesprächskreises *Kirche und Wissenschaft* am 8./9. März 2024. Unter der Überschrift *Gott und Naturwissenschaft – ein Widerspruch?* sprach der Wiener Quantenphysiker über den „Scheinkonflikt“ zwischen beiden Bereichen, der letztlich immer auf Grenzverletzungen der einen oder der anderen Seite zurückzuführen

ren sei. Zudem stellte er die Experimente vor, die zu seinem Nobelpreis im Jahr 2022 geführt haben. Im geschlossenen Gesprächskreis *Kirche und Wissenschaft* treffen sich seit 1980 Naturwissenschaftler, Theologen und Philosophen zweimal pro Jahr in der Katholischen Akademie in Bayern. Begründer des Kreises war der damalige Wiener Erzbischof Kardinal Franz König.

Akademien im Netz

Treffen zum ersten Mal in München

■ Wie können schöne, interessante und vor allem erfolgreiche YouTube-Videos über Akademie-Veranstaltungen gemacht werden? Die Beantwortung dieser Frage stand beim traditionsreichen Treffen *Akademien im Netz* der Verantwortlichen für Webseiten, elektronische Kommunikation, Marketing und Social Media evangelischer und katholischer Akademien Ende Februar im Mittelpunkt. Das seit



Christoph Krachten ist Journalist und Produzent, YouTube-Pionier und Gründer der Social Media Beratungsagentur *United Creators*. Er leitete den Workshop.

fast zwei Jahrzehnten stattfindende jährliche Treffen wurde zum ersten Mal in München durchgeführt – und wird in Zukunft weiter jährlich zwischen der Akademie Franz-Hitze Haus in Münster und uns pendeln. Alle Akademien sind mit ihren Videos auf YouTube vertreten und brachten sehr unterschiedliche Erfahrungen und Zukunftspläne mit

nach München. Eine Herausforderung für **Christoph Krachten**, der als Experte eingeladen war. Der Journalist und Produzent, YouTube-Pionier und Gründer der Social Media Beratungsagentur *United Creators*, erläuterte in seinem Workshop zum einen die Tiefen und auch Untiefen der Algorithmen der Plattform, gab Tipps zur optimalen Erstellung und Nutzung, sagte aber auch klar, was nicht gemacht werden sollte.

Wie seit langem gewohnt, diente das Treffen auch dem Kennenlernen und dem Erfahrungsaustausch über die neueren Entwicklungen und Projekte in der Öffentlichkeitsarbeit und der Online-Kommunikation in den evangelischen und katholischen Akademien.

Texte aus der Maschine?

Interne Schulung zum Einsatz von KI in der Akademiearbeit

■ Es ist verblüffend, wie gut die Ergebnisse sind, die das KI-Tool **ChatGPT-4** zu unseren Akademie-Themen ausspuckt, wenn man ihm die richtigen Fragen stellt. Gleich mehrere Studienleiter:innen nahmen unlängst an unserer Tagung *Kirche im Web* teil. Und auf der Klausur entwickelten wir nun eine Strategie für den Einsatz der neuen Instrumente in unserer eigenen Arbeit.

Dafür muss man zunächst präzise verstehen, wie Texte der KI entstehen. Mit „Intelligenz“ im landläufigen Sinne hat das wenig zu tun. Vielmehr werden Wort- und Buchstabenkombinationen errechnet, die auf der Basis der umfangreichen Textdaten, mit denen die KI trainiert

worden ist, mit der größten Wahrscheinlichkeit zutreffend sind: ohne Mitdenken, ohne Bewusstsein für die Begrenztheit der Datengrundlage – und ohne Moral. Genau dort liegen die Schwachstellen und Gefahren.

Wenn die KI für die Antwort auf eine Frage nur wenig Daten hat, dann sagt sie nicht „Ich weiß es nicht.“, sondern errechnet auch auf einer noch so schmalen Basis das wahrscheinlichste Ergebnis, das aber völlig falsch sein kann. Fachleute sagen, sie „halluziniert“. Aber auch bei einer reichen Datengrundlage werden Vorurteile oder Diskriminierungen, die in den Trainingsdaten vorhanden sind, einfach fortgeschrieben und niemals kritisch hinterfragt. „Letztlich basieren die Antworten auf der Analyse und Interpretation großer Datenmengen mit neuronalen Netzwerken und maschinellem Lernen. Das muss immer beachtet werden und braucht ein Korrektiv durch ‚natürliche Intelligenz‘ und Bildung!“, so Studienleiter Dr. Martin Dabrowski, der die KI-Tagung organisiert hatte und nun gemeinsam mit seiner Kollegin Sophia Haggemüller die Ergebnisse brühwarm an das Team weitergab.

Wo können wir uns also einen Einsatz vorstellen? Da kommt durchaus einiges zusammen:

→ So können wir ChatGPT zu einem **Veranstaltungsthema** nach in-



Die Erstellung von Bildern für Flyer und andere Werbeträger der Akademie werden wir uns in Zukunft auch der KI als Helfer bedienen. Studienleiterin Sophia Haggemüller „schuf“ unterstützt von der neuen Technologie diese herrliche Barockkirche, die es natürlich nirgends gibt.

teressanten Unteraspekten oder auch nach guten Fachleuten befragen. Die Ergebnisse sind dann größtenteils erwartbar, aber es sind schon zuweilen auch Informationen dabei, die man vielleicht übersehen hätte. Immerhin hat die KI das gesamte Internet und damit auch die aktuellen Interessen seiner User im Blick. Das kann kein Mensch leisten. Also ein sinnvoller Gegen-Check der eigenen Konzeptideen, der freilich durch klassische Recherche fortgeführt wird. Kreativität ist da nicht zu erwarten.

→ Äußerst hilfreich ist die KI, um unsere **Flyertexte** zu optimieren: Ein Durchlauf mit Verbesserungsvorschlägen kann nie schaden. Aber vor allem, wenn ein Text für unsere Website, für Facebook oder Instagram auf 500 Zeichen gekürzt und zugleich für Suchmaschinen optimiert werden soll, ist die KI einfach besser als wir. Das erkennen wir neidlos an.

→ Auch für die **Gesprächsmoderation** kann die KI Vorarbeiten leisten – natürlich immer nur als Orientierungsgröße; denn eine gute Moderation ergibt sich durch Dinge, die wiederum die KI nicht kann: die Erweiterung des üblichen Fra-

Zu Gast im Landkreis Deggendorf

Landrat und Abt präsentieren zwei Juwelen der Kulturgeschichte

gehörig, das Eingehen auf die befragten Menschen oder tagesaktuelle Geschehnisse – und nicht zuletzt die spontane Steuerung des vitalen Gesprächsverlaufs.

→ Große Chancen sehen wir bei den **Bild-Motiven** für unsere Flyer. Diese sollen schließlich auch vielschichtige Themen auf den Punkt bringen. Unter Fotos mit freien Bildrechten oder in Stock-Datenbanken exakt das zu finden, was man ausdrücken möchte, ist mühselig und führt oft doch nicht zum gewünschten Ergebnis. Nun können wir uns Bilder auch nach den Vorstellungen in unserem Kopf generieren lassen. Das Titelbild dieses Heftes ist ein Beispiel dafür. Besonders beim letzten Einsatzgebiet, aber auch bei den Texten, wird Bildungsakteuren heute eine neue Kernkompetenz abverlangt: gutes „**Prompting**“! Eine Benutzer-Eingabe so zu formulieren, dass die Maschine qualitativ gute Ergebnisse ausspuckt, ist eine neue Kunst, in der wir erst noch zu der erforderlichen Virtuosität finden müssen. Inhalt des Workshops war also auch, welche Anforderungen ein Prompt erfüllen muss, und wie man durch Nachbesserungen der Eingabe die Ergebnisse immer weiter in die gewünschte Richtung bringt. Hier kommt dann ein ganz analoger Wert zum Tragen: Erfahrung und Kreativität. Jede und jeder im Team wird

mit diesem Instrument und dem Wechselspiel aus Frage und Antwort reichlich Erfahrungen sammeln müssen, um ChatGPT effizient und souverän einsetzen zu können. Auf diesem Weg sind wir noch ganz am Anfang.

Aber wir sind doch fasziniert von den Möglichkeiten, die uns die neuen KI-Tools neben den

bewährten Methoden bieten können. Es ist ungewohnt, dass eine „Schreib-Maschine“ nun richtig gute Texte schreiben kann. Aber es ist uns durchaus bewusst, dass solche Texte nur Rohfassungen sein können, die noch von uns Menschen kontrolliert und bearbeitet – und am Ende auch verantwortet – werden müssen.

■ Die Programmabteilung der Akademie traf sich zu Ihrer Frühjahrs-Klausur im Schatten des Passauer Doms. Dort wurden in zwei intensiven Tagen aktuelle Projekte diskutiert und die Veranstaltungen für das laufende Jahr sowie längerfristige Ideen diskutiert. Auch ein halber Tag Beratung zum Einsatz von KI in der Programmarbeit stand auf dem Programm (s. nebenstehenden Beitrag). Gespräche mit Verantwortlichen aus Bistum, Uni und KEB vor Ort rundeten den Besuch ab.

Auf der Fahrt nach Passau machten Direktor Dr. Achim Budde und die Studienleiter:innen auf Einladung von **Landrat Bernd Sibler** (CSU) im Landkreis Deggendorf Station. Erster Anlaufpunkt war das Kloster Metten, wo **Abt Athanasius Berggold OSB** die Besucher aus München und auch Landrat Bernd Sibler durch die Bibliothek und die teilweise von den Gebrüdern Asam gestaltete Barockkirche führte. Die Abtei Metten geht auf die Zeit Karls des Großen zurück und wurde nach der Säkularisation Anfang des 19. Jahrhunderts als erstes Kloster in der Regierungszeit von König Ludwig I. wiedererrichtet.

Ganz im Zeichen der Gebrüder Asam steht die zweite Kirche, die wir besuchten: die Asambasilika Altenmarkt. Deggendorfs Kreisheimatpfle-

ger **Florian Jung** zeigte detailliert das Bildprogramm dieses Gotteshaus, das die Basilika einer bedeutenden Prämonstratenser-Kongregation war. Der Freistaat Bayern plant, das Gotteshaus zeitnah grundlegend zu renovieren, so Landrat Sibler.

In Passau traf die Programmabteilung auf eine illustre Runde von

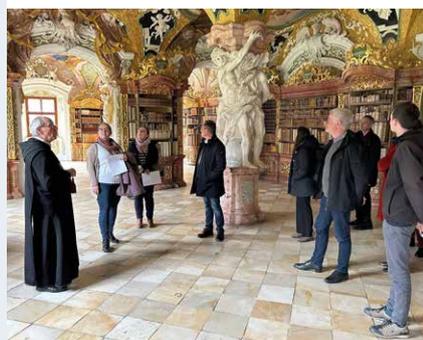


Deggendorfs Kreisheimatpfleger Florian Jung (ganz rechts) war der fachkundige Führer durch die Asambasilika Altenmarkt. Landrat Bernd Sibler (3. v. r.) – uns schon als Staatsminister sehr gewogen – hatte das Akademie-Team in seinen Landkreis eingeladen.

Bildungsakteuren: **Domkapitular Dr. Anton Spreitzer** verantwortet für die Diözese die Bildung inklusive Schulen und Hochschule und brachte die Idee einer gemeinsamen Veranstaltung von Bistum, Universität und KEB Passau sowie der Katholischen Akademie in Bayern auf.

So waren neben der Historikerin **Prof. Dr. Britta Kägler** und dem Theologen **Prof. Dr. Markus Weißer** von der Universität auch die Verantwortlichen der KEB auf Diözesanebene, Vorsitzender **Martin Behringer MdL** (Freie Wähler) und Geschäftsführerin **Veronika Emmer** sowie von der KEB in Stadt und Landkreis Passau die Vorsitzende **Ingrid Schwarz** und die Geschäftsführerin **Barbara Schwarzmeier** an dem ausführlichen Brainstorming beteiligt.

Die angenehmen und konstruktiven Gespräche machen Hoffnung, dass die Zusammenarbeit bald Gestalt annimmt. Wir werden berichten.



Abt Athanasius Berggold OSB (li.) führte die Besucher durch die Bibliothek (Foto) und die teilweise von den Gebrüdern Asam gestaltete Barockkirche des Klosters Metten.



Auch unser Grafiker ließ sich bei der Erstellung der Titelseite der aktuellen Hefes von der KI unterstützen.

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 Abgeschlossenheit.

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 1/2024
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.



Macht und Ohnmacht

Ein Blick auf die urchristlichen Gemeinden
von Hans-Georg Gradl

Einen allseits gültigen Vorschlag, wie Macht zu gestalten ist, gibt es im Urchristentum nicht: Zu unterschiedlich entwickeln sich die einzelnen Gruppen, zu verschieden ist die jeweilige (geistesgeschichtliche) Beheimatung der Autoren, zu disparat erscheinen auch die Wahrnehmungen der jeweiligen Lebenswelt. All dies aber wirkt sich auf die Sicht und Konzeption von Macht aus. Allenfalls lässt sich nach Konvergenzen innerhalb der verschiedenen Schriften des Neuen Testaments suchen, die eine erste Vorstellung vom Verständnis und der Ausübung von Macht im frühen Christentum vermitteln.

Auf den Kontext kommt es an

Die soziale Schichtung

Das Urchristentum ist eine Bewegung der Unterschicht. Es gibt vereinzelt begüterte und gesellschaftlich höhergestellte Patrone in den Gemeinden: Synagogenvorsteher, die sich für die Botschaft begeistern, Angesehene und Reiche, die für den sozialen Zusammenhalt sorgen, die Gemeinden materiell unterstützen und ihre Häuser für die Versammlungen öffnen. Gerade der deutliche thematische Akzent auf die Thematik „Armut und Reichtum“



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

„Schaut doch auf eure Berufung, Schwestern und Brüder: Da sind in den Augen der Welt nicht viele Weise, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme. Im Gegenteil: Das Törichte dieser Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zu beschämen, und das Schwache dieser Welt hat Gott erwählt, um das Starke zu beschämen, und das Geringe dieser Welt

im lukanischen Doppelwerk lässt erkennen, dass gegen Ende des 1. Jahrhunderts eine soziale Schichtung der Gemeinden im Gange ist und soziale Spannungen vorhanden sind. Zu einem wesentlichen Teil aber dürften die Christen in den paulinischen Gemeinden aus der Unterschicht stammen: Tagelöhner, Saisonarbeiter und Sklaven und deren Angehörige und Familien. Paulus bestätigt dies, wenn er die Christen in Korinth wie folgt beschreibt:

und das Verachtete hat Gott erwählt, das, was nichts gilt, um zunichtezumachen, was etwas gilt, damit kein Mensch sich rühme vor Gott.“ (1 Kor 1,26–29)

Die Gemeinden an und für sich besitzen damit keine politische Macht und keinen gesellschaftlichen Einfluss. Auch wenn für die 2. Hälfte des 1. Jahrhunderts keine systematische oder flächendeckende Verfolgung der Christen anzunehmen ist, so stehen die Christen dennoch am gesellschaftlichen Rand: ökonomisch kaum potent, politisch einflusslos, sozial zunehmend geächtet – gerade durch die offensichtlich werdenden Unterschiede zur reichsrömischen Gesellschaft und gegenüber den Synagogen vor Ort. Ein entscheidender Attraktivitätsfaktor für das Urchristentum war – gerade da der gesellschaftliche Druck auf die Gemeinden wuchs – der innere Zusammenhalt: die soziale Fürsorge, die egalitären Gemeindestrukturen, die Einbindung jedes einzelnen in ein tragendes soziales Netz der Gemeinde.

Die Beheimatung der Autoren

Die Wahrnehmung von politischer Macht und staatlicher Herrschaft unterscheidet sich in den einzelnen Schriften des Neuen Testaments sehr voneinander. Die Johannesapokalypse etwa ist von einer durchwegs kritischen Haltung gegenüber dem Imperium, dem Kaiser und den lokalen – die Macht Roms symbolisierenden und propagierenden – kultischen und politischen Institutionen geprägt. Etwa zur gleichen Zeit (am Ende des 1. Jahrhunderts) und in der gleichen Region (in der Provinz Asia) vertritt der 1. Petrusbrief eine wesentlich kooperativere Sicht und plädiert – anders als die Johannesapokalypse –

Vertiefung des Themas von Seite 4–15

Allmacht, Macht und Ohnmacht

Ein entscheidender Attraktivitätsfaktor für das Urchristentum war der innere Zusammenhalt: die soziale Fürsorge, die egalitären Gemeindestrukturen, die Einbindung jedes einzelnen in ein tragendes soziales Netz der Gemeinde.



nicht für eine entschiedene Abgrenzung, sondern für eine werbende Integration in die reichsrömische Gesellschaft (1 Petr 2,12–14). Verantwortlich für die unterschiedlichen Wahrnehmungen und Verhaltensimpulse mögen Erfahrungen in den einzelnen Gemeinden, vor allem aber die geistesgeschichtliche Beheimatung der Autoren sein: Eine Staats- und Gesellschaftskritik ist für den Seher Johannes in der Tradition der frühjüdischen Apokalyptik eine Selbstverständlichkeit, während der römische Bürger Paulus eine generell positive Wahrnehmung der staatlichen

Autorität erkennen lässt: „Jedermann ordne sich den staatlichen Behörden unter, die Macht über ihn haben. Denn es gibt keine staatliche Behörde, die nicht von Gott gegeben wäre; die jetzt bestehen, sind von Gott eingesetzt. Also gilt: Wer sich gegen die Autorität des Staates auflehnt, der widersetzt sich der Anordnung Gottes; die sich aber widersetzen, werden ihr Urteil empfangen. Denn nicht die

gute Tat muss die Machthaber fürchten, sondern die böse. Willst du die Autorität des Staates nicht fürchten müssen? Dann tue das Gute, und du wirst bei ihr Anerkennung finden!“ (Röm 13,1–3)

Indirekt stellt diese Sicht der staatlichen Autorität als Garant der Ordnung aber doch einen Tugendspiegel für die staatliche Gewalt dar: Daran haben sich der Staat und seine Repräsentanten und Institutionen zu messen. Kritik ist vorprogrammiert, wenn der Staat seinen hier betonten Funktionen und Aufgaben nicht nachkommt. Die Sicht von Paulus mag zudem von der Absicht geprägt sein, die kleine und sozial schwache christliche Gemeinde innerhalb der Gesellschaft zu schützen. Paulus schürt nicht den Konflikt, sondern favorisiert einen zunächst wertschätzenden und integrationsbereiten Weg, um die Außenseiterposition der Christen nicht noch zusätzlich zu verschärfen.

Die paulinischen Gemeinden

In der Konzeptionierung und Ausübung von Macht sind und bleiben die Christen Kinder ihrer Zeit und Teil ihrer Lebenswelt. Diese Tatsache spiegelt sich schon in den verwendeten Titeln und Diensten (Episkopen, Presbyter, Hausvorsteher), die einerseits übernommen, aber andererseits doch inhaltlich verändert werden. Das Bekenntnis zu Jesus und die Orientierung an seiner Verkündigung modifizieren auch die Vorstellung und Ausübung von Macht.

Theologische Ansatzpunkte zur Wahrnehmung von Macht

Das frühe Christentum steht auf dem Boden der Geschichte Israels. Die prophetischen Schriften Israels werden als verbindlich erachtet: Das frühe Christentum weiß um die Ohnmachtserfahrung Israels in der Gefangenschaft, in Ägypten und in Babylon. Die ersten Christen

begegnen in den Schriften der Propheten prophetischer Kritik und Anklage, wenn Arme unterdrückt oder ausgebeutet werden, wenn Mächtige ihre Macht für sich selbst nutzen oder gegen andere missbrauchen. Mit Blick auf die jüdische Geschichte wächst auch dem frühen Christentum ein machtkritischer, prophetisch entlarvender und den Machtmissbrauch anklagender Grundton zu.

Zudem stellt die Tatsache, dass Jesus als politischer Verbrecher gekreuzigt wurde, eine mahnende Erinnerung in jedweder Wahrnehmung von politischer Macht und staatlicher Herrschaft dar. In der Kreuzigung Jesu zeigt sich die Korruptierbarkeit irdischer Macht, die Fehlerhaftigkeit staatlichen Urteilens, aber auch die Ablehnung des Gottesreichs, das Jesus angekündigt und dessen Wertigkeiten er – in Wort und Tat – vertreten hat. Kurzum: Der Blick auf den gekreuzigten Jesus mahnt zur Vorsicht und zur kritischen Distanz gegenüber Formen der Macht, die Menschen unkontrolliert und willkürlich über Menschen ausüben.

Machtverhältnisse innerhalb der Gemeinden werden durch einen gemeinsamen und die theologische Würde aller Gemeindeglieder kennzeichnenden Initiationsritus strukturiert: Paulus begreift die Taufe als Inkorporierung in den Leib Christi, dessen Glieder fundamental gleichwertig sind. Die Geistbegabung, die mit der Taufe verbunden ist, bedingt Charismen, die aufgrund ihrer Herkunft (vom Geist) und ihres Geschenkcharakters keine Über- oder Unterordnung zulassen: „Ihr alle seid Kinder Gottes durch den Glauben in Jesus Christus, denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. Da gibt es also nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ (Gal 3,26–28)

Schließlich besitzt auch die Christologie ein machtmodifizierendes Drehmoment. Das Zentrum ist nämlich besetzt: Christus wird als der Herr bekannt, von dem alle Macht abhängig und dem alle Macht Rechenschaft schuldig ist. Eindringlich zeichnet Paulus im Philipper-Hymnus die Erniedrigung und Hingabe Jesu nach, der nicht an seiner Macht festhielt und den Machtlosen gleich wurde (Phil 2,6–11). Diese Lebensbewegung wird den Christen als Modell vor Augen gestellt: „Habt diese Gesinnung in euch, die auch in Jesus Christus war.“ (Phil 2,5) Macht dient

nicht dem eigenen Renommee und dem eigenen Nutzen: Macht ist – christologisch verstanden – auf das Leben und das Wohl der anderen auszurichten!

In den vergangenen Jahren hat die These einige Diskussionen hervorgerufen, dass der Monotheismus doch die Gewalt fördere. Aber auch das Gegenteil ist denkbar: Da das Zentrum besetzt ist und die Macht damit nicht in Menschenhand liegt, könnte der Monotheismus auch ge-

In der Konzeptionierung und Ausübung von Macht sind und bleiben die Christen Kinder ihrer Zeit und Teil ihrer Lebenswelt. Das Bekenntnis zu Jesus modifiziert die Vorstellung und Ausübung von Macht.

In der Kreuzigung Jesu zeigt sich die Korruptierbarkeit irdischer Macht, die Fehlerhaftigkeit staatlichen Urteilens, aber auch die Ablehnung des Gottesreichs, das Jesus angekündigt und dessen Wertigkeiten er – in Wort und Tat – vertreten hat.

gen Gewalt und Machtmissbrauch stehen, Unrechtsmächte kritisch hinterfragen, egalitäre Strukturen fördern und zu einem respektvollen Umgang miteinander inspirieren!

Apostolisches Selbstverständnis und egalitäre Gemeinschaft

Paulus übt Macht aus. Er versteht sich als Gesandter Christi und unterstreicht die Autorität, die ihm in seiner Berufung von Christus übertragen wurde (Röm 1,1). Er tritt bevollmächtigt in den Gemeinden auf: Er lobt und tadelt, mahnt und kritisiert.

Gleichwohl weiß Paulus um Grenzen, die seine Macht temperieren und modifizieren: Das menschliche Unvermögen, die eigene Schwachheit aufgrund von Krankheit oder Überlastung, die dem Tod unterworfenen menschliche Existenz lassen ihn vorsichtig sein. Paulus versteht sich als schwaches Gefäß. Er lebt von der Gnade (2 Kor 4,7). Es ist nicht seine Macht. Er ist Mitarbeiter und Dienstherr

und muss sich und die anderen immer wieder daran erinnern, wem eigentlich das Feld gehört und die Ehre gebührt (1 Kor 3,10). Er steht zu Diensten, aber ist nicht der Dienstherr; er übt Macht aus, aber allenfalls als Bevollmächtigter und nicht als Machthaber. Die Gebrochen- und Gebrechlichkeit der eigenen Macht ist Ausdruck einer theologisch-christologischen Notwendigkeit: Die eigene Kraft und Stärke zehren stets von der Kraft und Größe Christi. Sie tragen – anders formuliert – die Gravur des Kreuzes und erweisen ihre Kraft in der Ohnmacht. Jede scheinbar beeindruckende Fähigkeit und auch jede Äußerung von Macht hat sich an der kenotischen Liebe des Herrn zu messen: Jede Propheten-gabe, alle Erkenntnis und jedwede religiöse Spitzenleistung ist nichts ohne die Liebe – und damit immer nur so gut wie ihre Ausrichtung auf die anderen und ihr Dienst an den Schwächsten!

Paulus stellt sich auch hinsichtlich seines Selbstverständnisses den Gemeinden als Modell vor Augen: Die Art, wie er seinen Dienst versteht und ausübt, soll das Miteinander in den Gemeinden prägen. Auch als Apostel ist er Glied des Leibes Christi, Teil einer fundamental egalitären Gemeinschaft, deren Haupt Christus ist. Diese neue, Standesunterschiede aufbrechende, eine grundlegende Würde aller Menschen bejahende Sicht dürfte ein wesentlicher Attraktivitätsfaktor in den urchristlichen Gemeinden gewesen sein. Generell kann Paulus die Christinnen und Christen in den Gemeinden als Heilige – freilich nicht im Sinne einer moralischen Qualifizierung, sondern im Sinne einer grundlegend geschenkten Würde – anreden. Er grüßt Frauen und Männer, Sklaven und Freie, Juden und Heiden (Röm 16,1–16). Kerygmatische, diakonische und kybernetische Dienste werden – ohne Über- oder Unterordnung – nebeneinander erwähnt und aufgezählt: Sie alle sind vom Geist geschenkt und von dieser Quelle her geadelt und geeint. Alle Dienste sind – was entscheidend ist – auf den Aufbau des Leibes Christi ausgerichtet

(1 Kor 12,7). Angefangen von den eigenen Fähigkeiten bis hin zu den in der Gemeinde übernommenen Aufgaben ist die jeweils damit verbundene Macht proexistent: nicht Selbstzweck und kein Eigennutz, sondern Macht als Hingabe zur Ermächtigung anderer.

Die Entwicklung von Ämtern: Qualifikation und Funktion

Die Frage nach der Ausbildung von Diensten und Ämtern (und der Übertragung von Macht) ist in urchristlicher und frühkirchlicher Zeit komplex und im Rahmen dieses Vortrags kaum zureichend zu beantworten. Die Anfänge von Diensten und Ämtern in den paulinischen Gemeinden zeigen sich relativ charismatisch: Sie sind von den Herausforderungen konkreter Situationen und Probleme veranlasst, durch die Erwartung der baldigen Wiederkunft des Herrn temperiert und durch die je unterschiedlichen Möglichkeiten in den einzelnen Gemeinden oder Hauskirchen strukturiert. Die sich dehrende Zeit, die wachsenden Gemein-

den, der gesellschaftliche Druck, Probleme der Versorgung und Herausforderungen des alltäglichen Gemeindelebens tragen zur Entwicklung und Verfestigung von Ämtern bei. Dabei bieten sich – mit Blick auf die Synagogen und die Verwalter- und Vorsteherdienste in den griechisch-römischen Gemeinwesen – Presbyter und Episkopen an, die – auffällig genug – zunächst nur im Plural erwähnt und als Gemeinschaft dargestellt werden (Phil 1,1; Jak 5,14). Der Presbyter-Dienst scheint aus der Gestaltung der jüdischen Synagogalgemeinde zu stammen und Leitungsfunktionen verschiedenster Art

zu umfassen: ausgeübt von Personen, die aufgrund ihrer Erfahrung und ihres Alters über die natürliche Autorität zur Übernahme von Verantwortung verfügen. Episkopen dagegen weisen auf Beamte im griechisch-römischen Vereins- oder Gemeinwesen hin, die Aufsicht führen und verwaltende und organisatorische Tätigkeiten ausüben.

Doch auch hier entwickeln die frühchristlichen Schriften – bei aller Übernahme feststehender Begrifflichkeiten und Vorstellungen – ein eigenes Anforderungs- und Inhaltsprofil: „Wenn einer ein Aufseheramt erstrebt, so begehrt er ein rechtes Werk. Der Aufseher nun muss untadelig sein, Mann einer einzigen Frau, nüchtern, besonnen, ordentlich, gastfreundlich, lehrgewandt, nicht weinelig, kein Schläger, sondern gütig, nicht streitsüchtig, nicht geldgierig, dem eigenen Haus recht vorstehend, Kinder habend, die er anständig erzieht, denn wenn einer dem eigenen Haus nicht vorzustehen weiß, wie soll er für eine Gemeinde Gottes sorgen?“ (1 Tim 3,1–5)

Solche Tugendspiegel haben nicht nur die Funktion, die Realität zu beschreiben. Sie dienen auch der Aufforderung und Mahnung und wollen die Wirklichkeit der Gemeinden möglichst positiv beeinflussen. Deutlich wird daran, dass Verantwortung und Macht kritisch in den Blick genommen und auch inhaltlich bestimmt werden. Auch im Urchristentum, in den paulinischen Gemeinden und in den sich zahlenmäßig stärker entwickelnden und

Die Art, wie Paulus seinen Dienst versteht und ausübt, soll das Miteinander in den Gemeinden prägen. Auch als Apostel ist er Glied des Leibes Christi, Teil einer fundamental egalitären Gemeinschaft, deren Haupt Christus ist.



ausdifferenzierenden Gemeinden der nachpaulinischen Zeit gibt es Macht: Sie dient dazu, das Gemeindeleben zu organisieren, für die soziale Verteilung von Gütern zu sorgen, Streitfragen zu klären und die Verkündigung des Evangeliums zu fördern. Gerade auch angesichts des Missbrauchs und der Korruptierbarkeit von Macht bleiben das Wohl der Gemeinde und die Verkündigung des Evangeliums entscheidende inhaltliche Kriterien zur Bestimmung und Ausübung von Macht: Das Evangelium bestimmt inhaltlich und funktional die in den Gemeinden und für die Gemeinden ausgeübte Macht.

Abgeleitete, zielgerichtete und inhaltlich strukturierte Macht

Die mit den übertragenen Aufgaben ausgeübte Macht steht im Dienst des Gemeindeaufbaus und der Verkündigung. Damit ist die Macht inhaltlich orientiert und auch begrenzt: Sie ist nicht uferlos, sondern funktional limitiert!

Macht untersteht stets der Macht Jesu, an dessen Leben und Wirken sie Maß zu nehmen hat. In den Fußspuren eines Gekreuzigten lassen sich nur schwer – und nur, wenn die Wurzeln vergessen werden und die Ohnmacht Jesu verdrängt wird – Machtinsignien prägen.

Macht bleibt stets auch eingebettet in die – bereits erwähnte – egalitäre Form der Gemeinde: „Ihr alle seid einer in Christus!“ (Gal 3,28) Temperiert ist die Macht schließlich auch in eschatologischer Hinsicht. Alle irdischen Mächte und Gewalten sind unter der Erwartung des Gottesreichs vorläufig und zeitlich begrenzt: Selbst der Sohn unterwirft sich schließlich dem, dem alle Macht gebührt, „damit Gott alles in allem ist.“ (1 Kor 15,28)

Insofern zeigen sich in der Praxis urchristlicher Gemeinden theologisch wie christologisch veranlasste machttemperierende Elemente und Faktoren: Macht wird in zeitlicher, in inhaltlicher Hinsicht und durch die Einbettung in eine fundamental gleichwertige Gemeinschaft der Getauften strukturiert und begrenzt.

Die Johannesapokalypse

Bevor einige synthetische Eindrücke zur Gestaltung und Ausübung von Macht im frühen Christentum den neutestamentlichen Studientag beschließen sollen, sei der Blick noch auf die Johannesapokalypse gerichtet. Das letzte Buch der Bibel klagt – wie keine andere Schrift des Neuen Testaments – gottvergessene, selbtherrliche und Menschen unterdrückende Macht an!

Ermächtigendes Wissen

Dem Wortsinn nach meint das Wort „Apokalypse“ Enthüllung, Entdeckung. In der Tat: In Form zahlreicher Visionen und Auditionen enthüllt Johannes den Adressaten seiner Schrift eine neue Welt. Dabei geht es keineswegs nur um die Offenbarung des zukünftigen Geschichtsver-

laufs oder des kommenden Weltendes. Die Apokalypse dient der veränderten Wahrnehmung der Gegenwart: Die kritische Auseinandersetzung mit dem Imperium und die Demaskierung Roms als Menschen missbrauchende Bestie soll die Sicht der Leserinnen und Leser verändern. Sie blicken hinter die Kulissen: Johannes lüftet das Geheimnis der Hure Babylon, deren Geschmeide (nur) auf den ersten Blick fasziniert (Offb 17,7). Rom beutet Menschen aus und führt sie in die Abhängigkeit.

Die staatliche Macht sieht Johannes in Konkurrenz zur Macht Gottes. Dies spiegelt sich etwa in der Titulatur Gottes: Ließ sich – nach einer Bemerkung Suetons in seinen Kaiserviten – Domitian als „dominus et deus noster“ anreden, so spricht Johannes nun exklusiv Gott diesen Titel zu. Mehr noch: Gott ist der „Pantokrator“, der Allbeherrscher (Offb 4,8; 11,17; 15,3; 16,7).

Einerseits depotenziert Johannes in der Visionswelt seiner Schrift irdische Mächte und Gewalten. Die Macht Gottes wird sich durchsetzen: Irdische Throne werden untergehen, gottvergessene Machtausübung wird scheitern. Andererseits adelt Johannes – als Kehrseite der Medaille

apokalyptischer Machtkritik – die Adressaten seiner Schrift und nennt sie „ein Königreich“, eine „Priesterschaft für Gott“ (Offb 1,6).

Auffällig ist zudem, dass – außer den Patriarchen und den zwölf Aposteln des Lammes – keine weiteren Titel oder Ämter in der Johannesapokalypse genannt werden: Johannes vermittelt den Adressaten ein hohes, adeliges Selbstverständnis. Ihnen, den Außenseitern, die nicht dem Kaiser huldigen und an Prozessionen und Spielen zu seinen Ehren nicht teilnehmen, wird Macht verheißen. Sie werden mit

Gott auf dem Thron sitzen und Gericht halten (Offb 3,21). Wie mag dies auf die gesellschaftlich ausgegrenzte christliche Minderheit gewirkt haben? Die Apokalypse enthüllt und tröstet: Sie demaskiert das auf Unterdrückung und Machterhalt ausgerichtete Imperium und verheißt den Opfern der Geschichte die machtvolle Durchsetzung Gottes, der auf der Seite der Schwachen steht.

Zweifellos ist der Johannesapokalypse ein machtkritisches Element und Grundanliegen eigen: Sie stellt Macht auf den Prüfstand und macht die Adressaten zu Mitwisserinnen und Mitwissern. Das Enthüllungsanliegen der Apokalypse ist von machtkritischer Art: Unkenntnis, fehlendes Wissen oder absichtliche Geheimhaltung stützen die Macht der einen bzw. halten die anderen in der (unwissenden) Macht- und Wehrlosigkeit gefangen. Die Johannesapokalypse dagegen zielt ihrem Inhalt und ihrem Vermittlungsansatz nach auf die Ermächtigung der christlichen Minorität Kleinasien: Die „enthüllte“ und in der Schrift geäußerte Kritik am Imperium dient der Ermächtigung der Unterdrückten, der Aufwertung ihres Selbstverständnisses und dem Ausbau einer gesellschaftskritischen Form gemeindlichen Lebens.

Macht untersteht stets der Macht Jesu, an dessen Leben und Wirken sie Maß zu nehmen hat. In den Fußspuren eines Gekreuzigten lassen sich nur schwer – und nur, wenn die Wurzeln vergessen werden und die Ohnmacht Jesu verdrängt wird – Machtinsignien prägen.

Gewaltfreier Machtverzicht und die Macht des Wortes

Die Johannesapokalypse wendet sich an eine – zwar nicht systematisch und aktiv verfolgte, aber doch – politisch und sozial machtlose Adressatenschaft: eine kleine Minderheit von Christusgläubigen, die in der reichsrömischen Gesellschaft am Rand stehen. Das Bekenntnis zu Christus isoliert sie. Johannes plädiert dafür, sich als christliche Kontrastgesellschaft entschieden von der reichsrömischen Gesellschaft abzusetzen und die Grenzen deutlich zu markieren: „Und ich hörte eine andere Stimme aus dem Himmel sagen: Geht

Die erduldeten Situation der Machtlosigkeit bricht Johannes nicht das Rückgrat. Im Gegenteil: Er fordert zu Geduld und Treue, zu einem intensiven Ausharren im Vertrauen auf die sich durchsetzende göttliche Macht auf.

aus ihr (der Stadt) hinaus, mein Volk, damit ihr nicht an ihren Sünden teilhabt und damit ihr nicht von ihren Plagen empfangt!“ (Offb 18,4)

Johannes empfiehlt, sich der Macht Roms zu verweigern: dies sogar zum Preis von wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Nachteilen! An keiner Stelle aber fordert Johannes die Adressaten zum militanten Widerstand auf. Im Gegenteil: Nicht der Löwe siegt, sondern das Lamm, das Opfertier, das die Male der Schächtung trägt und aufgrund der eigenen gewaltfreien Lebenshingabe den Sieg errungen hat (Offb 5,5–10).

Johannes selbst erduldet wohl – nach dem Zeugnis der Alten Kirche – eine befristete Strafmaßnahme: „Wegen des Wortes Gottes“ (Offb 1,9) ist er auf der Insel Patmos in Gefangenschaft. Was ihm bleibt, ist die Macht des Wortes: Schonungslos und mutig klagt er die gottvergessene Machtausübung des Imperiums an. Er nutzt Bilder und Vergleiche, schöpft aus den prophetischen Büchern des Alten Testaments, versteht sich selbst als Prophet (Offb 22,6,9) und klagt Ausbeutung und Unterdrückung an.

Die erduldeten Situation der Machtlosigkeit bricht ihm nicht das Rückgrat. Im Gegenteil: Er fordert zu Geduld und Treue, zu einem intensiven Ausharren im Vertrauen auf die sich durchsetzende göttliche Macht auf. In tiefer Solidarität – die Machtlosigkeit lässt selbstgemachte Hierarchien und Ranglisten fragwürdig erscheinen – stellt er sich den Adressaten als „Bruder und Mitteilhaber an der Bedrängnis und dem Königtum und der Ausdauer in Jesus“ (Offb 1,9) vor.

Im Widerschein wird deutlich, wie Johannes Macht versteht: Auch für ihn ist das Zentrum besetzt. Macht gebührt nicht einer Kreatur, sondern dem Schöpfer: Gott allein (Offb 4). Menschliche Macht ist niemals absolut.

Johannes greift nicht zur Waffe. Er fordert nicht zum militanten Widerstand auf. Er nutzt, was ihm bleibt: die Macht der prophetischen Kritik und Anklage, die Macht des Wortes. Übrigens scheint auch Gott bei der (endzeitlichen) Durchsetzung seiner Macht, andere Mittel zu haben und Wege zu beschreiten, als dies menschliche Macht tun würde: Gott richtet durch das Schwert aus seinem Mund

– also abermals durch das Wort (Offb 2,6; 19,15,21). Gott schlägt die Feinde nicht mit einer militärischen Superwaffe in die Flucht: Sein bloßes Erscheinen – das Offenbarwerden Gottes – klärt den Sachverhalt (Offb 20,11). Auch die Johannes verbliebene – und zugegebenermaßen begrenzte – Macht ist eine Macht im Dienst für andere: Sie zielt auf die Ermächtigung der Machtlosen durch die Enthüllung von Hintergründen und die Stabilisierung der Hoffnung, damit Leben nicht in der Verzweiflung verkommt.

Zusammenfassung und Impulse

Wir blicken aus einer Zeit heraus auf die Texte des Neuen Testaments, in der vielfacher Missbrauch von Macht in der Kirche offensichtlich wurde, großes Unrecht geschehen ist und Menschen zutiefst verletzt wurden. Schnelle und einfache Lösungen lassen sich für gegenwärtige Fragen nicht aus den Texten des Neuen Testaments gewinnen. Aber inspirierend kann der Blick auf die Anfänge der urchristlichen Gemeinden doch sein: Welche Impulse lassen sich aus dem urchristlichen Ringen um die Verteilung von Macht in den Gemeinden und die Wahrnehmung von politischer Macht in der Welt und Gesellschaft ableiten?

Alternative Formen der Macht

Im besten Sinne des Wortes muss es im Christentum – so man in Verbindung mit dem Ursprung bleiben will – um alternative Formen der Macht und Machtausübung gehen. Durch die Geschichte Israels, die Machtkritik der alttestamentlichen Propheten, vor allem aber durch das Wirken, die Verkündigung und die Kreuzigung Jesu ist dem Christentum eine reservierte, kritisch prüfende Haltung gegenüber Macht und Machthabern eingestiftet. Letztlich geht das Christentum doch auf Jesus zurück, der von den Römern außerhalb der Stadt als Hochverräter gekreuzigt wurde. Sollte sich dies und die zentrale Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft nicht auch in der Ausgestaltung kirchlicher Dienste und Machtstrukturen spiegeln (müssen)?

Alternativ muss die Machtgestaltung im Christentum auch deshalb sein, weil sie an den Inhalten der Verkündigung und dem Selbstverständnis Jesu Maß zu nehmen hat. Das Bemühen darum spiegelt sich – in aller Gebrochenheit – in den urchristlichen Gemeinden: Paulus betont mit dem Philipperhymnus, aber auch im Hohelied der Liebe eine durchwegs kenotische Ausrichtung des Gemeindelebens und aller einzelnen Dienste und Verantwortlichkeiten. Nie geht es um eine Willkürmacht. Macht hat sich zu begründen und auf die Situation und Zielsetzung auszurichten. Wenn Macht zum Selbstzweck wird und nicht länger in Diensten steht, wenn sie nicht mehr dem kenotischen und diakonischen Anliegen des Stifters Rechnung trägt, ist sie zu kritisieren und zu modifizieren.

Letztlich geht das Christentum auf Jesus zurück, der von den Römern außerhalb der Stadt als Hochverräter gekreuzigt wurde. Sollte sich dies nicht auch in der Ausgestaltung kirchlicher Dienste und Machtstrukturen spiegeln?



Kompetenzen beachten und Autorität begründen

Die Aufzählung von verschiedenen Charismen in den Gemeinden (1 Kor 12,8–11) setzt Fertigkeiten und die Eignung der verschiedenen Personen voraus. Die vorhandene Kompetenz, prophetisch zu reden, die Geister zu unterscheiden, Rat und Hilfe zu geben oder die Zungenrede zu übersetzen, wird als Wirkung und Gabe des Geistes verstanden. Nie geht es nur um die persönliche Neigung, sondern immer auch um die tatsächlich vorhandene, vom Geist geschenkte, den Aufbau der Gemeinde fördernde Eignung und Gewandtheit.

Die Haustafeln und Tugendkataloge beschreiben ein Anforderungsprofil. Dienste und Verantwortlichkeiten werden nicht abstrakt definiert: Sie sind konkret und dienen der Gemeinde, der Verkündigung, dem Aufbau des Gottesreichs. Sie basieren notwendigerweise auf Kompetenzen, die vorhanden sein oder sich angeeignet werden müssen. Dabei geht es auch um eine persönliche Passgenauigkeit mit der Aufgabe bzw. dem Dienst, die vor Über- oder Unterforderung schützt und eine sinnvolle Ausübung des Dienstes ermöglicht.

Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht, dass das Kirchenrecht zwar – im Hinblick auf die Ämter in der Kirche – von „potestas“, „munus“ und „officium“ spricht, aber Begriffe wie „competentia“ und „auctoritas“ fehlen. Zur Ausübung eines Amtes ist aber eine Autorität notwendig, die sich aus der Anerkennung des Amtsträgers aufgrund der zum Dienst befähigenden Kompetenzen ergibt. Die Ausübung eines Amtes, ohne dafür die notwendige Befähigung zu besitzen, höhlt nicht nur das Amt aus, es schädigt Inhaber und Adressaten des Dienstes gleichermaßen.

Kontrollmechanismen einziehen und Zuständigkeiten ausloten

Paulus weiß um seine Zuständigkeiten: Er ist „nicht gesandt, zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden“ (1 Kor 1,17). Seine Kernaufgabe ist das Unterwegssein zum Zwecke der Verkündigung, der Auslegung und Erläuterung des Evangeliums.

Die Diakone in Apg 6 werden bestimmt, um Dienst an den Tischen zu leisten und Bedürftige zu versorgen. Macht ist begrenzt, weil sie auf Funktionen und ein Ziel ausgerichtet ist. Als Kontrollinstanz kommen jene in den Blick, für die der Dienst vollzogen wird. Sie sind – oder wären – Teil einer gesunden Feedback-Kultur, um Funktionalität und Effektivität kritisch zu prüfen und ein dialogisches

Miteinander zu pflegen. Da der Geist die verschiedenen Dienste und Aufgaben begründet, wäre eine Unterscheidung der Geister vorzunehmen. Auch die Dienste in den

Gemeinden haben sich an den Früchten des Geistes zu messen und kritisch die Frage zu stellen, ob der Einsatz zu größerer Liebe und Freude, zu mehr Frieden, Großmut, Freundlichkeit, Güte und Treue (Gal 5,22) beiträgt.

Nicht zuletzt scheint in den paulinischen Gemeinden ein wesentliches Korrektiv von Leitungsämtern die Gruppe zu sein: Paulus spricht von den Episkopen und Diakonen in Philippi im Plural. Nicht ein einzelner, sondern eine Gruppe übt den Dienst der Leitung bzw. der Versorgung aus: eine Gruppe, die auf das Mehraugen-Prinzip setzt und davon profitiert.

Macht zur Ermächtigung anderer

Die Missionsstrategie von Paulus fasziniert: Paulus wählt bewusst große Städte, von denen eine besondere Strahlkraft und weitere Verbreitung des Evangeliums ausgehen kann. Paulus setzt in den Zentren an, verkündet dort das Evangelium, legt erste Strukturen Grund und betraut – mit Blick auf die vorhandenen Fähigkeiten in den Gemeinden – mit Verantwortung. Nach wenigen Monaten reist er in der Regel ab, und die Gemeinde lebt. Sein Wirken in der Gemeinde war darauf ausgerichtet, die Gemeinde zur Eigenständigkeit zu ermächtigen. Der Dienst von Paulus ist dann erfolgreich, wenn er nicht mehr vonnöten ist, wenn andere zum Dienst, zur Verkündigung, zur Übernahme von Verantwortung ermächtigt wurden.

Das dürfte ein gutes Maß an Toleranz und eine Konzentration auf die essenziellen Elemente gemeindlichen Lebens gefordert haben. Dementsprechend variabel präsentieren sich auch die unterschiedlichen Gründungen und Gemeinden. Da ist nicht alles gleich, aber doch geeint im Bekenntnis zu Jesus Christus und in der Verkündigung des Evangeliums. Macht jedenfalls ist – an den Reiserouten und den zeitlich begrenzten Aufenthalten von Paulus abzulesen – eine zielorientierte Macht, die der Ermächtigung anderer dient.

In der Berufung Ezechiels findet sich ein aussagekräftiger Satz: „Als er zu mir redete, kam der Geist in mich und stellte mich auf meine Füße“ (Ez 2,2). Der Geist bewirkt den aufrechten Stand und die Eigenständigkeit des Propheten. Geistvolles Wirken, geistvolle Machtausübung sucht ebendies und lässt sich daran erkennen: Macht in der Kirche ist danach zu strukturieren und dort zu korrigieren, wo sie nicht der Verkündigung des Evangeliums und der Würde und Ermächtigung der anderen dient. ■

Paulus Wirken in der Gemeinde war darauf ausgerichtet, die Gemeinde zur Eigenständigkeit zu ermächtigen. Der Dienst von Paulus ist dann erfolgreich, wenn er nicht mehr vonnöten ist.

Dienste und Verantwortlichkeiten werden nicht abstrakt definiert: Sie sind konkret und dienen der Gemeinde, der Verkündigung, dem Aufbau des Gottesreichs. Sie basieren auf Kompetenzen, die vorhanden sein oder sich angeeignet werden müssen.

Macht und Individuum

Machtmanifestationen und -strategien im Kontext des Synodalen Wegs
von Katharina Ebner und Sebastian Dietz

Menschen erleben Macht und Ohnmacht in allen möglichen biographischen Kontexten – auch und gerade in der Kirche.

Macht: Überall und nirgends?

Dabei kann sich die Deutung einer konkreten Situation oder auch eines strukturellen Verhältnisses durchaus unterscheiden: Was die eine Person als Ohnmacht erlebt, muss nicht notwendig von der anderen als machtvoll verstanden werden. Und was die eine Partei gerade nicht als Machtausübung, sondern als wohlwollenden Dienst verstanden wissen will, kann von einer anderen dennoch als entmündigend erlebt werden. Dazu kommt, dass konkrete Machtverhältnisse immer in größeren Kontexten stehen und damit noch weiter an Eindeutigkeit verlieren. Bereits in der Vorstellungsrunde der Tagung zu Allmacht, Macht und Ohnmacht wurde dies von mehreren Personen beschrieben: „Natürlich habe ich als Lehrer:in / als Pfarrer Macht – aber ich bin auch eingebunden in Macht von oben und von unten.“

Wenn Macht also praktisch überall vorkommt, dabei aber häufig uneindeutig erlebt wird: Was lässt sich dann überhaupt allgemein über das Phänomen der Macht sagen?



Dr. Katharina Ebner, Leiterin der Nachwuchsgruppe „Herrschaft“ an der Universität Würzburg und Mag. Theol. Sebastian Dietz

Welchen analytischen Mehrwert birgt die Kategorie der „Macht“ und welche Handlungsoptionen – sowohl individuell als auch strukturell – ergeben sich daraus, etwas als Macht bzw. machtvoll zu kennzeichnen? Lässt sich damit auch etwas über die Bewertung von Machtausübung und Machterleben sagen? Um diesen Fragen auf die Spur zu kommen, entwickeln wir im Folgenden einige Analyserwerkzeuge. Unser Vorgehen ist dabei induktiv und

geht von konkreten Machtmanifestationen, -erfahrungen und -strategien im Kontext des Synodalen Wegs aus. Dafür haben wir Beispiele ausgewählt, in denen Menschen über eigene Erfahrungen von Macht oder Ohnmacht sprechen. Ziel dabei ist es, einerseits zu verstehen, worin konkrete Macht im Einzelnen besteht, andererseits aber auch aufzuzeigen,

Vertiefung des Themas von Seite 4–15

Allmacht, Macht und Ohnmacht

welche Möglichkeiten zum Umgang sich daraus ergeben. Wenn Macht ein Element der sozialen Interaktion ist, kann es nicht darum gehen, sie abzuschaffen oder auszublenden. Vielmehr muss die Aufgabe lauten, Macht in legitimer Weise auszuüben. Die ethische Reflexion kann dafür Kriterien und Orientierungen anbieten.

(Selbst-)Ermächtigung durch Erzählen

Im Bereich der katholischen Kirche wurden Fragen der Macht und Ohnmacht prominent im Rahmen des Synodalen Weges behandelt. Insofern verwundert es kaum, dass sich gerade in dessen Umfeld viele Beispiele für die Beschreibungen individueller Macht- und Ohnmachtserfahrungen finden lassen. Nicht nur aus den erarbeiteten und beschlossenen Texten lässt sich einiges über Macht lernen, sondern auch anhand von einzelnen Situationen und Erlebnissen, die scheinbar nur am Rande stattfinden.

Die ausgewählten Beispiele sind Situationen, in denen sich Personen öffentlich äußern. Damit geht es nicht mehr nur um das eigene Erfahren von Macht bzw. Ohnmacht, sondern auch um den Prozess ihrer Vermittlung. Was individuell als Ohnmacht erlebt wird, ist uns zunächst nur auf dem Weg der Erzählung zugänglich. Was die jeweiligen Personen über das Erzählte hinaus erlebt haben und wie sie das Erlebte interpretieren, wissen wir nicht.

Bei diesem Öffentlich-Machen handelt es sich selbst um einen machttheoretisch relevanten Akt, bei dem die sprechende Person eine Deutung vornimmt. Von eigener Ohnmacht zu sprechen, führt damit aus der Passivität heraus in eine aktive Gestaltung der Situation. Durch den Wechsel der situativen Umgebung verändern

Wenn Macht ein Element der sozialen Interaktion ist, kann es nicht darum gehen, sie abzuschaffen oder auszublenden. Vielmehr muss die Aufgabe lauten, Macht in legitimer Weise auszuüben.



sich die Rahmenbedingungen und das Öffentlichmachen ermöglicht Reaktionen. Gleichzeitig ist bereits der Prozess, ein bestimmtes Geschehen als Ohnmacht zu verstehen, kein rein individueller Akt, sondern geschieht eingebunden in soziale Bezüge. Bei der Deutung einer Situation greifen wir nämlich zurück auf *hermeneutische Ressourcen*, etwa auf geteilte Begriffe und Vorstellungen, auf Bilder und Narrationen. Das wird besonders deutlich etwa in einer Erfahrung von Johanna Beck, die sie in ihrem Buch *Mach neu, was dich kaputt macht* beschreibt: „Ich glaubte, dass ich in meinem Fall gar nicht das Recht hatte, von Missbrauch zu sprechen, da es sich ja ‘nur’ um sexualisierte Übergriffe sowie um verbale Grenzverletzungen und nicht um Vergewaltigung gehandelt hat. Somit war mir viel zu lange nicht bewusst, dass all meine negativen Gefühle und mein Verletztsein ihre Berechtigung hatten.“ (Beck 2022, 45.) Erst viele Jahre nach ihren radikalen Ohnmachtserfahrungen konnte sie das, was ihr passiert ist, als sexuellen Missbrauch verstehen. Ausschlaggebend war in ihrem Fall die MHG-Studie sowie der Bericht der *Grand Jury of Pennsylvania* zu sexuellem Missbrauch in sechs US-amerikanischen Diözesen im Bundesstaat Pennsylvania, der wenige Wochen zuvor veröffentlicht worden war. „Nun wird mir vollends bewusst, dass es sich auch in meinem Fall um sexuellen Missbrauch gehandelt hat. Auf diese Weise habe ich endlich einen Schlüssel in der Hand, mit dem ich sowohl meine negativen Erfahrungen als auch die Folgeerscheinungen entschlüsseln und erklären kann.“ (Beck 2022, 46.) Wenngleich sich ihre Erfahrung durch das ‚Label‘ nicht verändert, ermöglicht ihr dieser Begriff einen anderen Zugriff darauf.

Solche hermeneutischen Ressourcen werden in gesellschaftlichen Prozessen geformt und weitergegeben. Menschen verfügen deshalb über unterschiedliche Ressourcen, die sie mehr oder weniger sprachfähig machen. Insbesondere marginalisierte Gruppen kämpfen immer wieder damit, dass sie Unrecht gar nicht als solches benennen oder vielleicht sogar überhaupt erst verstehen können. Die amerikanische Philosophin Miranda Fricker bezeichnet das als *hermeneutische Ungerechtigkeit*. (Vgl. Fricker 2023.)

Das kann bereits grundsätzlich erklären, weshalb Sprache und das Bezeichnen von Ohnmachtserfahrungen wichtig sind. In den meisten Fällen steckt hinter der Artikulation aber auch der Wunsch nach einer Resonanz. Für jeden Austausch zwischen Menschen ist Glaubwürdigkeit ein zentraler Faktor. Dabei geschieht es immer wieder, dass bestimmten Personen ungerechtfertigterweise zu viel oder zu wenig Glaubwürdigkeit zugestanden wird. Bestimmte Gruppen haben jedoch aufgrund identitätsbezogener Vorurteile mit einem strukturellen Defizit an Glaubwürdigkeit zu kämpfen. Obwohl sie möglicherweise hinsichtlich einer bestimmten Frage bedeutsames Wissen besitzen, wird ihnen nicht geglaubt. Fricker spricht hier von *Zeugnisingerechtigkeit*. Der Umgang mit Betroffenen und Überlebenden von sexualisierter Gewalt ist ein trauriges Beispiel für die Bedeutung dieser beiden Formen epistemischer Ungerechtigkeit.

Resonanz als Anerkennung

In aller Regel ist die erste Resonanz, die sich Menschen erhoffen, wenn sie von erlebter Ohnmacht sprechen, eine grundsätzliche Anerkennung. Die Anerkennung des Erzählten und die Anerkennung der erzählenden Person gehen dabei Hand in Hand: Denn indem der Inhalt der Erzählung geglaubt wird, wird eo ipso die erzählende Person als glaubwürdiges Wissenssubjekt anerkannt. Insbesondere dann, wenn die erlebte Ohnmacht mit einer existenziellen Vulnerabilität verbunden ist, ist die individuelle Anerkennung eine zentrale Voraussetzung für viele weitere Prozesse. Wenn Johanna Beck beschreibt, dass sie bei ihrer Zeuginnenaussage im Rahmen ‚ihres‘ kirchenrechtlichen Verfahrens gegen eine „Wand des Zweifels“ (Beck 2022, 78) angedredet hat, dann fehlte dort genau diese Anerkennung.

Während sich diese Art der Anerkennung auf das konkrete Geschehen und die einzelne Person bezieht, ist jedoch gerade in Debatten rund um den Synodalen Weg noch eine andere Form der Anerkennung wichtig. Einige Mitglieder der Synodalversammlung kritisierten, dass sowohl in den Diskussionen als auch den ersten Textvorschlägen eine theologische Fachsprache vorherrsche. Dadurch wurden viele Mitglieder der Synodalversammlung in ihren Möglichkeiten zur Teilhabe an der Diskussion beschränkt. So auch Katharina Geskes, eine der 15 Mitglieder des Synodalen Wegs unter 30 Jahren. Sie selbst war zu diesem Zeitpunkt 21 Jahre alt und studierte Soziale Arbeit. In einem Interview mit *katholisch.de* wird sie nach ihrem Umgang mit der Textarbeit in den Foren gefragt. Daraufhin räumt sie zunächst ein, dass für eine weltkirchliche Rezeption der Ergebnisse sicherlich wichtig sei, die Beschlusstexte auf einem entsprechend hohen theologischen Niveau zu verfassen. Allerdings „wäre [es] wichtig, die Diskussionen des Synodalen Wegs in einer verständlichen

Sprache zu führen, damit alle mitreden können. In der Gesprächskultur des Prozesses fällt mir nämlich schon auf, dass sich hauptsächlich die TheologInnen und Geistliche zu Wort melden können, weil sie sich mit den Begriffen auskennen. Sprache drückt auf eine gewisse Art und Weise Macht aus und gerade, wenn es beim Synodalen Weg ein Forum zu diesem Thema gibt, sollte man bei den Beratungen darauf achten, dass man so wenig Macht wie möglich ausübt. Nur so können alle Menschen daran teilhaben.“ (Geskes 2021a.) Einige Monate später wird im Rahmen einer Synodalversammlung schließlich in erster Lesung über einige erste Texte abgestimmt. Die Vorlagen werden wenige Wochen vor der Versammlung veröffentlicht und können von allen Mitgliedern der Synodalversammlung kommentiert werden. In einem erneuten Interview mit *katholisch.de* wird Katharina Geskes danach gefragt, wie sie sich auf die Versammlung vorbereitet habe. Sie sagt: „Ich fand es ehrlich gesagt ziemlich schwierig, mich inhaltlich darauf vorzubereiten. Es war mir nicht möglich, alle Texte, die eingereicht wurden, zu lesen. Es waren sehr viele und sehr lange Texte

Für jeden Austausch zwischen Menschen ist Glaubwürdigkeit ein zentraler Faktor. Dabei geschieht es immer wieder, dass bestimmten Personen ungerechtfertigterweise zu viel oder zu wenig Glaubwürdigkeit zugestanden wird.

und der Synodale Weg ist nicht mein Hauptberuf. Ich war im Praxissemester, habe nebenbei gearbeitet und einen Umzug gestemmt. Daher konnte ich die Texte nur überfliegen und ich habe auf die Expertise von vielen Menschen gehofft und mich mit anderen ausgetauscht und Expertisen eingeholt.“ Auch nachdem sie nach den Kommentierungen gefragt wird, bei denen von den 15 Personen unter 30 Jahren lediglich fünf Personen „Anträge eingereicht“ hätten, sagt sie: „Gerade bei den Kommentierungen hatte ich nicht die Zeit und nicht die Muße dazu, mitzukomentieren. Und ich glaube, das ging vielen anderen auch so. Das liegt nicht daran, dass wir nicht willig gewesen wären, sondern einfach daran, dass das quasi unsere Freizeit ist, die wir hier gerade hergeben und im normalen Alltag nicht so viel Zeit dafür ist.“ (Geskes 2021b.)

Beide Beispiele illustrieren den Zugang zu Ressourcen: In einem Fall die sprachlichen und habituellen Fertigkeiten, die die Teilnahme an Fachdiskussionen im Synodalen Weg erleichterten, im anderen Fall um zeitliche Kapazitäten, die großen Mengen an Text qualifiziert lesen und verarbeiten zu können. Wenn Katharina Geskes kritisiert, dass damit bestimmte Hürden und Ausschlussmechanismen zum Tragen kommen, dann führt das vor Augen, dass große Gruppen sich weit weniger beteiligen konnten als die Gruppe, die die theologische Fachsprache beherrscht und im Rahmen ihrer beruflichen Tätigkeit auch die Zeit zur Befassung mit den Themen hatte: „Nur so können alle mitreden.“ Geskes Aussagen in den Interviews machen diese Hürden sichtbar, indem sie sie offen ansprechen. Die Strukturen, die die Teilhabe einer Gruppe verhindern, werden als machtvoll erlebt. Wenn der Zugang zu bestimmten Ressourcen Hürde zur Teilhabe an einem Diskurs wird, gibt es grundsätzlich zwei Möglichkeiten, dies zu verändern: Entweder indem die entsprechenden Ressourcen anders verteilt werden oder indem die Hürden abgebaut oder vermieden werden. Die Benennung der eigenen Ohnmacht zielt also darauf ab, eine Gegenmacht zu erzeugen oder die angeprangerte Macht zu begrenzen.

Macht durch Teilhabe

Dass die Teilnahme an den Diskussionen im Synodalen Weg in machttheoretischer Hinsicht relevant ist, wird noch an einem anderen Beispiel deutlich. Julia Knop, ebenfalls Synodalin und Professorin für Dogmatik in Erfurt, sprach in einem Interview mit dem Kölner Stadtanzeiger davon, dass „der Synodale Weg [...] das Prinzip der Partizipation in der Kirche quasi umgekehrt“ habe. „Es geht natürlich um Partizipation der Gläubigen an der Kirchenleitung – aber auch darum, dass die Bischöfe an den theologischen Debatten partizipieren, dass sie argumentieren müssen und nicht mehr nur dekretieren können.“ Joachim Frank, der das Interview führte, fragte weiter: „Ist das wirklich so? Die zentralen Beschlussvorlagen mussten vor der Abstimmung abgeschwächt werden, sonst – so die Drohung – wären sie an der bischöflichen

Sperrminorität gescheitert. Nennen Sie das Partizipation?“, woraufhin Julia Knop antwortete: „Nein, das ist Blockade. Aber schauen Sie sich die Redelisten der letzten Synodalversammlung im Vergleich zur ersten an! Da hat eine Entwicklung stattgefunden: Viele Bischöfe traten raus aus der Anonymität, raus aus dem beredten Schweigen der Macht,

und haben sich öffentlich zu den Reformvorhaben positioniert. Im weltlichen Kontext ist das lächerlich wenig, ich weiß. Aber in der Kirche ist das schon eine Menge.“ (Knop 2023.) Julia Knops Argument lautet also, dass es dem Synodalen Weg – wenigstens in einem begrenzten Rahmen – gelungen war, die Arena der Macht und damit ihre Spielregeln zu verschieben. Wengleich die Diözesanbischöfe nach wie vor als Gesetzgeber in der Lage sind, gültige Dekrete zu erlassen, war diese Ressource der Macht nun nicht mehr die einzig entscheidende. Daneben trat nun das theologische Argument, das allerdings nicht von Amts wegen aus-

schließlich einer bestimmten Gruppe innerhalb der Synodalversammlung zukommen kann, sondern einer anderen Verteilungslogik folgt. (Vgl. Dietz 2022.) Freilich bedeutet das wiederum andere Ausschlüsse und Hürden, wie Katharina Geskes Beispiel deutlich macht.

Bedeutung des Settings

Was dem Synodalen Weg in kollektiver Weise gelungen ist, lässt sich jedoch auch in individuellen Situationen ausmachen. Hier lohnt sich ein genauerer Blick auf die Auseinandersetzung zwischen der Synodalin Viola Kohlberger und Rainer Maria Woelki. Während einer Synodalversammlung im September 2021 gab es eine Aussprache zur allgemeinen Situation. Dies fand statt kurz nachdem Rainer Maria Woelkis erster Rücktritt als Erzbischof von Köln abgelehnt worden war. In Reaktion darauf hat die Synodalin Viola Kohlberger auf Facebook gepostet, dass sie nicht wisse, wie sie während der bevorstehenden Versammlung Rainer Maria Woelki und den anderen in diesem Fall betroffenen Bischöfen gegenüber treten sollte. In der entsprechenden Aussprache während der Versammlung nahm sie in einer Wortmeldung Bezug auf diesen Post. Am nächsten Tag wurde sie in der Mittagspause auf dem Weg zur Toilette von Woelki angesprochen.

Einige Tage später veröffentlichte sie ein Video auf Instagram, in welchem sie ihre Erfahrung schilderte und als Machtmissbrauch deutete. Sichtlich angegriffen schildert sie ihre Eindrücke: „Und dann, einen Tag später ziemlich genau war es gegen Ende der Mittagspause und ich dachte jetzt gehe ich nochmal kurz auf Toilette, und die Wege waren richtig weit, und bin dann auf dem Flur als quasi schon die allermeisten Menschen wieder im Saal waren, bin ich abgefangen worden von Rainer Maria Woelki, dem Erzbischof von Köln. Und er hat mich angesprochen und hat gesagt, Sie waren doch das, die gestern diesen Post zitiert hat. Und ich hab gesagt, ja, das bin ich, das war ich. Und daraufhin kam es zu einer etwa fünfminütigen Unterhaltung, es hat sich wesentlich länger

Es geht natürlich um Partizipation der Gläubigen an der Kirchenleitung – aber auch darum, dass die Bischöfe an den theologischen Debatten partizipieren, dass sie argumentieren müssen und nicht mehr nur dekretieren können.



angefühlt, die aber vor allem daraus bestand, dass er meinte, dass ich komplett emotional handle, dass ich ihm nichts vorwerfen könne, weil er alles richtig macht, dass das mehrere Gutachten und sogar der Heilige Vater in Rom bestätigt hätten, dass er keine Fehler gemacht hat. [...] Im Nachhinein würde ich sagen, das war so ein wirkliches verbales Umsichschlagen. [...] Und in dieser Zeit stand er total nah vor mir. Also eigentlich war es viel zu nah, mir war das zu dem Zeitpunkt aber einfach nur krass unangenehm und ich konnte aber nicht so genau das benennen. Und dazu ist er ja auch noch größer als ich und hat so auf mich herabgeschaut und hat so mit der gesamten Autorität seines erzbischöflichen Daseins gesprochen und mich immens unter Druck gesetzt. Ich bin sehr stolz auf mich, dass ich immerhin noch gesagt habe, dass ich der Meinung bin, dass er Verantwortung übernehmen müsse, dass er Verantwortung für das System übernehmen müsse und dass ich der Meinung wäre, dass er als Erzbischof zurücktreten solle. Denn das glaube ich wirklich. Und das kann ich jetzt auch ganz gut so sagen, nachdem ich ihm das auch ins Gesicht gesagt hab. Das Gespräch endete dann ziemlich abrupt, weil er gemeint hat, er müsse jetzt wieder in die Versammlung, und ich so: Ja – ich auch.“ (Kohlberger 2021.)

Wiederum ein paar Tage später entschuldigt sich Rainer Maria Woelki in einem Facebookpost, in welchem er zunächst erklärt, den Synodalen Weg als Ort des offenen Diskurses zu verstehen, sodass er auch Viola Kohlbergers Kritik im Rahmen eines persönlichen Gesprächs adressieren wollte. „Im Verlauf dieses persönlichen Gesprächs ist bei Frau Kohlberger offenbar der Eindruck entstanden, dass ich auf Ihre Person Druck ausüben wollte. Nichts lag mir ferner und das tut mir leid. Ich möchte mich dafür ausdrücklich entschuldigen.“ (Woelki 2021.)

Viola Kohlberger hat die Konfrontation am Rande des Synodalen Wegs als Ohnmachtserfahrung gedeutet. Das wird an mehreren Aspekten ihrer Beschreibung der Situation deutlich: Sie nennt die räumliche Konstellation, die Nähe, der Unterschied in der Körpergröße, dazu kommen noch Rollenzuschreibungen und die Gelegenheit, die sie als „abfangen“ umschreibt. Indem sie das aber auf ihrem Instagram-Account erzählt, wechselt sie die Arena der Macht. Hier wird sehr schnell deutlich, dass das Setting wesentlich mitbestimmt, welche Formen der Machtausübung wirksam werden können. Denn weder Körpergröße, noch die Nähe oder Distanz existieren auf Instagram. Und indem sie die Hauptadressat:innen wechselt, sind auch die Zuschreibungen von Rollen und Glaubwürdigkeit – hier die junge Frau, dort der Erzbischof – völlig anders wirksam. Kohlberger erfährt große mediale Resonanz und dabei auch ein großes Maß an Sympathie. Die veränderte Arena verändert auch hier Mittel und Wirkung von Macht.

Zusammenfassend lässt sich also festhalten: Je nachdem, in welchem Setting man sich befindet, kann sich Macht aus unterschiedlichen Quellen speisen. Allein im Rahmen der

Viola Kohlberger hat die Konfrontation am Rande des Synodalen Wegs als Ohnmachtserfahrung gedeutet. Das wird an mehreren Aspekten ihrer Beschreibung der Situation deutlich: die räumliche Konstellation, die Nähe, der Unterschied in der Körpergröße.

genannten Beispiele lassen sich mit dieser Perspektive bereits zahlreiche Formen von Machtgefällen identifizieren: Geschlecht, Identitäts- und Rollenzuschreibung (z. B. der kirchliche Stand), Wissen bzw. Sprachfähigkeit, Sichtbarkeit und Repräsentanz, die Kontrolle über die Gestaltung des Settings und schließlich die Macht, die in der Kooperation, der Kollektivierung und Solidarisierung liegt.

All diese Ressourcen stehen unterschiedlichen Personen in unterschiedlichen Maßen zur Verfügung. Zweierlei Konsequenzen lassen sich daraus ziehen: Zuerst positiv gewendet: Möchte man ein bestimmtes Ziel erreichen, ist die Erfolgswahrscheinlichkeit stark da-

von abhängig, welche Machtressourcen zur Verfügung stehen und in welchem Rahmen das Ziel verfolgt werden kann. Indem man sich dieser Einflussfaktoren bewusst wird, vergrößert sich der Handlungsspielraum deutlich: Was möchte ich in welchem Kontext erreichen? Welche Ressourcen kann ich dafür in Anspruch nehmen? Schließlich kann man sich gezielt solche Settings suchen, in denen möglichst gute Erfolgsaussichten bestehen, weil genau die tatsächlich vorhandenen Ressourcen dort einschlägig sind.

Ethische Legitimation und Begrenzung von Macht

Anders gewendet bedeutet diese Einsicht aber auch, dass sich verschiedenen Formen von Machtgefälle nicht nur im Modus des gegenseitigen Ausgleichs überlagern können, sondern auch als gegenseitige Verstärkung. Man spricht hier von Intersektionalität: Verschiedene Formen der strukturellen Benachteiligung überlappen sich. Eine Frau ist eben immer auch gleichzeitig Lai:in und hat möglicherweise auch keinen theologischen Abschluss. In der Allgemeingesellschaft treten dazu noch viele weitere Marker: Staatsangehörigkeit, Migrationserfahrung oder -hintergrund, Sprachkenntnisse, Krankheitszustand, Hautfarbe, Religionszugehörigkeit und viele mehr.

Es ist mitunter also gar nicht möglich, die Arena zu wechseln, weil die Rahmenbedingungen dazu fehlen. Der Blick auf individuelle Strategien, wie er oben erfolgt ist, kann also immer nur ein Baustein sein, mit Machtgefällen umzugehen. Er entbindet jedoch nicht von der Frage, wie sich Macht überhaupt begrenzen und legitimieren lässt. Macht an sich ist zwar ethisch neutral, in jeder konkreten Situation zeitigt sie aber ethisch überaus relevante Wirkungen. Sie kann die Rechte von Personen ebenso schützen wie sie sie verletzen kann, kann Gerechtigkeit (wieder-)herstellen oder Unrechtserfahrungen verursachen. Die Frage danach, wie Macht strukturiert werden soll, ist also eng verbunden mit der sehr grundlegenden Frage, wie wir miteinander leben wollen.

Dabei ist zunächst wichtig, festzuhalten, dass es kein Leben außerhalb von Macht gibt. Jedes realistische Verständnis von Freiheit muss ernstnehmen, dass menschliches Leben in Beziehungen und damit in sozialen Bezügen stattfindet. Jede

Freiheit ist damit auch eine bedingte Freiheit, weil sie nur in Relation zu anderen Personen und Strukturen verwirklicht werden kann. Die Fähigkeit, selbstbestimmt handeln zu können, ist gleichzeitig im Sinne einer „vulnerable agency“ (Haker 2019), davon abhängig, dass diese Selbstbestimmtheit verletzt werden kann. Für den Soziologen und Machttheoretiker Heinrich Popitz trifft das den Kern menschlichen Seins: „Wir leben in einer verletzbaren Existenz, angewiesen auf Artefakte, zukunftsbezogen und begründungsbedürftig in unserem Handeln. Daher müssen wir Macht erleiden.“ (Popitz 2009, 33.)

Ausgehend von diesen zunächst rein deskriptiven Befunden gilt es nun also, normativ danach zu fragen, wo Macht auf welche Weise wirken sollte und wo bzw. wie nicht. Wir möchten im Folgenden einige Vorschläge unterbreiten, was dies im Raum von Kirche bedeuten kann. Das Ziel dabei ist, eine im umfassenden Sinn gerechte und befreiende kirchliche Praxis zu etablieren.

In einem ersten Schritt gilt es, missbräuchliche Denkstrukturen, Mentalitäten und Geisteshaltungen aufzudecken. Mit anderen Worten geht es darum, die hermeneutischen Ressourcen der Kirche machtkritisch danach zu befragen, wo sie zu Teilhabe und Empowerment beitragen und wo sie im Gegenteil verletzende und marginalisierende Aspekte beinhalten. Das gilt sowohl für Aussagen des kirchlichen Lehramts als auch für den alltäglichen Umgang in kirchlichen Gemeinden und Gruppierungen. Die aktuelle theologische Forschung nimmt sich dieser Aufgabe in vielen Bereichen an. Auch die analytischen Teile dieses Beitrags können als ein Baustein dazu verstanden werden. Gelingt es, die Ergebnisse dieser Forschung in die Praxis zu überführen, sodass sich tatsächliche Gewohnheiten im Denken,

Sprechen und Handeln verändern, ist eine wesentliche Voraussetzung für gelingendes Miteinander geschaffen.

Darüber hinaus muss sich jedoch die Qualität des Umgangs ebenso verändern. In gewisser Weise muss das bereits im Begriff des Synodalen Wegs anklingende Programm eines Miteinanders umgesetzt werden. Das meint jedoch nicht einfach, die konkrete Struktur des Synodalen Wegs zu verstetigen – auch dieser hatte sicherlich einige Defizite. Wesentlich wäre vielmehr eine tatsächliche Wahrnehmung aller Stimmen. Denn nur der Einbezug möglichst vieler Perspektiven kann zu einem ernstgemeinten Miteinander im Handeln führen.

Schließlich müssen Strukturen durchgehend so gestaltet werden, dass die eigene Machtförmigkeit stetig kritisch reflektiert und nötigenfalls angepasst wird. Das bedeutet einerseits ganz grundsätzlich, Kritik überhaupt auszuhalten und produktiv aufzugreifen. In einem weiteren Sinn folgt daraus jedoch auch, dass Personen bestmöglich in die Lage versetzt werden müssen, um die Strukturen konstruktiv-kritisch zu begleiten. Das bedeutet beispielsweise umfangreiche Angebote zur theologischen Bildung – nicht nur in Form von Katechesen, sondern auch mit einem spezifischen Fokus auf die Befähigung zur kritischen Reflexion der Machtstrukturen und der eigenen Position darin.

Die moralischen Ansprüche sind dabei an die Kirche besonders hoch. Angesichts ihrer Sendung ist das je-

doch nur konsequent. Denn ein wirksames Zeichen und Werkzeug des Heils kann sie nur dann sein, wenn sie im Rahmen des Menschlichen – und damit eben auch hinsichtlich der Macht – alles ihr mögliche tut, um gerecht und befreiend zu sein. ■

Der Blick auf individuelle Strategien, wie er oben erfolgt ist, kann also immer nur ein Baustein sein, mit Machtgefällen umzugehen. Er entbindet jedoch nicht von der Frage, wie sich Macht überhaupt begrenzen und legitimieren lässt.

Literatur

Johanna Beck, 2022, *Mach neu, was dich kaputt macht!*, Münster.

Sebastian Dietz, 2022, *Die Macht der Rechtfertigung. Machttheoretische Überlegungen zum Synodalen Weg*, online unter: <https://www.feinschwarz.net/die-macht-der-rechtfertigung-machttheoretische-gedanken-zur-vierten-synodalversammlung-des-synodalen-wegs>.

Miranda Fricker, 2023, *Epistemische Ungerechtigkeit*, München.

Katharina Geskes, 2021a, Interview online unter: <https://www.katholisch.de/artikel/28656-neu-synodale-wenn-keine-reformen-kommen-trete-ich-aus-kirche-aus>.

Katharina Geskes, 2021b, Interview online unter <https://www.katholisch.de/artikel/31551-junge-synodale-geben-unsere-freizeit-fuer-den-synodalen-weg-her>.

Hille Haker, 2020, *Towards A Critical Political Ethics. Catholic Ethics and Social Challenges. Catholic Ethics and Social Challenges*, Basel.

Julia Knop, 2023, Interview online unter: <https://www.ksta.de/politik/synodaler-weg-julia-knop-spricht-ueber-den-reformprozess-511403>.

Viola Kohlberger, 2021, online unter: <https://www.instagram.com/p/CUnFbvKjxR>.

Heinrich Popitz, 2009, *Phänomene der Macht*, Tübingen.

Jochen Sautermeister/Andreas Odenthal (Hg.), 2021, *Ohnmacht. Macht. Missbrauch. Theologische Analysen eines systemischen Problems*, Freiburg i. Br.

Rainer Maria Woelki, 2021, online unter: <https://www.facebook.com/rainerkardinalwoelki/posts/pfbid0wHfbMiMHVG97QaMmjv4P8Mmh1BQT7WE9NZjcs5VoPHmpYxivDYDnzs6wPcNKQbl>.



Hoffen wider die Hoffnung

Kann Hoffnung bleiben, auch wenn Optimismus geht?

von Christoph Jäger

Vertiefung des Themas von Seite 29–37

Romano Guardini-Tag

Etwas fürchten und hoffen und sorgen
Muß der Mensch für den kommenden Morgen.
(Friedrich Schiller, *Die Braut von Messina*)

Einleitung

Zeitenwende – dieser Titel des Guardini-Tages 2023 zum 100-jährigen Jubiläum der Antrittsvorlesung Romano Guardinis in Berlin¹ ist für sich genommen neutral. Wenden können zum Guten oder zum Schlechten geschehen oder auch hin zu etwas, das weder besser noch schlechter, sondern nur anders ist als das derzeit Vorhandene. Im vorliegenden Kontext allerdings beschreiben Politiker mit dem Begriff die Situation, in die der Angriffskrieg Russlands gegen die Ukraine die Welt versetzt hat. Erweiterte Bedeutung gewinnt er derzeit auch im Blick auf die sich unaufhaltsam verschärfende Klimakrise, rechtspopulistische Attacken auf bisher stabil geglaubte Demokratien, schmerzliche Pandemie-Erfahrungen mit den Leistungsgrenzen unserer Gesundheitssysteme, wachsende, durch Hunger und Krieg verursachte Migrationsbewegungen sowie inzwischen auch die Angst vor einem Flächenbrand im Nahen Osten. Zeitenwende, so scheint es, bedeutet zurzeit vor allem Desillusionierung, Verlust von Optimismus und das erschrockene Bewusstsein, dass die Zeit knapp wird, um uns grundsätzlich neu aufzustellen und zukünftigen Generationen noch eine bewohnbare Welt zu hinterlassen.

¹ Der vorliegende Essay beruht auf zwei Vorträgen, die ich während meiner Zeit als Guardini-Professor für Religionsphilosophie und theologische Ideengeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin gehalten habe: zu meinem Antritt am 18. Oktober 2022 und auf dem Guardini-Tag, 15.–17. Juni 2023, aus Anlass des 100. Jubiläums der Antrittsvorlesung Romano Guardinis an der damaligen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Für wertvolle Hinweise und Diskussionen danke ich Johanna Stüger und den Teilnehmer:innen meines Seminars zu philosophischen und theologischen Hoffnungstheorien im Sommersemester 2023 an der Humboldt-Universität.

Im Folgenden erörtere ich, welche Bedeutung Hoffnung in einer solchen Zeit haben kann. Ich werde das Phänomen der Hoffnung philosophisch näher beleuchten und insbesondere den Unterschied zwischen Hoffnung und Optimismus analysieren. Kann Hoffnung bleiben, auch wenn Optimismus geht?

Mit diesem Thema verbunden ist die Frage, welche Rolle Hoffnung, auch und gerade in Krisenzeiten, für unser Handeln spielt. Hier liegt eine der ältesten und schärfsten Kontroversen philosophischer Hoffnungstheorien. Viele zeitgenössische Autoren sprechen der Hoffnung konative, handlungsleitende Kraft zu (s. etwa Pettit 2004, Meirav 2009, Chignell 2023). Andererseits gibt es eine einflussreiche Tradition, die Hoffnung vor allem als Hemmschuh des Handelns und gefährliche Verführerin zu illegitimer Flucht aus der Gegenwart sieht. Hoffnung, so ein traditioneller Einwand, vertröstet uns auf die Zukunft und leistet Passivität und Fatalismus Vorschub. Wer hofft, legt die Hände in den Schoß und überlässt es anderen, aktiv auf das Hier und Jetzt Einfluss zu nehmen, deshalb ist Hoffnung ein Übel. So jedenfalls der Vorwurf. Nietzsche etwa, einer der wortgewaltigsten Hoffnungshasser, greift an einer oft zitierten Stelle in *Menschliches, Allzumenschliches* jenen berühmten Mythos Hesiods auf, mit dem dieser die anthropologische Rolle der Hoffnung (elpis) in der Figur der Pandora illustriert. Hoffnung, so Nietzsche, sei nicht etwa ein Gut, sondern das größte Übel, das der Menschheit je widerfahren sei:

„[D]a schlug Pandora nach Zeus' Willen den Deckel zu. Für immer hat der Mensch nun das Glücksfaß im Hause und meint Wunder, was für einen Schatz er in ihm habe; ... denn er weiß nicht, daß jenes Faß, welches Pandora brachte, das Faß der Übel war, und hält das zurückgebliebene Übel für das größte Glücksgut – es ist die Hoffnung. ... [S]ie ist in Wahrheit das übelste der Übel, weil sie die Qual der Menschen verlängert“ (Nietzsche 1878, Nr. 71, Berliner Ausgabe, S. 79 f.).

Nietzsches Kritik reiht sich ein in eine lange Tradition der Hoffnungskritik. Platon nennt Hoffnung im *Timaios* kritisch „verführerisch“, und Aristoteles zufolge tritt sie hauptsächlich bei der unerfahrenen Jugend auf, weil für sie (und nur für sie) „die Zukunft noch lang und die Vergangenheit kurz ist“ (Rhetorik, 110–11). Seneca sieht Hoffnung (spes) eng mit der Furcht verschwistert und hält beide für „Regungen eines schwankenden Gemüts“, das sich beunruhigt durch den Blick in die Zukunft:

„Die wichtigste Ursache von beiden [Hoffnung und Furcht] aber liegt darin, dass wir uns nicht in die Gegenwart schicken, sondern unsere Gedanken voreilig in die Ferne schweifen lassen. Daher kommt es, dass das Vermögen der Vorausschau, dieses größte Gut des beschränkten Menschentums, sich zum Übel verkehrt“ (Seneca, *Epistulae*, 5.7–5.8).²

² „Spem metus sequitur. ... utrumque pendentis animi est, utrumque

In der Philosophie der frühen Neuzeit stößt Pascal in dasselbe Horn, wenn er sagt, mit der Hoffnung versuchten wir – unvernünftigerweise –, die Zukunft vorwegzunehmen, „als wollten wir ihren Gang beschleunigen“:

„So leben wir nie, sondern hoffen zu leben, und so ist es unvermeidlich, dass wir in der Bereitschaft, glücklich zu sein, es niemals sind“ (Pascal, *Pensées*, 47–172).³

Im 20. Jahrhundert nennt Albert Camus in *Der Mythos des Sisyphos* (Essay 1, *Das Absurde und der Selbstmord*), Hoffnung, speziell die Hoffnung auf ein anderes Leben, eine „Betrügerei jener, die nicht für das Leben leben“ („tricherie de ceux qui vivent non pour la vie elle-même“, Camus 2022/1965, S. 20). Und Günther Anders fordert unumwunden,

„Hoffnung [...] zu vermeiden. Denn durch Hoffnung wird niemand agieren. Jeder Hoffende überläßt das Besserwerden einer anderen Instanz“ (Anders 1987, 151f.).

Der Vorwurf ist keineswegs auf stoische, nihilistische oder existenzialphilosophische Traditionen beschränkt. Victoria McGeer etwa, Vertreterin der jüngeren anglo-amerikanischen Philosophie, sagt ebenfalls, Hoffnung trete offenbar in Situationen auf, in denen gelte:

„[O]ur own agency is irrelevant to the occurrence of the hoped-for end. We hope for something that could not be in any way affected by our efforts to bring it about, e.g., we hope that the weather will improve, we hope that our friend's test results will be good, we hope that no one was injured in yesterday's fire, and so on“ (McGeer 2008, S. 244).⁴

Die Liste von Hoffnungsanalysen dieses Tenors könnte lang fortgesetzt werden. Nennen wir den Kerneinwand von Hoffungskritiken, die sich auf die angebliche handlungs-

Bestimmte Hoffnungen laden nicht zu Handlungen ein, die auf sie bauen: Wer ein Lotterielos gekauft hat, hofft, den Hauptgewinn gezogen zu haben, aber wird davon Abstand nehmen, allein aufgrund dieser Hoffnung einen Kredit zum Beispiel für seine Traumimmobilie aufzunehmen.

futuri expectatione solliciti. Maxima autem utriusque causa est quod non ad praesentia aptamur sed cogitationes in longinqua praemittimus; itaque providentia, maximum bonum condicionis humanae, in malum versa est.“ Zu hoffnungskritischen Überlegungen in stoischer Tradition s. auch die Hinweise Ciceros in *De Oratore*, III,7.

3 „Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre, et, nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais.“

4 McGeer sieht die Lage jedoch insgesamt differenzierter und schreibt der Hoffnung gleichwohl transformatorische Potenziale für die Arbeit am eigenen Selbstbild und Prozesse der Charakterbildung zu. Auch der Theologe Jürgen Moltmann diskutiert in seinem Opus Magnum *Theologie der Hoffnung* das, was er den „Einwand der Gegenwart“ gegen die Hoffnung und den „Vorwurf des Lebens gegen die Qual der Hoffnung“ nennt (S. 23). Philosophen wie etwa Roger Scruton (2010) oder im deutschen Sprachraum Roland Bluhm (2010) haben das angeblich Selbsttäuscherische und unlauter Vertröstende der Hoffnung betont.

hemmende Kraft der Hoffnung stützen, kurz den *Passivitätseinwand*: Hoffnung, so die Idee, ist deshalb (moralisch)

schlecht, weil sie ihre Träger:innen zum Untätigsein verdammt. Im Folgenden werde ich diesen Einwand ein Stück weit analysieren und zurückweisen. Genauer gesagt, wird er sich als allgemeiner Einwand gegen die Hoffnung als verfehlt erweisen. Bestimmte Hoffnungen laden in der Tat nicht zu Handlungen ein, die auf sie bauen: Wer ein Lotterielos gekauft hat, hofft, den Hauptgewinn gezogen zu haben, aber wird davon Abstand nehmen, allein aufgrund dieser Hoffnung einen Kredit für seine Traumimmobilie aufzunehmen. Nach dem Loskauf gibt es nichts mehr, was wir tun könnten, um das Erhoffte herbeizuführen. Spezifische Handlungsmotivationen fehlen, die Hoffnung bleibt. Hoffnungen, soviel ist weitgehend unkontrovers, beinhalten Wünsche.

Doch obwohl Wünsche einer verbreiteten, der *handlungsbasierten Wunschanalyse* zufolge grundsätzlich handlungsmotivierend sind⁵, haben sie als Bestandteile von Hoffnung offenbar oft keine konative Kraft. Dies scheinen Verfechter des Passivitätseinwands im Auge zu haben. Doch, so behaupte ich, sie begehen damit einen Fehlschluss der unzulässigen Verallgemeinerung. Denn was hier für bestimmte Fälle von Hoffnung gelten mag, gilt für andere Fälle nicht. Oft ist Hoffnung sogar eine besonders starke Triebfeder des Handelns. Diese These jedenfalls werde ich im Folgenden ein Stück weit begründen und verteidigen.

Insgesamt ergeben sich damit zunächst vor allem die folgenden drei Fragen:

(i) Die Explikationsfrage: Was ist Hoffnung? Genau wovon bezieht sich der Begriff, und welche Rolle spielt Hoffnung im menschlichen Seelenleben?

(ii) Die axiologische Frage: Hat Hoffnung einen positiven Wert oder ist sie ein Übel? Genauer: Ist Hoffnung zumindest manchmal etwas Gutes, oder ist sie generell eine schlechte Haltung, weil sie uns stets dazu verleitet, sich aus der Verantwortung für die Gegenwart zu stehlen?

(iii) Die praxeologische Frage: Hat Hoffnung eine konative, handlungsleitende Rolle?

Diese Fragen hängen eng zusammen, Antworten auf eine von ihnen haben Implikationen für Antworten auf die

5 Vgl. hierzu etwa den Überblicksartikel von Tim Schroeder, wo er über „action-based theories of desire“ sagt: „For an organism to desire *p* is for the organism to be disposed to take whatever actions it believes are likely to bring about *p*“ (Schroeder 2020).



Prof. Dr. Christoph Jäger, Professor am Institut für Christliche Philosophie an der Universität Innsbruck, Guardini-Professor für Religionsphilosophie und theologische Ideengeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin



anderen. Die Wertfrage steckt Bedingungen für eine Explikation ab: Eine Charakterisierung dessen, was Hoffnung ist, sollte erklären können, was Hoffnung gut und wertvoll macht, wenn sie es denn ist, oder eben, warum sie es nicht ist. Ferner führt die Explikationsfrage auch auf die praxeologische Frage und, wenn diese positiv zu beantworten sein sollte, hat dies Auswirkungen auf die Wertfrage. Vielleicht ist Hoffnung nicht überall dort, wo sie handlungsmotivierende Kraft hat, etwas Gutes. (Der Massenmörder hofft darauf, bald neue Opfer zu finden.) Aber es liegt nahe zu sagen, dass zumindest Hoffnungen dort, wo sie zu guten Handlungen motivieren, auch gute Hoffnungen sind.

Ich beginne mit einer scheinbar paradoxen Empfehlung Romano Guardinis, der zufolge wir – auch und gerade in schlechten Zeiten – „wider die Hoffnung hoffen“ sollten. Hiervon ausgehend skizziere ich den Kern der philosophischen Standardanalyse der Hoffnung, der zufolge Hoffnung eine Wunsch- und eine Überzeugungsbedingung – eine volitive und eine probabilistisch-doxastische Bedingung – erfüllen muss, und erläutere einen wichtigen begrifflichen Unterschied zwischen Hoffnung und Optimismus (Abschnitt 2). Sodann argumentiere ich, dass sowohl Hoffnung als auch Optimismus neben einem Wunsch und einer Wahrscheinlichkeitseinschätzung, dass sich das Erwünschte einstellt, außerdem die Überzeugung voraussetzen, dass das Gewünschte nicht allein aus eigener Kraft erreicht werden kann. Ich schließe mich damit einer Position an, die in der Hoffnungs-Literatur als „Theorie des externen Faktors“ (*external factor account*) diskutiert wird.

Vertreter des Passivitätseinwands, so meine These, stützen sich implizit auf die Beobachtung, dass das Bewusstsein der Wirksamkeit eines „externen Faktors“ zur Erfüllung der Hoffnung konstitutiv für sie ist; doch sie haben diese Beobachtung missverstanden bzw. rekurren auf eine falsche Version der Theorie. Denn es gilt keineswegs, dass Hoffende generell niemals etwas dazu beitragen können, dass das Erwünschte Wirklichkeit wird. Oftmals können wir, trotz Wissens um die Begrenztheit unserer Einflussnahme, die Realisierung des Erhofften sehr wohl direkt oder indirekt

Die Hoffnung ist sehr präsent in der Sprache. Menschen haben Hoffnungen, entwickeln, hegen, nähren oder behalten sie; sie machen oder nehmen sie sich und anderen, schwelgen in ihnen oder verlieren sie, geben sie auf, zerstören, zerschlagen sie, lassen sie sterben, sind ohne oder frei von Hoffnung.

befördern und tun dies auch gerade aufgrund der Hoffnung. Folglich ist der Passivitätseinwand, uneingeschränkt, wie er bei vielen Kritikern daherkommt, verfehlt. Anhand einer Fallunterscheidung verschiedener Formen von Hoffnung entwickle ich eine Diagnose des Passivitätseinwands und eine Irrtumstheorie, die erklärt, warum Verfechter des Einwands ihn vertreten. Meine Diagnose lautet, dass sie sich einseitig auf eine bestimmte Art von Beispielen fokussieren, sich den richtigen Blick durch eine einseitige Beispieldiät

verstellen und sich daher zu einer vorschnellen Verallgemeinerung hinreißen lassen (Abschnitt 3). Abschließend fasse ich die Ergebnisse meiner Diskussion zusammen und benenne offene Fragen für zukünftige philosophische Forschungen zum Thema Hoffnung (Abschnitt 4).

„Hoffen wider die Hoffnung“, die Wunsch-Überzeugungs-Analyse und der Begriff des Optimismus

Unsere Umgangssprache ist reich an Wendungen, mit denen wir Hoffnungen und unseren Umgang mit ihnen beschreiben. Wir haben Hoffnungen, entwickeln, hegen, nähren oder behalten sie; wir machen oder nehmen sie uns und anderen, schwelgen in ihnen oder verlieren sie, geben sie auf, zerstören, zerschlagen sie, lassen sie sterben, sind ohne oder frei von Hoffnung. Hoffnungen können sicher oder unsicher, unbestimmt, vage, begründet, legitim, schön, groß oder klein, trivial, bedeutsam oder existenziell sein, sie können sich erfüllen oder frustriert werden. Es gibt unvernünftige, leere, falsche, wahnwitzige, eitle, naive, trügende, täuscherische, illegitime, illusionäre und blinde Hoffnungen. Wir sind guter (aber nicht schlechter) Hoffnung, hoffnungsvoll, hoffnungsschwanger, hoffnungstrunken, hoffnungsfroh, reich an Hoffnung oder arm an ihr, hoffnungsverloren, hoffnungslos oder bar jeder Hoffnung. Die Liste der Beispiele könnte lang fortgesetzt werden. Dies ist nicht der Ort, systematisch in linguistische und etymologische Analysen dieser und anderer Beispiele unseres sprachlichen Umgangs mit Hoffnung einzutauchen.⁶ Ausgehen möchte ich jedoch von einer Redensart über die Hoffnung, die Guardini in einem Brief verwendet und die in der obigen Aufzählung nicht vorkommt.

Guardini hat sein theologisches Werk unter dem Eindruck von Zeitenwenden entwickelt. Interessant für die vorliegende Fragestellung ist eine Reflexion über die Hoffnung, die er in den 1960er Jahren im Rückblick auf die Katastrophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, vor allem vermutlich die Schoa und die Weltkriege, anstellt. „Was ist nun das Gute?“, schreibt er 1963 an seinen Freund Josef Weiger:

„Die sittliche Aufgabe? Aus der Kraft der Erlösung heraus aufs neue die Welt ‚bebauen und bewahren‘. Nicht bloß in der Welt ‚seine Pflicht tun‘. [...] Vielmehr die Welt in die Verantwortung nehmen. Und im Einvernehmen mit dem Erlöser die Welt aufs neue ‚bebauen und bewahren‘.“

Allerdings, so fährt Guardini fort:

„Fast verzweifelte Aufgabe, nachdem in allem, im Menschen, im Menschenleben und im Menschenwerk die Verstörung sitzt. Hoffen wider die Hoffnung“ (Guardini 1977/1963, 33–34).⁷

6 Für die bis heute wohl reichhaltigste und informativste Übersicht über den Gebrauch von „hoffen“ und „Hoffnung“ im Deutschen siehe den entsprechenden Eintrag im *Deutschen Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm. (Diese begannen 1838 mit dem Werk, das schließlich erst 1961 bzw. mit einem Quellenband 1971 fertig gestellt wurde.) Vermutlich hatten die Grimms gehofft, dass es schneller gehen würde.) Für einen hilfreichen historischen und systematischen Überblick über philosophische Hoffnungstheorien s. Blöser und Stahl (2022).

7 An anderer Stelle, rund dreißig Jahre früher, sagt Guardini unter noch

Die Wortwahl ist bedeutsam. Die Rede vom neuerlichen Bebauen und Bewahren legt im vorliegenden Kontext nahe, die Diagnose der „verzweifelten Aufgabe“ und der „Verstörung“ genauer zu beschreiben als eine Aufgabe angesichts von Verstörung über Zerstörung. Gleichwohl handelt es sich bei der Rede vom Hoffen wider die Hoffnung, zumindest auf den ersten Blick, um eine widersinnige Empfehlung. Was ist gemeint?

Der Topos vom Hoffen wider die Hoffnung stammt von Paulus, der diese scheinbar paradoxe Haltung Abraham zuschreibt. Abraham, so heißt es im *Römerbrief*, hat „gegen alle Hoffnung voll Hoffnung“ geglaubt, dass er der Vater vieler Völker werde (Paulus, Röm 4,18,⁸ Einheitsübersetzung). Die Paradoxie ist eine scheinbare. Sie löst sich auf, wenn man sich klar macht, dass Paulus und, ihm folgend, auch Guardini, in der Wendung vom „Hoffen wider die Hoffnung“ oder der „Hoffnung gegen alle Hoffnung“ mit einer doppelten Bedeutung des Begriffs spielen.

Zunächst ein Blick auf einige wichtige Unterscheidungen. (i) Eine betrifft die psychische Tätigkeit des Hoffens, oder *episodisches* Hoffen, im Gegensatz zu Hoffnung im Sinne eines *psychischen Zustands*. Beides hängt zusammen: Hoffnung als Zustand lässt sich auffassen als Disposition, in geeigneten Situationen in die oft bewusste Tätigkeit episodischen Hoffens einzutreten. Hoffnung als Zustand muss indessen nicht bewusst sein: Auch wenn wir nicht aktuell an das, worauf wir hoffen, denken, bleiben unsere Hoffnungen Bestandteile unseres psychischen Gesamtprofils. (ii) Eine zweite übliche Unterscheidung ist die zwischen *spezifischen* und *basalen* Hoffnungen.⁹ Spezifische Hoffnungen haben als Inhalte oder intentionale Gegenstände spezifische Sachverhalte (etwa, dass morgen die Sonne scheint); basale Hoffnungen (wie etwa die Hoffnung auf ein gutes Leben) sind inhaltlich unbestimmter. (iii) Drittens wird in der Literatur oft unterschieden zwischen *banalen* Hoffnungen („Hoffentlich ist mein Lieblingseis in der Eisdiele verfügbar“) und *bedeutsamen* Hoffnungen („Hoffentlich übersteht mein Freund die OP“).¹⁰

Dabei ist jedoch zu beachten, dass Banalität und Bedeutsamkeit keine kategorischen, sondern gradierbare Begriffe sind: Hoffnungen können mehr oder weniger banal oder bedeutsam sein. Die Hoffnung, die Modulabschlussprüfung im Hauptstudienfach zu bestehen, ist bedeutsamer als die auf das Lieblingseis, aber weniger bedeutsam als die, dass ein Freund die OP überlebt. (iv) Wichtig ist schließlich auch, viertens, dass Hoffnungen stark oder schwach bzw. auch in diesem Fall: stärker oder schwächer, intensiver oder weniger intensiv sein können. Die Intensität steigt dabei typischerweise proportional mit der Bedeutsamkeit: Je wichtiger die Hoffnung wird, desto stärker wird sie. Kombinationen der obigen Differenzierungen liefern entsprechende Beschreibungen: Wenn jemand bewusst hofft,

nach vielen Jahren Studium das Abschlussexamen gut zu bestehen, so ist dies eine episodische, spezifische und relativ bedeutsame Hoffnung, die daher typischerweise auch einigermaßen stark oder intensiv sein wird.

Lässt sich Guardinis Rede vom „Hoffen wider die Hoffnung“ womöglich im Rückgriff auf die Differenzierungen (i) bis (iv) rekonstruieren? Obwohl diese wichtig und angebracht sind, ist dies nicht der Fall.

Dem Buchstaben nach ist in Guardinis Empfehlung einmal von episodischem Hoffen und sodann vom Zustand der Hoffnung die Rede. Doch wie oder in welchem Sinne könnte eine Aktivität, in der sich eine bestimmte Disposition aktualisiert, „gegen“ diese Disposition ausgeführt werden? Tatsächlich, so behaupte ich, hätte Guardini seine Aufforderung auch mit den Worten formulieren können: „Hoffen wider das Hoffen!“, „Hoffnung wider die Hoffnung!“ oder „Hoffnung wider das Hoffen!“ Solche Variationen haben, was die vorliegende Paradoxie angeht, allenfalls stilistische Bedeutung und sind inhaltlich irrelevant.

Auch Lesarten, nach denen hier spezifisches, bedeutsames oder starkes Hoffen bzw. das entsprechende Haben von Hoffnung (oder andere Kombinationen) gegen basale, banale oder schwache Hoffnung (oder andere Kombinationen) ausgespielt werden soll, erweisen sich bei genauerem Hinsehen als nicht sinnvoll: Der Kontext von Guardinis Empfehlung macht deutlich, dass es offensichtlich auch nicht um spezifisches Hoffen wider basale Hoffnung, bedeutsames Hoffen wider banale Hoffnung usw. geht. Worum aber geht es dann? Der Schlüssel, so meine These, liegt in einer Unterscheidung zwischen Hoffnung und Optimismus.

Einer traditionellen Analyse des Begriffs der Hoffnung zufolge haben Hoffen bzw. das Haben von Hoffnung eine Wunsch- und eine Überzeugungskomponente. Einige Autoren betrachten diese Bedingungen als notwendig und zugleich hinreichend (Downie 1963, Day 1969), was oft als die *orthodoxe Definition* oder *Standardtheorie* von Hoffnung bezeichnet wird (z. B. Meirav 2009, Martin 2013, Rioux 2021, Blöser und Stahl 2022).¹¹ Andere bezeichnen

Hoffnung als Zustand lässt sich auffassen als Disposition, in geeigneten Situationen in die oft bewusste Tätigkeit episodischen Hoffens einzutreten. Hoffnung als Zustand muss indessen nicht bewusst sein: Auch wenn wir nicht aktuell an das, worauf wir hoffen, denken, bleiben unsere Hoffnungen Bestandteile unseres psychischen Gesamtprofils.

deutlicherer Anspielung auf die Apokalypse des Johannes und den 2. Korintherbrief, von Christus her werde alle Wirklichkeit erschlossen, enthüllt und „in die Hoffnung des Neuwerdens gehoben“ (Guardini 2014/1937, S. 649; vgl. Apk 21,5 und 2. Kor 5,17; s. auch Jesaja 43,19).

8 „contra spem in spem creditur ut fieret pater multarum gentium“.

9 S. etwa Chignell (2023), S. 46, und die dort angegebene weitere Literatur.

10 Vgl. wiederum z. B. Chignell (2023), S. 46, bei dem jedoch die nun folgende, wichtige Differenzierung fehlt.

11 Vgl. zu dieser Standardanalyse ferner etwa Bovens (1999), McGeer (2008), Bluhm (2012), Milona (2019), Blöser (2022) oder Chignell (2023), der diese Bedingungen „kognitiv“ und „konativ“ nennt. Einige Autoren rekonstruieren sie nicht nur als notwendige, sondern auch als hinreichende Hoffnungs-Bedingungen (s. etwa Meirav 2009). Dies setzt sich jedoch Gegenbeispielen aus, die ich unten diskutieren werde. Nicht alle Autoren gehen von der Standardanalyse aus. Döring (2015) etwa hat, ausgehend von einer Auseinandersetzung mit Pettit (2004), alter-



diejenigen Ansätze als Standardtheorie, die diese Bedingungen lediglich als notwendige Bedingungen auszeichnen (z. B. Chignell 2023, S. 48), oder sehen in ihnen den „kleinsten gemeinsamen Nenner“ verschiedener Hoffnungstheorien (Pettit 2004, S. 154). Aus inhaltlichen Gründen, die unten deutlich werden, werde ich zunächst mit dieser moderateren Variante arbeiten, die Wunsch und Überzeugung zusammen nicht bereits als hinreichende Bedingungen für Hoffnung betrachtet. Ihr zufolge gilt:

Hoffnung: Ein Subjekt S hofft nur dann, dass p , wenn

- (i) S wünscht, dass p (volitive Bedingung), und
- (ii) es für möglich, aber nicht sicher hält, dass p (doxastische Bedingung).

Betrachten wir zunächst die doxastische Bedingung (ii). Diese lässt sich probabilistisch beschreiben: Wer hofft, schreibt demnach

dem Eintreten des Erhofften eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu, die jedoch weder minimal noch maximal ist (also weder bei 0 noch bei 1 liegt), sondern deren Wert sich zwischen diesen Extremen befindet. Etwas technischer gesprochen, ist Hoffnung eine Haltung, deren doxastische Komponente einen graduellen oder partiellen Glauben erfordert. Oft glauben wir nicht kategorisch, dass etwas Bestimmtes der Fall oder nicht der Fall ist.¹² Wir glauben z. B. in einem gewissen Maße oder zu einem gewissen Grad, dass morgen die Sonne scheinen wird, wir den Anschlusszug noch bekommen oder die Bergtour noch vor dem Gewitter beenden werden. Alltagssprachlich weisen wir auf solche Einschätzungen hin, indem wir etwa sagen, dass wir etwas für „möglich“ oder „recht wahrscheinlich“ halten, „relativ fest“, „stark“ oder aber auch „eher nicht“ oder „kaum“ glauben, dass es eintritt; wir sagen, dass wir in einer Sache „nicht sicher“ oder aber „ziemlich sicher“, „sehr gewiss“ sind, usw. Ich glaube, dass Berlin die Hauptstadt der Bundesrepublik Deutschlands ist und dass Mexiko City mehr Einwohner hat als Mumbai. Diesen letztgenannten Sachverhalt glaube ich jedoch deutlich weniger fest als den über Berlin, bei dem ich mir sicher bin.

In der formalen Erkenntnistheorie werden gradierte doxastische Zustände oder partielle Glaubenszustände standardmäßig als sogenannte *credences* modelliert und als Wahrscheinlichkeitszuschreibungen repräsentiert, die prinzipiell jeden Wert von 0 bis 1 annehmen können. Einer *credence* von 0 bzgl. eines Sachverhalts p entspricht die sichere Annahme oder maximal feste Überzeugung, dass p nicht der Fall (und nicht- p der Fall) ist; einer *credence* von 1 entspricht die sichere Annahme oder maximal feste

Überzeugung, dass p der Fall ist. Glaubenszustände zwischen diesen Extremen repräsentieren (mehr oder weniger große) *epistemische Unsicherheit* des Subjekts bzgl. p oder nicht- p . Es sei betont, dass *Credence*-Theoretiker dies als Modell verwenden und nicht behaupten, dass wir unsere

Alltagsüberzeugungen stets in präzisen Wahrscheinlichkeitswerten oder -intervallen angeben könnten oder dass der alltagssprachlichen Rede vom Vermuten, Glauben, (mehr oder weniger) Überzeugtsein usw. stets exakte numerische Wahrscheinlichkeitswerte entsprechen, die das Subjekt bewusst kalkulieren würde.

Die Pointe dieser Hinweise für die orthodoxe Analyse des Begriffs der Hoffnung liegt darin, dass demnach Hoffnung (oder hoffen), dass p , eine Einstellung unter epistemischer Unsicherheit mit großem doxastischen Spielraum ist. Sie erfordert einen gradierten Glauben,

dessen Wert – die Wahrscheinlichkeitseinschätzung des Subjekts für den erhofften Sachverhalt – lediglich irgendwo zwischen 0 und 1 liegt. Die einzige Restriktion ist, dass der oder die Hoffende das Eintreten des Erhofften weder für ausgeschlossen hält (was einer Wahrscheinlichkeit von 0 entspräche) noch für sicher (was einer Wahrscheinlichkeit von 1 entspräche). Wer etwas sicher für ausgeschlossen hält, hofft nicht mehr darauf, dass es eintritt; und wer sicher ist, dass es eintritt oder bereits eingetreten ist, kann ebenfalls nicht mehr sinnvollerweise hoffen, dass es eintritt. Etwas formaler ausgedrückt, gilt für die in einer Hoffnung, dass p , enthaltene Wahrscheinlichkeitseinschätzung des Subjekts, oder seine *credence* gegenüber p ($cr(p)$) somit: $0 < cr(p) < 1$.

Genau hier wird nun ein zentraler Unterschied zu jener Haltung sichtbar, die wir „Optimismus“ nennen. Auch Optimismus gegenüber einem Sachverhalt, so meine These, ist eine Einstellung unter epistemischer Unsicherheit. Wie die Hoffnung beinhaltet auch sie erstens (i) den Wunsch, dass p eintritt (oder eingetreten ist): Wir sind nicht optimistisch im Hinblick auf Dinge, von denen wir wünschen, sie mögen ausbleiben. Zweitens (ii) beinhaltet Optimismus auch einen gradierten Glauben mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeitseinschätzung dafür, dass p eintritt (oder eingetreten ist). Anders als bei der Hoffnung aber ist man bzgl. eines Sachverhalts p nur dann optimistisch, wenn man eher glaubt, dass p eintritt (oder eingetreten ist), als dass dies nicht der Fall ist.

Der probabilistische Spielraum ist hier kleiner als bei Hoffnung. Abkürzend können wir dies auch ausdrücken, indem wir sagen, dass die Haltung des Optimismus einen „positiven Glauben“ an das Erwünschte involviert. Ich kann auf der Bergtour hoffen, das Tal noch vor dem Gewitter zu erreichen, auch wenn ich dies für unwahrscheinlich halte; optimistisch dagegen, das Tal noch rechtzeitig zu erreichen, bin ich nur dann, wenn ich dies für wahrscheinlich halte. Da Optimismus gleichwohl keine maximale Sicherheit, sondern auch Zweifel daran beinhaltet, dass der

nativ vorgeschlagen, Hoffnung als Emotion zu verstehen.

12 Bisweilen heißt es, Hoffnung bezöge sich immer auf Zukünftiges, doch das ist falsch: Wir hoffen auch auf Dinge, die bereits geschehen sind, z. B. darauf, dass eine uns nahestehende Person die Prüfung bestanden oder die Operation gut überstanden hat.

betreffende Sachverhalt eintritt, bleibt die für ihn konstitutive Wahrscheinlichkeitseinschätzung indessen ebenfalls unter 1. Für die für Optimismus konstitutive *credence* gilt somit $0,5 < cr(p) < 1$.

Da die Summe der Wahrscheinlichkeiten für einen Sachverhalt p und sein Komplement $\text{non-}p$ 1 beträgt, gilt für eine rationales Subjekt, wenn es eine *credence* größer als 0,5 für p hat, dass seine *credence* für $\text{non-}p$ kleiner als 0,5 ist ($cr(p) > 0,5$ und $cr(\sim p) < 0,5$). Entsprechend können wir die Haltung des Optimismus in einem ersten Schritt auch wie folgt charakterisieren:

Optimismus: S ist optimistisch bzgl. des Eintretens von p nur dann, wenn

- (i) S wünscht, dass p (volitive Bedingung), und
- (ii) es für wahrscheinlicher hält, dass p , als dass nicht- p (doxastische Bedingung).

Halten wir es beispielsweise nur im Grade 0,1 (oder in einem Grad, der einem Intervall entspricht, dessen oberer Grenzwert $< 0,5$ ist) für wahrscheinlich, dass morgen die Sonne scheinen wird, dann sind wir nicht optimistisch, sondern pessimistisch bzgl. dieses Sachverhalts, und je näher wir an 0 rücken, desto pessimistischer werden wir. Wenn wir einen Sachverhalt „eher optimistisch (als pessimistisch)“ beurteilen, dann liegt die Wahrscheinlichkeitseinschätzung über 0,5, aber noch nicht nahe an 1; ist man „ziemlich optimistisch“, dann liegt sie näher an 1; sind wir „sehr optimistisch“, dann liegt sie nahe an 1. Man beachte wieder, dass all dies nicht besagen soll, dass sich alltägliche Wahrscheinlichkeitseinschätzungen oder Haltungen, die wir als optimistisch oder pessimistisch beschreiben, stets in exakten numerischen Werten ausdrücken lassen, sondern dass es sich um ein Modell handelt, mit dem wir Haltungen wie Optimismus (oder Zuversicht) und Hoffnung für rationale Akteure repräsentieren können.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich nun zunächst die folgende Auflösung der scheinbar paradoxen Rede vom Hoffen (oder der Hoffnung) wider die Hoffnung. Das erste Vorkommnis des Begriffs, so meine These, legt die orthodoxe Analyse oder Standardauffassung zugrunde, der zufolge Hoffnung bzw. Hoffen keinen positiven Glauben an den erhofften Sachverhalt erfordert, d. h. keinen Glauben, der dem Sachverhalt eine Wahrscheinlichkeit größer als 0,5 zuschreibt. Beim zweiten Vorkommnis indessen, in der Phrase „wider die Hoffnung“, ist nicht von Hoffnung im „orthodoxen“ Sinne die Rede. Vielmehr wird „Hoffnung“ hier, aus rhetorischen Gründen, für jene Haltung verwendet, die ich als Optimismus beschrieben habe, und damit für eine Haltung, die dem erwünschten Sachverhalt eine Wahrscheinlichkeit $> 0,5$ zuschreibt. „Wider die Hoffnung“ heißt hier: „wider das, was wir optimistischerweise erwarten können“ oder „gegen etwas, bei dem wir eine Haltung von Optimismus einnehmen“.¹³

13 Chignell (2023) skizziert eine verwandte, jedoch meiner Analyse zufolge falsche Interpretation, wenn er sagt: „Specific hope for a very significant and yet extremely unlikely outcome is sometimes referred to (following St. Paul) as ‘hope against hope’” (S. 46). Meine These lautet, dass es hier nicht darum geht, dass das Erhoffte als „extrem unwahrscheinlich“, sondern nur, dass es als weniger wahrscheinlich als sein Gegenteil eingeschätzt wird ($cr(p) < 0,5$).

Obwohl dies nicht der orthodoxen Verwendung entspricht, verwenden wir den Begriff der Hoffnung bisweilen in diesem, eigentlich Optimismus denotierenden Sinne. Denken wir beispielsweise an die Notärztin oder den Rettungssanitäter, die einen Patienten behandeln, von dem sie wissen, dass die Chancen, ihn zu retten, gering sind. Sie mögen ihr Handeln mit den Worten (oder Gedanken) kommentieren: „Ich habe wenig Hoffnung, aber wir versuchen es!“, „Auch wenn es gegen alle Hoffnung ist, wir tun unser Bestes!“ Die Sprecher würden damit etwas Verständliches und Sinnvolles äußern, jedoch *nicht* zum Ausdruck bringen, dass sie gegen ihren Wunsch handeln, der Patient möge überleben. Diesen Wunsch (so darf man im Normalfall unterstellen) haben sie. Da sie es nicht für völlig ausgeschlossen halten, dass er überlebt, erfüllen sie auch die doxastische Komponente von Hoffnung im klassischen Sinn. Was sie sagen und durch ihre Handlungen zeigen, ist somit dieses: Auch wenn sie wünschen und sehr wohl im klassischen, orthodoxen Sinne hoffen, dass der Patient überlebt, halten sie dies für unwahrscheinlich und sind in dieser Frage somit eher pessimistisch als optimistisch.

Man beachte, dass dieser Analyse zufolge sich die Haltungen der Hoffnung und des Optimismus keineswegs ausschließen. Denn in der probabilistischen Bandbreite von Hoffnung (mit einer *credence* $0 < cr(p) < 1$) ist die von Optimismus (mit einer *credence* $0,5 < cr(p) < 1$) enthalten. Dieses Ergebnis ist erwünscht und von unserer Alltagssprache gedeckt. Wir sagen (z. B. am Tag vor der Gipfelbesteigung): „Ich hoffe, dass morgen gutes Wetter sein wird – und bin auch optimistisch, dass es so sein wird!“ Wir trösten den Kranken mit Worten wie: „Ich hoffe, dass Du es bald überstanden haben wirst, und bin auch optimistisch, dass es so sein wird!“

Man kann nicht sagen, dass sich alltägliche Wahrscheinlichkeitseinschätzungen oder Haltungen, die wir als optimistisch oder pessimistisch beschreiben, stets in exakten numerischen Werten ausdrücken lassen, sondern dass es sich um ein Modell handelt, mit dem wir Haltungen wie Optimismus und Hoffnung für rationale Akteure repräsentieren können.

Solche Aussagen wären pleonastisch, weil die zweite Teilaussage der ersten nichts hinzufügen würde, wenn nicht Optimismus eine andere, höhere *credence* fordern würde als Hoffnung. Zugelassen sind somit auch, was man (in größerem oder geringerem Maße) „optimistische Hoffnungen“ nennen kann: Liegt die doxastische Komponente im Bereich des „positiven“ Glaubens, d. h., ist die involvierte *credence* $cr(p) > 0,5$, dann ist die Hoffnung optimistisch. Entscheidend ist, dass eine Haltung jedoch nicht optimistisch sein *muß*, um eine Hoffnung zu sein.

Als Zwischenergebnis halten wir fest, dass sich aufgrund dieser Eigenschaften von Hoffnung das scheinbare Paradox



in Paulus und Guardinis Rede vom „Hoffen wider die Hoffnung“ auflöst. Trotz des „verstörten“ Einhegens von *Optimismus* auf dem Boden der Tatsachen, meint Guardini, dürfen wir, auch und gerade in Krisenzeiten, hoffen (auf „das Gute“, die Bewältigung der Krisen, usw.). Denn Hoffnung ist nicht Optimismus. Abraham mag nicht optimistisch gewesen sein, dass er als Hundertjähriger noch Kinder mit seiner neunzigjährigen Frau Sara bekommen würde; aber er hoffte es, aller Wahrscheinlichkeit zum Trotz. Guardini mag nicht optimistisch gewesen sein, dass es gelingen würde, die Welt langfristig weiterhin so „zu bebauen und zu bewahren“, dass sie ein (auch und besonders im Sinne christlicher Werte) lebenswerter Ort für kommende Generationen sein würde. Aber er hoffte es, aller Wahrscheinlichkeit zum Trotz. Denn Hoffnung ist probabilistisch toleranter als Optimismus. Guardinis Empfehlung – ausgesprochen unter dem Eindruck von „Zeitenwenden“ – lässt sich paraphrasieren mit den Worten: „Lasst uns hoffen, auch wenn es kaum gute Gründe gibt, optimistisch zu sein.“ Ob Hoffnung, wie das Sprichwort sagt, stets zuletzt stirbt, sei dahingestellt. Doch wenn meine Analyse richtig ist, dann stirbt sie jedenfalls deutlich später als Optimismus.

Eine Drei-Faktor-Analyse und Hoffnung als Handlungsgrund

Kehren wir vor diesem Hintergrund zurück zu den skizzierten Hoffnungskritiken. Inwieweit sind sie angebracht? Ist Hoffnung ein Übel, weil sie zu Passivität, Flucht aus der Gegenwart und dem Abschieben von Verantwortung auf andere verleitet? Tatsächlich, so behaupte ich, liegen die Dinge anders. Nicht nur behindert Hoffnung unser Handeln nicht; entgegen den Unkenrufen vieler Hoffnungskritiker sind zumindest bestimmte Hoffnungen wichtige Triebfedern des Handelns. Obwohl einige Hoffnungsapologeten dies entgegen dem Passivitätseinwand bisweilen geltend machen, fehlt

Entgegen den Unkenrufen vieler Hoffnungskritiker sind bestimmte Hoffnungen wichtige Triebfedern des Handelns. Obwohl einige Hoffnungsapologeten dies entgegen dem Passivitätseinwand bisweilen geltend machen, fehlt bei ihnen aber meist eine ausführlichere Auseinandersetzung mit besagter Hoffnungskritik.

bei ihnen meist eine ausführlichere Auseinandersetzung mit besagter Hoffnungskritik. Dies ist jedoch eine wichtige Frage, wenn man Hoffnung verstehen will: Was motiviert die Kritiker zu ihrem Passivitätseinwand? Im vorliegenden Abschnitt schlage ich eine Diagnose vor. Diese erfordert einige weitere Differenzierungen. Werfen wir dazu einleitend wieder einen Blick auf Guardinis Haltung zum Thema, die bei ihm zwar eher implizit durchscheint, sich bei genauerem Hinsehen jedoch relativ klar aus seinen theologisch inspirierten Andeutungen erschließt.

Auch Guardini lehnt den Passivitätseinwand ab. Im obigen Zitat etwa verweist er auf das Potenzial von Hoffnung, Neues zu schaffen. Die „sittliche Aufgabe“, so haben wir ferner gehört, bestehe darin, („aus der Kraft der Erlösung heraus“) nicht nur in der Welt seine Pflicht zu tun, sondern „die Welt in die Verantwortung zu nehmen“. Auch diese Stelle ist zunächst einigermaßen dunkel. Man nimmt jemanden oder etwas für etwas in die Verantwortung, was üblicherweise bedeutet, dem Verantwortungssubjekt bestimmte Sachverhalte oder Ereignisse moralisch zuzurechnen, es für die Konsequenzen in die Pflicht zu nehmen, usw. Wie aber kann man „die Welt“ in diesem Sinne in die Verantwortung nehmen?

Sinnvoll erscheint hier meines Erachtens die folgende, sprachlich zunächst weniger nahe liegende, jedoch inhaltlich verständlichere Deutung: Guardinis Mahnung kann gelesen werden als die Aufforderung, nicht den Kopf in den Sand zu stecken, sondern Verantwortung zu übernehmen, auch für Dinge, die über den unmittelbaren Bereich unserer privaten Lebenswelt hinausgehen. So gelesen, sieht Guardini die „sittliche Aufgabe“ darin, auch und gerade in Krisenzeiten „die Welt“ in den eigenen Verantwortungsbereich mit aufzunehmen und handelnd in den Gang der Dinge einzugreifen. Mit „Welt“ dürfte er sich dabei auf Ereignisse und Zustände z. B. politischer und sozialer Art beziehen; doch hierüber weiter zu spekulieren, erübrigt sich im vorliegenden Kontext. Klar zu sein scheint, dass Guardini, so verstanden, mit seinem Appell, hoffend aktiv zu werden und Neues zu schaffen, dem allgemeinen Passivitätseinwand widerspricht.

Guardini belässt es bei diesen Andeutungen, ohne sie näher zu begründen und auch ohne zu erklären, warum Hoffnungskritiker mit dem Passivitätseinwand falsch liegen. Diese Frage gilt es nun zu klären. Genau wo liegen jene Hoffnungskritiker, die Hoffnung aufgrund des Passivitätseinwands ablehnen, falsch, wenn sie denn falsch liegen, und was könnte sie zu ihrer Fehleinschätzung verleitet haben?

Der Standardanalyse zufolge muss der Zustand der Hoffnung eine volitive und eine doxastische Bedingung erfüllen. Wie erwähnt, oszillieren die Hinweise in der Literatur auf die Standardtheorie oder die orthodoxe Analyse zwischen Deutungen, die diese Bedingungen als bloß notwendige rekonstruieren (z. B. Chignell 2023), und solchen, die sie als notwendige und hinreichende Bedingungen präsentieren (z. B. Downie 1963, Day 1969, Meirav 2009). Ich hatte die Bedingungen zunächst als notwendige interpretiert. Sind sie womöglich zusammen auch hinreichend?

Gegen diese Auffassung spricht verschiedenes. Das folgende Gegenbeispiel von Bovens (1999), entnommen aus dem Film *The Shawshank Redemption*¹⁴, ist in der Literatur in den letzten Jahrzehnten immer wieder diskutiert worden: Zwei Gefangene, Andy und Red, wünschen sich, zu entkommen, und schätzen auch die Wahrscheinlichkeit dafür, dass dies gelingen könnte, annähernd gleich ein; doch der eine hofft, während der andere verzweifelt. Ein ande-

14 1994, Regie Frank Darabont, nach der Novelle von Stephen King: *Rita Hayworth and the Shawshank Redemption: Hope Springs Eternal*. Diese Geschichte wiederum hat strukturell große Ähnlichkeit mit Tolstois *Der Verbannte* von 1872.

res Beispiel stammt von Adrienne Martin (2013): Zwei schwer kranke Patienten, Bess und Alan, nehmen an einem Testprogramm für ein neues Medikament teil, von dem ihnen mitgeteilt wird, dass die Wirkungschance bei 1 % liegt. Beide glauben dieser medizinisch gut begründeten Prognose, und beide wünschen sich, die Krankheit mit Hilfe der Medikation erfolgreich zu bekämpfen. Alan aber bleibt verzweifelt; Bess dagegen hofft. Wären die volitive und die doxastische Komponente nicht nur notwendige, sondern zusammen auch bereits hinreichende Bedingungen für Hoffnung, dann würden beide hoffen (denn *ex hypothesi* haben sie die gleichen Wünsche bzgl. ihrer Krankheit und teilen dieselbe probabilistische Prognose). Doch nur Bess hofft, während Alan verzweifelt. Da sich Hoffnung und Verzweiflung ausschließen, so das Argument, zeigen solche Beispiele, dass Hoffnung nicht einfach eine Kombination aus Wunsch und Überzeugung ist.

Diese Beobachtung hat zahlreiche Reaktionen provoziert, von denen ich an dieser Stelle eine besonders einflussreiche aufgreife, die für die vorliegende Fragestellung von zentraler Bedeutung ist. Die Hoffnung, dass *p*, geht neben (i) dem Wunsch und (ii) dem Für-möglich-aber-nicht-sicher-Halten, dass *p*, wesentlich auch (iii) mit dem Bewusstsein einher, dass die Realisierung des Gewünschten die eigenen Möglichkeiten übersteigt und von einem als „gut“ oder kooperativ angesehenen „externen Faktor“ abhängt. Andernfalls müssten wir in den relevanten Situationen nicht hoffen, sondern könnten erwarten, planen, uns fest darauf einstellen, dass das Erwünschte eintritt, wenn wir nur selbst die richtigen Schritte einleiten. Claudia Blöser (2022) spricht in diesem Zusammenhang vom Bewusstsein von etwas „Unverfügbarem“, Victoria McGeer von einer „begrenzten Handlungsfähigkeit“ in Bezug auf das Erwünschte (*limits to our agential powers*, 2008, S. 245). An anderer Stelle schreibt sie:

„We hope for something that could not be in any way affected by our efforts to bring it about“ (McGeer 2004, S. 103).

Zentral ist dieser Aspekt insbesondere auch für religiöse, speziell auch die christliche Hoffnung auf Erlösung und Versöhnung. Josef Pieper (1997/1935) etwa verweist in diesem Zusammenhang auf das „Geschenk der Hoffnung“ als einer christlichen Tugend, die Demut beinhaltet und das Bewusstsein, Kreatur zu sein. Zur Hoffnung gehöre das Bewusstsein, das „Entscheidende auf keine Weise selber tun“ zu können. Sehr einflussreich in der neueren philosophischen Diskussion ist die Analyse Ariel Meiravs (2009), der in kritischer Auseinandersetzung mit der Standardanalyse argumentiert, dass Hoffnung keineswegs beliebige Wünsche, sondern nur solche Wünsche involviere, die die Annahme eines als positiv betrachteten „externen Faktors“ voraussetzen, dem man zutraue, den Gang der Dinge positiv zu beeinflussen:

„When I hope for a prospect, I desire it while viewing it as beyond the reach of my causal or epistemic powers. ... If I say I hope, I imply such inability“ (Meirav 2009, 228).

„What does determine [whether one hopes for or despairs of a prospect] (in combination with desire and probability assignment) is one's attitude to a relevant external factor: If one views the external factor as good, then one

hopes for the prospect. If one views it as not good, then one despairs of it“ (Meirav 2009, 230).

Andere Autoren haben in diesem Zusammenhang auch auf die „positive Phänomenologie“ der Hoffnung hingewiesen (Kwong 2022, S. 313).

Jener „externe Faktor“ kann unterschiedlicher Natur sein und vom Hoffnungssubjekt unterschiedlich repräsentiert werden. Als Beispiele nennt Meirav andere Personen oder Gruppen von Personen, Institutionen, „das Schicksal“ oder Entitäten, die in supranaturalen oder religiöser Weise konzeptualisiert werden (ibid.). Hinzuzufügen wäre, dass auch Kombinationen aus verschiedenen solcher Faktoren zur Erfüllung von Erwünschtem nötig sein können. Die erhoffte Genesung einer Patientin mag von guten Ärztinnen, guten Pflegern usw., aber auch vom Zufall abhängen. Zu beachten ist ferner, dass nicht alles, was dem Hoffnungssubjekt im umgangssprachlichen Sinne „extern“ ist, außerhalb seiner Kontrolle liegen muss. Die Genehmigung meines Forschungsprojekts hängt von externen Faktoren wie insbesondere der Zustimmung anderer Personen ab, doch wenn ich diese durch Bestechung erreichen könnte, dann handelte es sich zwar um externe Faktoren, aber nicht um welche, die außerhalb meiner kausalen Kontrolle liegen.

Diese Überlegungen legen zunächst die folgende, erweiterte Charakterisierung von Hoffnung nahe. Ich nenne sie die *Drei-Faktor-Analyse*:

Hoffnung*: S hofft nur dann, dass *p*, wenn

- (i) S wünscht, dass *p* (volitive Bedingung),
- (ii) es für möglich, aber nicht sicher hält, dass *p* (doxastische Bedingung), und
- (iii) glaubt, dass, falls *p* eintritt, dies von kooperativen externen Faktoren abhängt, die außerhalb von S's Kontrolle liegen (Kooperationsbedingung).

Die Rede von „kooperieren“ ist dabei in einem weiten Sinne so zu verstehen, dass sie nicht voraussetzt, dass es sich um intentionale Kooperation seitens anderer Personen handelt. Auch der natürliche Verlauf der Dinge, die Welt, „das Schicksal“ usw. können in diesem Sinne mit dem hoffenden Subjekt „kooperieren“, wenn sie die Realisierung des Erhofften befördern.

Diese Analyse erlaubt nun eine plausible Erklärung des Passivitätseinwands: Seine Vertreter stützen sich offenbar auf Bedingung (iii), die These des externen Faktors. Hoffnung, so meinen die Kritiker, hält uns deshalb davon ab, „selbst zu agieren“, weil sie die Umsetzung des Erwünschten notgedrungen in fremde Hände legt. Andernfalls wäre es keine Hoffnung. Hoffende müssen – aus begrifflichen Gründen – das Erhoffte aus dem eigenen Verantwortungsbereich auslagern, womit nur das bange Abwarten bleibt, ob die relevanten externen Faktoren sich tatsächlich

Josef Pieper verweist auf das „Geschenk der Hoffnung“ als einer christlichen Tugend, die Demut beinhaltet und das Bewusstsein, Kreatur zu sein. Zur Hoffnung gehört das Bewusstsein, das „Entscheidende auf keine Weise selber tun“ zu können.



kooperativ zeigen und die Zukunft das Erhoffte bringen wird oder nicht. Auf diese Weise bleibt Hoffenden nichts anderes übrig als sich auf andere Kräfte statt auf sich selbst zu verlassen und ihre Gedanken, mit Seneca gesprochen, „in die Ferne schweifen zu lassen“.

Bei genauerem Hinsehen wird jedoch schnell klar, dass dieser Einwand auf einem eklatanten Missverständnis der Rolle des externen Faktors beruht, der zur Realisierung von Hoffnungen erforderlich ist. Tatsächlich ist die obige Formulierung der Bedingung (iii) an einer entscheidenden Stelle unscharf und potenziell missverständlich, und es ist zu vermuten, dass genau dieses Missverständnis Hoffnungskritiker zu ihrem verfehlten Passivitätseinwand verleitet. Bedingung (iii) besagt in der vorliegenden Formulierung, dass das Eintreten von Erhofftem von kooperierenden externen Faktoren abhängt. Das lässt jedoch offen, ob der Erfolg stets *ausschließlich* oder generell lediglich *auch* von solchen Faktoren abhängt. Hoffnungskritiker der beschriebenen Couleur optieren für die erstgenannte Lesart. Doch genau damit liegen sie falsch. Denn zumindest in vielen Fällen setzt Hoffnung auch den Glauben und das Wissen darum voraus, dass – neben „kooperierenden externen Faktoren“ – eigene Handlungen notwendig sind, um das Erhoffte zu erreichen.

Diese These lässt sich durch einfache Beispiele illustrieren. Wenn Erwin Lindemann darauf hofft, mindestens einmal im Leben einen größeren Lottogewinn zu machen, dann weiß er zwar, dass es insofern außerhalb seiner Macht liegt, dies zu bewerkstelligen, als er durch nichts, was er tut, einen solchen Gewinn *sicherstellen* kann. Gleichwohl weiß er auch, dass er *nur* dann gewinnen kann, wenn er selbst bestimmte Dinge tut. Er muss z. B. ein Lotterieticket kaufen, es bei der Ziehung der Gewinnzahlen mit diesen abgleichen, usw. Auch wenn all dies nicht garantiert, dass er gewinnt, sondern andere Faktoren mitspielen müssen, und auch wenn die Chancen trotz Ticketerwerbs minimal bleiben, wird Erwin sicher nicht gewinnen, *ohne* ein Ticket zu kaufen. Oder angenommen, mit einem Beispiel Meiravs illustriert, es liegt eine schwere Prüfung vor mir. Ich weiß, dass die mir zur Verfügung stehende Vorbereitungszeit, gegeben meine physischen und intellektuellen Kapazitäten, nicht ausreicht um sicherzustellen, dass ich die Prüfung bestehen werde. Mein Erfolg wird teilweise von der Auswahl der Fragen, ggf. Ermessensspielräumen der Prüfer abhängen, usw. Aber eben nur teilweise. Ich weiß auch, dass, wenn ich z. B. überhaupt nicht zur Prüfung erscheinen werde, ich sie sicher nicht bestehen werde. Die Liste der Beispiele ließe sich beliebig verlängern.

Meirav selbst betont diesen Punkt und sagt, dass eine Externe-Faktor-Analyse nicht bedeute, „that one takes oneself to lack all causal influence over the realization of the relevant prospect. In saying that I hope to succeed in the exam, I am only implying that even if I do my best, this will not guarantee success. I am not denying that my success will depend on my action“ (Meirav 2009, S. 229).

Ähnlich äußert sich auch Blöser:

„Die für Hoffnung charakteristische epistemische Unsicherheit kann dadurch erklärt werden, dass sie sich auf Zustände bezieht, die die hoffende Person für unverfügbar, d. h. ihr Wissen und ihre Kontrolle übersteigend, hält ... Im Fall des Exams hoffen wir auf das Bestehen, gerade weil wir die Auswahl der Prüfungsfragen nicht kontrollieren können. Genau genommen ... können wir ... sagen, dass wir auf etwas hoffen, das wir teilweise unter Kontrolle haben – nämlich insofern es die eigene Kontrolle übersteigt“ (Blöser 2022, S. 30f.).

Ein Problem dieser Hinweise ist indessen, dass sie eine verfehlte Verallgemeinerung in der anderen Richtung nahelegen. Blösers Formulierung liest sich so, als ob Hoffnung sich *stets* auf etwas beziehe, dessen Eintreten wir wenigstens zum Teil kontrollieren können. Doch das ist ebenfalls falsch. Richtig ist eine Fallunterscheidung zwischen solchen Hoffnungen, zu deren Realisierung wir teilweise beitragen können, und solchen, bei denen dies nicht der Fall ist. Wenn es auf der Hand läge, dass *alle* Arten von Hoffnung so geartet sind, dass das Subjekt ihre Realisierung befördern kann, wa-

rum verfallen dann Hoffnungskritiker seit der Stoa auf den Passivitätseinwand? Eine gute Theorie der Hoffnung benötigt an dieser Stelle auch eine Irrtumstheorie, die erklärt, warum Hoffnungskritiker den Passivitätseinwand propagieren, und eine solche Theorie, so meine These, liefert die betreffende Fallunterscheidung.

Wenn Erwin auf den Lottogewinn hofft, dann gibt es, *nachdem* er das Los gekauft hat, (unter normalen Bedingungen) nichts, was er noch tun kann, um die Erfüllung seiner Hoffnung weiter zu befördern. Und anders als im Falle der Hoffnung auf das Bestehen des Exams gibt es, wenn ich darauf hoffe, dass morgen hier die Sonne scheinen wird, (unter üblichen Bedingungen) nichts, was ich tun könnte, um die Wahrscheinlichkeit dieses Ereignisses zu erhöhen. Betrachten wir auch ein theologisches Beispiel: Der paulinisch-augustinischen Tradition zufolge gilt, dass Gläubige, wenn sie auf Erlösung hoffen, selbst nichts tun können, um das Heil zu erlangen, sondern dass dies allein von der Gnade Gottes abhängt. Gerade deshalb, so wird betont, muss das persönliche Heil notwendigerweise Gegenstand von Hoffnung sein.¹⁵

Diese Betrachtungen legen die folgende Irrtumstheorie nahe: Der Passivitätseinwand nährt sich von der Fokussierung auf Beispiele der letztgenannten Art, verliert dabei jedoch andere Fälle von Hoffnung, wie die zuvor beschriebenen, aus dem Auge. Der Kritiker begeht damit den Fehlschluss der vorschnellen Verallgemeinerung. Mit einem Topos Wittgensteins gesprochen: Protagonisten des Passivitätseinwands unterziehen sich offenbar einseitiger Bei-

Mein Erfolg in einer Prüfung wird teilweise von der Auswahl der Fragen, ggf. Ermessensspielräumen der Prüfer abhängen. Aber eben nur teilweise. Ich weiß auch, dass, wenn ich überhaupt nicht zur Prüfung erscheinen werde, ich sie sicher nicht bestehen werde.

¹⁵ Zur komplexen theologischen und philosophischen Geschichte und Systematik dieses Problems vgl. etwa Jäger (2018).

spieldiät. Zugestanden, *es gibt* Fälle von Hoffnung, in denen das Subjekt selbst wenig oder gar nichts tun kann, um das Erhoffte zu erreichen. Aber es gibt viele andere Fälle, in denen Hoffnung sehr wohl eigenes Handeln sinnvoll oder gar notwendig macht, um das Erhoffte zu erreichen.¹⁶

Angesichts dieser Beobachtungen gilt es, die obige Formulierung in Bedingung (iii) nachzuschärfen. Richtig ist, dass die Realisierung von Erhofftem *immer auch*, aber eben nicht *immer nur* von externen Faktoren abhängt. Die folgende, verbesserte Charakterisierung der in dieser Hinsicht zunächst unscharfen Formulierung von Bedingung (iii) in *Hoffnung** macht dies klar:

Hoffnung^{**}: S hofft nur dann, dass *p*, wenn

- (i) S wünscht, dass *p* (volitive Bedingung),
- (ii) es für möglich, aber nicht sicher hält, dass *p* (doxastische Bedingung), und
- (iii) glaubt, dass, falls *p* eintritt, dies *zumindest auch* von kooperativen externen Faktoren abhängt, die außerhalb von S's Kontrolle liegen (Kooperationsbedingung).

„Zumindest auch“ heißt hier: entweder *gänzlich* oder aber nur *teilweise*. Diese Formulierung deckt die verschiedenartigen Beispiele ab, aber postuliert nicht fälschlicherweise, dass die Erfüllung von Hoffnung immer *ausschließlich* von anderen Kräften oder Mächten abhängt.

Man beachte, dass Bedingung (iii) in der vorliegenden Fassung auch für Optimismus gilt. Auch wer optimistisch ist, wünscht sich etwas, von dem er glaubt, es nicht allein aus eigener Kraft erreichen zu können. Wenn ich optimistisch – und damit nur zuversichtlich, aber nicht sicher – bin, das Examen zu bestehen, dann glaube ich, dass dies mindestens zum Teil von Faktoren abhängt, die ich nicht kontrollieren kann. Wir können somit Bedingung (iii) auch zu unserer Charakterisierung von Optimismus hinzuzufügen:

Optimismus^{*}: S ist optimistisch bzgl. des Eintretens von *p* nur dann, wenn

- (i) S wünscht, dass *p* (volitive Bedingung), und
- (ii) es für wahrscheinlicher hält, dass *p*, als dass nicht-*p* (doxastische Bedingung).
- (iii) glaubt, dass, falls *p* eintritt, dies *zumindest auch* von kooperativen externen Faktoren abhängt, die außerhalb von S's Kontrolle liegen (Kooperationsbedingung).

Der Unterschied zu Hoffnung liegt dabei nicht in Bedingung (iii) und auch nicht in Bedingung (i), sondern nach wie vor in (ii).

Weitere Differenzierungen drängen sich auf, die ich hier aus Raumgründen jedoch nur noch skizzieren kann. Bei einigen Hoffnungen (wie

im Falle der Hoffnung auf den Lotteriegewinn) sind eigene Handlungen (wie das Kaufen des Loses) zwar notwendige Bedingungen dafür, dass die Hoffnung erfüllt wird; aber sie machen diese Erfüllung, die in höchstem Maße unwahrscheinlich bleibt, nur minimal wahrscheinlicher. In anderen Fällen (wie etwa der guten Vorbereitung auf das Examen) mag das eigene Handeln die Realisierung des Erhofften wahrscheinlicher machen als das Gegenteil: Es mag diese Wahrscheinlichkeit über die 50%-Grenze oder sogar einen höheren Schwellenwert schieben. In vielen Fällen wird die Erfolgswahrscheinlichkeit auch gesteigert, indem man handelnd auf besagten „externen Faktor“ Einfluss nimmt, selbst wenn dieser sich der vollständigen Kontrolle entzieht.

Wichtig ist schließlich auch, dass das Haben von Hoffnungen auch zu Handeln inspirieren kann, das keinen oder keinen unmittelbaren Einfluss auf die Realisierung des Erhofften hat, wohl aber auf andere Momente im psychischen Gesamtprofil des oder der Hoffenden. In wichtigen Dingen zu hoffen statt zu verzweifeln, kann z. B. insgesamt zu einem positiveren Lebensgefühl beitragen und damit helfen, sich insgesamt nicht passiv-resignativ, sondern aktiv und lebenszugewandt zu verhalten.

Quintessenz

Die vorliegenden Überlegungen über Hoffnung haben interpretative, begriffsanalytische und diagnostische Aspekte. Diagnostisch sind sie bzgl. eines verbreiteten, aber laut meiner These verfehlten Einwands gegen die Hoffnung. Ich habe ihn den „Passivitätseinwand“ genannt und im Blick auf verschiedene Autoren unterschiedlicher, teils bis in die Antike zurückreichender Traditionen so gedeutet, dass er im Kern die Hoffnung verdächtigt, ihre Träger zu Fatalismus und Pas-

sivität zu verleiten und keine Verantwortung für das Hier und Jetzt zu übernehmen. Ich habe zunächst einen wichtigen Unterschied zwischen Hoffnung und Optimismus erläutert und vor dieser Folie Guardinis in Anspielung an Paulus vorgetragenes, scheinbar paradoxes Diktum vom *Hoffen wider die Hoffnung* diskutiert (dies war der interpretative Teil). Die Paradoxie verschwindet, wenn man Guardinis Aufforderung so liest, dass sie Hoffen oder Hoffnung auch angesichts von (zu Recht) fehlendem Optimismus empfiehlt, und sich klar macht, dass der probabilistische Spielraum von Hoffnung größer ist als der von Optimismus. Genau deshalb kann Hoffnung auch und gerade dann angebracht sein, wenn Optimismus schwindet.

Protagonisten des Passivitätseinwands unterziehen sich einseitiger Beispieldiät. Es gibt Fälle von Hoffnung, in denen das Subjekt selbst nichts tun kann, um das Erhoffte zu erreichen. Aber es gibt viele andere Fälle, in denen Hoffnung sehr wohl eigenes Handeln sinnvoll oder gar notwendig macht, um das Erhoffte zu erreichen.

Zur Hoffnung auf etwas gehört aber außer dem Wunsch und dem Für-möglich-aber-nicht-sicher-Halten, dass es eintritt (oder eingetreten ist), auch das Bewusstsein oder die Überzeugung, dass sein Eintreten von „externen Faktoren“ abhängt, die jenseits der eigenen Kontrolle liegen

¹⁶ Eine solche Fallunterscheidung findet sich, wenngleich weniger prononciert, auch bei McGeer (2008), die einerseits konzidiert: „through hoping we are energized to do what we can, cognitively and materially, to secure the hoped-for end“ (S. 244), andererseits jedoch Situationen diskutiert, „in which there is apparently nothing we can do to bring about some hoped-for end“ (S. 245).



(soweit die vorgeschlagenen Begriffsanalyse). Dies legt eine Diagnose des Passivitätseinwands nahe, nach der seine Vertreter – verleitet durch einseitige Beispieldiät – einen Fehlschluss der vorschnellen Verallgemeinerung begehen. Eine einfache, aber entscheidende Differenzierung, die ich in diesem Kontext vorschlage und die im Streit um die Natur und psychologische Rolle von Hoffnung bis auf wenige Ausnahmen (McGeer 2004, 2008) übergangen wurde, ist die zwischen Hoffnungen, deren Erfüllung sich unserem Zutun gänzlich entzieht, und Hoffnungen, deren Erfüllung zwar nicht allein von uns abhängt, von denen wir aber berechtigterweise glauben oder sogar wissen, dass wir – in größerem oder geringerem Maße – zu ihrer Realisierung beitragen können.

Zumindest solche Hoffnungen machen nicht passiv, sondern wirken im Gegenteil typischerweise handlungsmotivierend. Was also verleitet Verfechter des Passivitätseinwands zu ihrem Fehlschluss? Ich schlage eine Irrtumstheorie vor, der zufolge sie die Rolle jenes externen Faktors durch einseitige Fokussierung auf bestimmte Typen von Hoffnung

Zur Hoffnung auf etwas gehört aber außer dem Wunsch und dem Für-möglich-aber-nicht-sicher-Halten, dass es eintritt – oder eingetreten ist –, auch das Bewusstsein oder die Überzeugung, dass sein Eintreten von „externen Faktoren“ abhängt, die jenseits der eigenen Kontrolle liegen.

fälschlich als *exklusive* Determinante der Realisierung des Erhofften ansehen. Insgesamt schlage ich sowohl für Hoffnung als auch für Optimismus eine Dreifaktor-Analyse vor, der zufolge für beide Haltungen Wünsche, bestimmte Wahrscheinlichkeitseinschätzungen und das Bewusstsein der Abhängigkeit des Erhofften von einem externen Faktor konstitutiv sind. Der entscheidende Unterschied zwischen beiden liegt in der Wahrscheinlichkeitseinschätzung.

Damit sind einige Aspekte von Hoffnung geklärt und eine Reihe von Fragen beantwortet. Andere Fragen drängen sich auf, können hier jedoch

aus Raumgründen nur noch angeschnitten werden. Eine wichtige lautet, ob die vorgeschlagene Liste der notwendigen Bedingungen für Hoffnung vollständig ist und ob, wenn sie es ist, die genannten Bedingungen zusammen auch hinreichend für Hoffnung sind. Es gibt gute Gründe, hier wenig optimistisch zu sein. Erinnern wir uns daran, dass Meirav und andere den „guten externen Faktor“ ins Spiel gebracht hatten, um Hoffnung von Verzweiflung abzugrenzen.

Bei genauerem Hinsehen aber scheint sich zu zeigen, dass die in diesem Kontext vorgeschlagene Kooperations-

Zitierte Literatur

Anders, Günther (1987): Interview, in Schubert, Elke (Hg.), *Günther Anders antwortet – Interviews & Erklärungen*, Berlin 1987.

Aristoteles, *Rhetorik*: 2 Halbbände, übersetzt und erläutert von Christof Rapp, Akademie Verlag: Berlin, 2002.

Blöser, Claudia (2022): *Hoffnung als Zukunftsbezug*, *Zeitschrift Für philosophische Forschung* 76 (1), 27–51.

Blöser, Claudia and Titus Stahl (2022): *Hope*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), hg. v. Edward N. Zalta.

Bluhm, Roland (2012): *Selbsttäuscherische Hoffnung*, Brill, mentis: Münster 2012.

Bovens, Luc (1999): *The Value of Hope*, *Philosophy and Phenomenological Research* 59 (1999), 667–681.

Camus, Albert (2022/1965): *Der Mythos des Sisyphos*, 29. Auflage, Neuübersetzung der überarbeiteten Originalfassung von 1965, Rowohlt: Hamburg, 2022.

Chignell Andrew (2023): *The Focus Theory of Hope*, *Philosophical Quarterly* 73, 1–63.

Cicero, Marcus Tullius (Oratore): *De Oratore/Über den Redner*, lat.-deutsch, Stuttgart: Reclam, 1976.

Day, J.P. (1969): *Hope*, *American Philosophical Quarterly* 6, No. 2, pp. 89–102.

Döring, Sabine (2015): *Was darf ich hoffen?*, in: *Theologie der Gefühle*, hg. v. Roderich Barth und Christopher Zarnow, Berlin: De Gruyter, 61–75.

Downie, R.S. (1963): *Hope*, *Philosophy and Phenomenological Research* 24, No. 2, 248–251.

Grimm, Jacob, und Wilhelm Grimm (DWB): *Deutsches Wörterbuch*, 33 Bde., München: Deutscher Taschenbuchverlag 1999, Eintrag „Hoffnung“.

Guardini, Romano (2014/1937): *Der Herr – Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu*, 19. Aufl., in Romano Guardini, *Werke*, hg. v. Franz Henrich und Florian Schuller, Ostfildern, Paderborn: Grünewald Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh, 2014.

Guardini, Romano (1976/1963). *Theologische Briefe an einen Freund. Von der Verwirklichung der christlichen Verantwortung für die Welt* (1963), Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 1976.

Jäger, Christoph (2016): *Glaube, Wissen und rationales Hoffen*, in: M. Quante (ed.), *Geschichte – Gesellschaft – Geltung: XXIII Deutscher Kongress für Philosophie, 28. September – 2. Oktober 2014 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster*, Kolloquienbeiträge, Hamburg: Felix Meiner.

Jäger, Christoph (2018): *Molina und das Problem des theologischen Determinismus*, in *Luis de Molina: Göttlicher Plan und menschliche Freiheit – Concordia, Disputatio* 52,

bedingung („S glaubt, dass, falls p eintritt, dies zumindest auch von kooperativen externen Faktoren abhängt, die außerhalb von S's Kontrolle liegen“) auch für die Haltung der Verzweiflung gilt! Auch der verzweifelte Gefangene oder die verzweifelte Kranke hoffen, dass, falls die erhoffte Flucht oder die Genesung gelingen, dies von „guten“, „kooperierenden“ Faktoren abhängt, die sie nicht kontrollieren können. Wenn es also richtig ist, dass Verzweiflung Hoffnung ausschließt und dass sie neben dem Bewusstsein der Abhängigkeit von kooperativen externen Faktoren außerdem auch dieselben Wünsche und dieselben Wahrscheinlichkeitseinschätzungen wie eine entsprechende Hoffnung enthalten kann, dann sind die Bedingungen (i) bis (iii) zur Charakterisierung von Hoffnung zusammen nicht hinreichend. Sie grenzen Hoffnung nicht von Verzweiflung ab.

An dieser Stelle bleiben mindestens zwei Optionen. Entweder wir setzen die Suche nach weiteren notwendigen Bedingungen fort, die zusammen mit den anderen auch hinreichend sein könnten, um Hoffnung von anderen Einstellungen abzugrenzen. Oder wir stellen in Frage, ob Verzweiflung tatsächlich in jedem Fall von Hoffnung verschieden ist. Womöglich ist sie es nicht, entgegen einer weit verbreiteten These in der Hoffnungsliteratur. Unsere Alltagssprache jedenfalls legt Überschneidungen nahe: So reden wir etwa von „verzweifelten Hoffnungen“ und meinen damit offenbar Hoffnungen, die bedeutsam sind, doch bei denen wir ob der gleichzeitigen Unwahrscheinlichkeit ihrer Erfüllung verzweifeln. Solche Beobachtun-

gen legen nahe, dass sich Hoffnung und Verzweiflung keineswegs ausschließen.

Falls sich dies bei näherer Betrachtung bestätigen sollte, böte sich eine deutlich veränderte dialektische Situation als sie in großen Teilen der gegenwärtigen philosophischen Hoffnungsliteratur vorausgesetzt wird. Wenn, wie ich argumentiert habe, Hoffnung sich auch mit Optimismus überschneidet, dann lautet eine zentrale Frage nicht, wie sich Hoffnung von Verzweiflung, sondern vielmehr, wie sich verzweifelte von optimistischer Hoffnung abgrenzen lässt. Ich bin optimistisch, dass das hier entwickelte Instrumentarium eine solche Abgrenzung ermöglicht, und hoffe, dies zu anderen Gelegenheiten ausführlicher diskutieren zu können.

Warum schlug Pandora im letzten Moment den Deckel über der Hoffnung zu, als die Übel unwiederbringlich aus dem Fass entwichen waren und unter den Menschen zu wüten begannen? Nietzsche meint, weil die Hoffnung das größte aller Übel sei, Pandora ihren Fehler einsah und die Menschheit zumindest vor diesem einen Übel noch bewahren wollte. Ich habe argumentiert, dass Hoffnung kein Übel ist, weil sie das Potenzial hat, uns zum Handeln und zum Weitermachen zu motivieren, auch wenn Optimismus schwindet. Vielleicht glaubte Pandora, dass Hoffnung allein es draußen mit den Übeln kaum aufnehmen könne, es aber auch nicht ohne sie gehe und wir daher gut daran tun, sie als Schatz im Hause menschlichen Seelenlebens zu schützen und zu hegen. ■

lat.-deutsch, eingeleitet, übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Christoph Jäger, Hans Kraml und Gerhard Leibold, Hamburg: Philosophische Bibliothek Felix Meiner, 2018, XIII–CLXXVIII.

Kwong, Jack M.C. (2022): *The Phenomenology of Hope*, *American Philosophical Quarterly* 59 (3), 313–325.

Martin, Adrienne M. (2013): *How We Hope: A Moral Psychology*, Princeton: Princeton University Press.

McGeer, Victoria (2004): *The Art of Good Hope*, *Annals of the AAPS* 592, 100–127.

McGeer, Victoria (2008): *Trust, Hope and Empowerment*, *Australasian Journal of Philosophy* 86, 236–254.

Meirav, Ariel (2009): *The Nature of Hope*, *Ratio* 22 (2): 216–233.

Milona, Michael (2019): *Finding Hope*, *Canadian Journal of Philosophy*, 49 (5), 1–20.

Moltmann, Jürgen (2005): *Theologie der Hoffnung – Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, 14. Auflage, Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus, 2005.

Nietzsche, Friedrich (1878): *Menschliches Allzumenschliches*, in ders., *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Bd. 2, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin, New York: De Gruyter, 1999.

Pascal, Blaise: *Pensées/Gedanken*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016.

Paulus: *Brief an die Römer*, in *Die Bibel*, Einheitsübersetzung, Stuttgart: Katholische Bibelanstalt, 2016.

Pieper, Josef (1997/1935): *Über die Hoffnung*, Stuttgart: Kösel-Verlag, 1997 (Erstveröffentlichung 1935).

Pettit, Philip (2004): *Hope and Its Place in Mind*, *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 592/1, 152–165, doi:10.1177/0002716203261798.

Platon: *Timaios*, in Platon, *Werke in acht Bänden*, griechisch-deutsch, Bd. VII, 6., unveränderte Auflage. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, hg. v. Gunther Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.

Rioux, Catherine (2021): *Hope: Conceptual and Normative Issues*, *Philosophy Compass* (2021), 1–11.

Schroeder, Tim (2020): *Desire*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), hg. v. Edward N. Zalta.

Scruton, Roger (2010): *The Uses of Pessimism and the Danger of False Hope*, Oxford: Oxford University Press.

Seneca, Lucius Annaeus (Epistulae): *Epistulae morales ad Lucilium/Briefe an Lucilius über Ethik*, lateinisch-deutsch, Teil 1 und Teil 2, Stuttgart: Reclam, 2019.



Romano Guardini und der Ursprung seiner katholischen Weltanschauung

Ein Blick auf das Ganze des Kunstwerks und der Welt
von Yvonne Dohna Schlobitten

Vertiefung des Themas von Seite 29–37

Romano Guardini-Tag

Im Grenzbereich zwischen philosophischer Ästhetik, Kunst- und Medienwissenschaften und interreligiöser Spiritualität und Mystik begegnet man in jüngerer Zeit dem Wunsch und Gedanken, so etwas wie eine Geschichte des Schauens oder eine Geschichte des Sehens zu schreiben.¹

Eine *Sehschule*, wie Alfons Knoll in seinem einfühlsamen Blick auf Guardini es in seiner Predigt im Rahmen des Guardini-Tages genannt hatte.

In Roland Barthes' *Camera Lucida* wünscht er sich eine Geschichte des „Blicks“.² Er begründet dies mit der Geburt der Fotografie, die „das Erscheinen meiner selbst als jemand anderes“ sei, „eine raffinierte Dissoziation des Identitätsbewusstseins“. Auch Gottfried Boehm schreibt immer wieder über den Prozess des Sehens und seine Geschichte.³ Er spricht von „gelungenem“ Sehen, was ein Versehen sei. Damit thematisiert er das Gesehene und den Schatten des Unsichtbaren. Wiebke-Marie Stock trägt mit Texten von Georges Didi-Huberman zur „Geschichte des Blicks“ bei, indem sie keine Theorie vorstellt, sondern genauer verstehen möchte, was die Geschichte des Sehens bedeutet.⁴

Guardini hatte eine *Sehschule* mit dem Blick auf das Ganze vorgeschlagen. In seinem Buch *Über das Wesen des Kunstwerks* (1938) spricht Guardini über das Sehen von Van Gogh: „Jedes Kunstwerk hat die Eigenschaft, ein Gan-

zes zu sein; kein Ausschnitt, wie die unmittelbar wahrgenommene Erscheinung. Der Stuhl, den ich vor mir sehe, steht in einem nach allen Seiten weitergehenden Zusammenhang; sobald ich ihn herausnehme, ist er Fragment. Wenn aber van Gogh den Stuhl sieht, dann vollzieht sich schon im ersten Sehen der Vorgang der Rundung. Er bildet ein Ganzes in sich selbst, und darin kommt das Ganze des Daseins zur Gegebenheit. Das geschieht bei jedem Kunstwerk; um so stärker, je größer die künstlerische Kraft der Gestaltung und je reiner die Erscheinung aus ihrer Mitte heraus gebaut ist.“

In seiner Einführung seines Buches *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus* beschreibt er wiederum das Sehen: „Vom Ganzen, welche Augustinus heisst, hat sie (die Untersuchung) jene, wenn man so sagen darf, Stelle, jenen lebendigen Bereich im Auge, wo Philosophie und Theologie noch nicht im neuzeitlichen Sinne geschieden sind, ja noch nicht einmal so weit, als es im Mittelalter der Fall war – wo vielmehr das christliche Dasein als Ganzes genommen wird, und das Denken ohne sich um methodische Scheidungen zu kümmern, aus diesem Ganzen heraus auf das Ganze blickt. Die Stelle, auf welche diese Untersuchung gerichtet ist, liegt zum Teil sogar noch vor der Scheidung in theoretisches Denken und geistig-praktisches Leben. Unsere Arbeit möchte wissen, wie Augustins' Gedanke an der Wurzel aussieht; dort, wo er mit der Möglichkeit eines vom Christlichen absehenden „rein natürlichen“ Standpunktes gar nicht rechnet, sondern in der Welt, wie sie aus der Offenbarung hervortritt, „die“ Welt, und daher im Glaubenden das wahre Denken einfachhin sieht.“⁵

Was sind die Hintergründe seines Blicks aufs Ganze? Neben vielen Einflüssen, gibt es einen Aspekt, den ich heute näher anschauen möchte.

Die Begegnung mit Michelangelo

Romano Guardini eröffnete sein umfangreiches literarisches Schaffen mit einer Übersetzung von Michelangelos Texten, die 1907 veröffentlicht wurden.⁶ Guardini definiert diese Texte als „Persönlichkeitsgedichte“⁷. Es wird oft als jugendliche Eingebung eingeordnet.⁸ Andererseits bietet Michelan-

1 Wiebke-Marie Stock führt in ihrem Buch in diese Entwicklung ein, W. M. Stock, *Die Geschichte des Blicks. Zu Texten von Georges Didi-Huberman*, in: *Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissenschaft*, Vol. 19, 2004.

2 R. Barthes, *Camera lucida, Reflections on Photography*, 1982.

3 G. Boehm, *Der lebendige Blick. Gesicht-Bildnis-Identität*, in: *Gesicht und Identität – Face and identity*. Paderborn, 2014, S.15–32.

4 G. Didi-Huberman, *Was wir sehen blickt uns an. Zur Metapsychologie des Bildes, Bild und Text* 1999.

5 R. Guardini, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*, 1989.

6 R. Guardini (Hg.), *Michelangelo. Gedichte und Briefe*, Berlin 1907.

7 M. Buonarroti, *Michelangelos Gedichte und Briefe. In Auswahl herausgegeben von R. A. Guardini*, Berlin 1907.

8 Zuerst bei H.-B. Gerl, *Romano Guardini. 1885–1986. Leben und Werk*, Mainz 1985, S. 41: Schon im Michelangelo findet sich demnach Guardinis Grundspannung zwischen Gefühl und Geist, oder auch: von dem durch Geist gebändigten Gefühl, von dem durch Gefühl genährten le-

gelo Guardini die Möglichkeit, den Kern seiner Reflexion über das Wesen der Kunst zu definieren. Anhand von Michelangelos Gedichten identifiziert Guardini die tiefe Beziehung zwischen „Gedanken und Form im Kontext seines künstlerischen Schaffens“ und entdeckt, wie ein Gedanke zur „Form“ werden kann, im künstlerischen Ausdruck Gestalt annimmt und schließlich dazu beitragen kann, „ein Mensch zu werden“. Nach Guardinis Meinung drücken Michelangelos Texte Michelangelos Kampf mit seiner eigenen Seele aus, ein Kampf, der durch die Spannung zwischen der inneren und idealen Vision des Künstlers und dem Weg zur Verwirklichung dieses Ideals in Richtung einer Einheit entsteht, die im Werk Michelangelos verkörpert ist. Im Rahmen dieser Reflexion spricht Guardini erstmals von der Ahnung und vom Begriff des *Gegensatzes*.

Der Satz seines Freundes Neundörfer „Im Letzten liegt die Wahrheit da, wo die größte Möglichkeit der Liebe ist.“⁹ ist für Guardini Wegweiser in der Betrachtung Michelangelos geworden, um seinen inneren Kampf zu definieren. In der Einleitung wird der Satz über „Michelangelos kämpfende Seele“ mit Vorsicht, aber bedeutsam zitiert.

Benedetto Croce und Hugo Friedrich haben starke Vorbehalte gegen den literarischen Wert von Michelangelos Texten geäußert: „Hinter diesen Reimen steckt Michelangelo, der große Michelangelo, aber in ihnen ist er nicht wirklich oder nur in seltenen Zügen ein Michelangelo-Dichter und Künstler. Er komponierte sie zum einfachen „Vergnügen“¹⁰, schreibt Benedetto Croce.

Hugo Friedrich unterscheidet Michelangelos Gedichte zwischen

„Liebesgedichten“¹¹ und „Selbstdeutungsgedichten“. Friedrich versäumt nicht, zu betonen: „Michelangelos Liebe ist auch Selbstinterpretation insofern, als sie, sobald sie zur Poesie wird, es wird gleichermaßen zu einem Überschrei-

bendigen Geist ihre Vorzeichnung und gelungene Ausformung findet. Wie er später knapp sagt: „Die Glut ganz Licht geworden, und das Strömen ganz Form.“ Vgl. R. Guardini, *Ein Gespräch vom Reichtum Christi* (1920), in: *Auf dem Wege*, Mainz 1923, 154.

9 R. Guardini, *Karl Neundörfer zum Gedächtnis* (1926), in: *Wurzeln eines großen Lebenswerks*, Band 2, Mainz 2001, S. 295. Leicht abweichend: R. Guardini, *Stationen und Rückblicke/Berichte über mein Leben*, Mainz (5./5./2. Auflage) 1995, S. 70: „Die größte Chance der Wahrheit ist dort, wo die größte Möglichkeit der Liebe ist.“

10 B. Croce, *Poesia popolare e poesia d'arte. Studi sulla poesia italiana dal tre al cinquecento*. Bari 1939, S. 394. (Übersetzung durch Verfasserin)

11 H. Friedrich, *Michelangelo*, in: *Epochen der italienischen Lyrik*, Frankfurt 1964, S. 329.

ten des Partners als einer Selbstbesinnung“.¹²

Die Poesie sei eine weitere Verkörperung der Dynamik, die die bildhauerische Kunst zum Ausdruck bringt. Michelangelo kämpft mit Marmor ebenso wie mit der Sprache. So wie viele seiner Skulpturen Gefängnisse sind, sind viele seiner Texte fragmentarisch oder unvollständig. Die Wirkung von Michelangelos erhabenem Werk bestand darin, eine hermeneutische Korrelation zwischen Malerei und Poesie herzustellen, die sich so gegenseitig beleuchten kann.

Michelangelos Kunsttheorie ist in dem Ausdruck „levare il soverchio“ (das Überflüssige entfernen) enthalten. Dieser Ausdruck ist in einem berühmten Brief an Benedetto Varchi aus dem Frühjahr 1547 enthalten. In diesem Zusammenhang definiert Michelangelo die Bildhauerei als eine Kunst, in der man „durch Gewalt der Entfernung“ arbeitet, um die vom Marmor gefangene Figur herzustellen.¹³ Der Begriff „Intellekt“ könnte mal den Geist des Künstlers (oder Dichters) bedeuten, mal den göttlichen Geist. Im Einklang mit dem Neuplatonismus der Florentiner Akademie übernimmt Michelangelo die Idee, dass die Welt durch die Ausstrahlung der göttlichen Essenz entstanden ist und dass in jedem Marmorblock eine einzige Seele und eine ideale Form verborgen ist, die der Künstler besitzt.¹⁴ Der Einfallsreichtum wird nur dann schlussfolgern und befreien können, wenn sich sein Intellekt beugt und sich dem göttlichen Intellekt anpasst, den das „Konzept“ dieser Form in der leblosen Materie verborgen hat.

Michelangelo schreibt, dass der beste Künstler keine Form („irgendein Konzept“) hat, die nicht bereits im Marmor ist. Das Konzept ist nicht das Bild der Form, da es im Marmor kein festes Bild gibt. Der Ausdruck „kein Begriff“ weist darauf hin, dass es sich nicht um ein exakt festgelegtes Bild im Marmor handelt, sondern es sich je nach Beschaffenheit des Marmorblocks sowohl um das eine als auch um das andere handelt. Das ideale Bild entsteht in den Händen des „besten Künstlers“. Etwas weiter lesen wir im zweiten Vierzeiler desselben Sonetts: „Das Böse, vor dem ich fliehe, und das Gute, das ich mir selbst verspreche, ist in dir verborgen, anmutige Frau, hochmütig und Diva; und damit ich nicht mehr lebe, setzt die Kunst der düsteren Wirkung entgegen.“¹⁵

12 Idem.

13 C. Frey, *Die Dichtungen des Michelangelo Buonarroti*, Berlin 1897.

14 M. Buonarroti, *Rime e lettere*, hrsg. v. A. Corsaro, G. Masi, Bompiani, Mailand 2020, S. 205–206.

15 Idem. (Übersetzung durch Verfasserin)



Prof. Dr. Yvonne Dohna Schlobitten,
außerordentliche Professorin an
der Pontificia Università Gregoriana, Rom

Anhand von Michelangelos Gedichten identifiziert Guardini die tiefe Beziehung zwischen „Gedanken und Form im Kontext seines künstlerischen Schaffens“ und entdeckt, wie ein Gedanke zur „Form“ werden kann, Gestalt annimmt und schließlich dazu beitragen kann, „ein Mensch zu werden“.



Michelangelos Kunsttheorie ist in dem Ausdruck „levare il soverchio“ (das Überflüssige entfernen) enthalten. In diesem Zusammenhang definiert Michelangelo die Bildhauerei als eine Kunst, in der man „durch Gewalt der Entfernung“ arbeitet, um die vom Marmor gefangene Figur herzustellen.

Der Künstler, der der Materie das Gestaltungsprinzip seiner Kunst vermittelt, wird den Übergang von der Kraft des formlosen Marmors zum Akt der künstlerischen Form schaffen können und, genau wie der Marmor, der eine Form umschließt, in der „anmutigen Frau“ kann das Böse „hochmütige“, vor dem der Künstler fliehen muss, oder das Gute, das er erreichen will, verborgen bleiben.

Der Einfluss Polizians und auch der Einfluss des aristotelischen Denkens fehlt in Michelangelos Ästhetik nicht.

Obwohl Michelangelo nie ausdrücklich von Aristoteles spricht, gibt es in seiner Ästhetik, wie auch Guardini betont, eine ontologische Dimension aristotelischen Ursprungs, die sich aus der klaren Beziehung zwischen Lieben und Schaffen aus dem Material des Werks des Künstlers ableiten lässt. Dies ist auch bei seiner Poesie der Fall.

Aristoteles veranschaulicht das Werden, das für die *Poiesis* charakteristisch ist, also für jene besondere Produktion, die künstlerische und dichterische Produktion miteinander verbindet und die Materie auf Form reduziert.¹⁶ Nach Aristoteles „hat alles außer dem, was wird, sei es durch die Natur oder durch die Kunst (*téchne*), eine Substanz, denn wer die Fähigkeit hat, sowohl zu sein als auch nicht zu sein, ist in einem aller Dinge“¹⁷. Aristoteles erklärt den Ursprung der Dinge mit den Begriffspaaren *hyle* – *eidōs* und *dynamis* – *energeia*. Von dort aus wird Guardini gemeinsam mit Neundörfer seine Thesen zum polaren Gegensatz formulieren. Die formlose Materie (*hyle*), in der die Form verborgen ist, ist: „das, was, ohne in Wirklichkeit ein bestimmtes Etwas zu sein, dennoch, soweit möglich, ein bestimmtes Etwas ist“¹⁸. Deshalb: „Die Form, oder wie auch immer wir die Gestaltung des Sinnlichen nennen, ist vielmehr das, was es in einem anderen wird, durch die Kunst oder durch die Natur, oder durch die Fähigkeit, etwas zu produzieren.“¹⁹

Geht es uns hier um ein künstlerisches Denken oder ein Denken, das sieht?

Geht es Guardini um eine Kunsttheorie? Was ist das Wesen der Künstler-Reflexionen? Wir müssten hier viel tiefer fragen: Ist der Künstler gezwungen vor sich über seine künstlerische Existenz und Daseinsberechtigung Rechenschaft abzulegen und somit über das Wesen der Kunst

nachzudenken?²⁰ Heute werden die schriftlichen Erläuterungen der Künstler oft mit Beuys oder aus den Wurzeln der Avantgarde des 19. Jahrhundert heraus erklärt. Aus dem Blickpunkt des gegen die Konvention revoltierenden Künstlers „sich selbst als eine Metaphysische Begründung“ zu schaffen, so Kurt Barth. Als eine Art metaphysische Begründungslast, die sich ins Positive wendet, indem sich die Künstler auf die Transzendenz, das Göttliche und Jenseitige, als letzte Instanz der Künstlerexistenz beziehen.

Eduard Trier hat Gründe genannt, warum die Künstler das Medium wechseln und das Wort ergreifen. Die Theorie entstand als notwendige Folge der schaffenden Tätigkeit. Die Künstler schreiben nicht über die Kunst, sondern aus der Kunst. Hier liegt wohl der Schlüssel. Ihre Erkenntnisse gehen gleichwohl über die spezielle Gattung der Malerei hinaus.²¹ Sie sind allgemeingültig für die Kunst, und das Leben. Was Klee die „elementare Lehre vom Schöpferischen“ oder Kandinsky das „Prinzip der inneren Notwendigkeit“²² nennt. Dies beansprucht nicht nur die Malerei, sondern gilt für jede kreative Tätigkeit und damit für das Ganze des Lebens. Heute steht der Terminus Künstlertheorie für das Denken des Künstlers in seinen vielfältigen Differenzierungen, es sei der Gegenbegriff zu seiner bildnerisch-praktischen Tätigkeit, schreibt Bunge.²³

Theorie und Praxis stehe in polarer Spannung, sie bilden eine komplementäre Einheit. Künstlertheorie, erklärt er, sei nicht Theorie im geläufigen Sinn.²⁴ Die Eigenheit der Künstlertheorie wird deutlicher, wenn man auf die Etymologie des Wortes eingehe. Im Griechischen bedeutet *Theoria* das Anschauen, das Betrachten, die Umschau, woraus dann in der Philosophie die geistige Schau abstrakter Dinge oder die denkende Betrachtung der Phänomene wird. Im Gegensatz zur praktischen Auseinandersetzung mit ihnen.

Das übliche Verständnis von Theorie wird derart formuliert: „die gedankliche wissenschaftliche Überlegung in der Bemühung um ein streng logisches System der Erkenntnis“²⁵. Theorie in dieser Auslegung muss bestrebt

Heute steht der Terminus Künstlertheorie für das Denken des Künstlers in seinen vielfältigen Differenzierungen, es sei der Gegenbegriff zu seiner bildnerisch-praktischen Tätigkeit, schreibt Bunge. Theorie und Praxis stehe in polarer Spannung, sie bilden eine komplementäre Einheit.

16 B. Varchi, V. Borghini, *Pittura e scultura nel Cinquecento*, Livorno 1998, S. 515.

17 Aristoteles, *Metaph.* H 6, 1048 a 32.

18 Aristoteles, *Metaph.* H 1, 1042 a 27.

19 Aristoteles, *Metaph.* Z 8, 1033 b 5.

20 H. Friedrich, *Michelangelo*, S. 337.

21 M. Bunge, *Zwischen Intuition und Ratio. Pole des bildnerischen Denkens bei Kandinsky*, Stuttgart 1996.

22 V. Kandinsky, *Über das Geistige in der Kunst*, Diehl, Gaston: *Die Modernen, Malerei unserer Zeit*, München 1977, S. 80.

23 M. Bunge, *Zwischen Intuition und Ratio. Pole des bildnerischen Denkens bei Kandinsky*, Stuttgart 1996, S.13. Lützel, *Kunsterfahrung und Kunstwissenschaft*, S. 42.

24 Bunge, S. 13.

25 Bunge, S. 17.

sein, die sinnlichen Phänomene zu überwinden, da sie nicht bei der Wahrnehmung stehen bleiben darf. Man glaubt, die Künstler haben, von Ansätzen abgesehen, kaum eine Theorie der Kunst geschaffen, wohl aber häufig eine *Theoria* der Kunst gepflegt. Übersetzt man folglich Künstlertheorie mit Künstleranschauung und begreift darunter die Art und Weise, wie der Künstler in einer denkenden Betrachtung auf die eigene Praxis der Kunst und ihren Sinn schaut, erkennt man, dass die Übergänge von Theorie und Praxis fließend sind. Denn die Theorie ist schon eine bewusste Tätigkeit, wenn auch eine Handlung im Denken, und nicht mit den Händen. Die Theorie als die geistige Anschauung ist die Voraussetzung und sie führt zur Praxis der Tat.²⁶

Aber wo hört in der Kunst die Theorie auf und wo fängt die Praxis an? Soll man den geistigen Entwurf, die Vision, die Ideenskizze, die geistige Schau des Urbildes, die *Idea*, die im Denken des Künstlers entsteht, als Theorie begreifen? Und ist dann die bildnerische Ausführung, das Formen des Tons oder das Auftragen der Farbe auf die Leinwand, wobei die sichtbare Gestalt (*Eidos*) des Bildes (*Eikon*) entsteht, die „Praxis“? Kann überhaupt von Bildern gesprochen werden ohne gleichzeitig denkend anzuschauen, d. h. geistig tätig zu sein? Ist folglich nicht die vermeintlich praktische Tätigkeit immer auch eine theoretische und umgekehrt? Kann es ein Bilden ohne Denken geben?

Man beruft sich heute auf den von Michelangelo überlieferten Ausspruch, dass man nicht mit der Hand, sondern mit dem Gehirn malt. Heißt das nicht, dass ein absoluter Dualismus von Theorie und Praxis für die Kunst niemals geltend gemacht werden könnte? Die Künstlertheorie unterscheidet sich dennoch vom abstrakten, wissenschaftlichen System-Denken: Es ist ein anschauendes oder gegenständliches Denken, das wir das bildnerische Denken nennen, weil es zur Fähigkeit des Bildens korrelativ ist.²⁷

Michelangelo und Guardini: der Kampf und die Liebe

Guardinis Umgang mit den theoretischen Schriften der Künstler, besonders den Gedichten Michelangelos, ist nicht typisch kunsthistorisch oder kunsttheoretisch. Er hatte damals, als er Michelangelo „anschaute“, schon einen Blick entwickelt, ähnlich dem, den er auf Augustinus geworfen hatte. Guardini widmet die ersten Seiten seiner Jugendarbeit dem Leiden der Seele und der Unfähigkeit des Künstlers Michelangelo zu lieben. Die Analyse eines

Gedichts von Michelangelo für Vittoria Colonna macht ihm Michelangelos Unfähigkeit deutlich, „sich hinzugeben“ und „ganz im Anderen zu verlieren“²⁸. Michelangelos Unfähigkeit, sich dem Anderen zu öffnen, wird zum Ausgangspunkt einer unlösbaren inneren Spannung gegenüber einem Versprechen, das im Kunstwerk verkörpert ist. Romano Guardini und Josef Weiger leben in ihrer Freundschaft genau dieses Prinzip: Der Mensch ist erst durch den anderen wahrhaft menschlich. Das Kunstwerk offenbart diese Spannung und diesen Schmerz: Die künstlerische Produktion ist die Art und Weise, wie der Künstler ver-

Michelangelos Unfähigkeit, sich dem Anderen zu öffnen, wird zum Ausgangspunkt einer unlösbaren inneren Spannung gegenüber einem Versprechen, das im Kunstwerk verkörpert ist. Durch die künstlerische Produktion versucht der Künstler, dieses Drama zu überwinden.

sucht, dieses Drama zu überwinden. Michelangelo war, besonders im reifen Alter, oft mit sich allein, mit einem Mann, der allein mit seiner Seele darum kämpfen musste, sein edelstes „Ich“ gegen die Leidenschaften durchzusetzen, deren Stärke seine Schöpfungen vorgezeichnet hatte; so die Spannungen in ihm, die beschreiben, was er gesehen hatte: „Sage mir, Liebe, ob ich die heißersehnte Schönheit wirklich hier sehe, oder ob drinnen in meiner Seele sie lebt, und ich der Herrin Antlitz anschauend verkläre?“ Guardini beschreibt es als eine Spannungseinheit, die zum

lebendigen Konkreten gehört, ohne dass die jeweiligen Pole aufhören zu existieren, und erkennt in Michelangelos Texten eine Polarität zwischen „gelungener“ oder „ungelungener“ Liebe und den sie deklinierenden Versen die Verkörperung der Vision der Liebe.

Tatsächlich ist Michelangelo nicht in der Lage, „sich wirklich an den Anderen [VI] zu verlieren, wirklich diesen, wie er war, zu sehen, als habe er auch in ihr den Genossen eigentlich nicht gefunden“²⁹. Die römische Adlige, so Guardini, sei die Person, die Michelangelo liebte, und doch war sie der „Ort“, an dem er selbst dort „seine Partnerin nicht fand“ (Genossen). Ungelöste Liebesspannungen bergen das ganze Geheimnis künstlerischen Schaffens. Später wird der Theologe diese Intuitionen in der Schrift *Von der Beschäftigung mit der Kunst* vertiefen, in der er eine Wahrnehmung der Kunst und ihrer Fähigkeit vorschlägt, den Menschen zur Liebe zu führen.³⁰

Michelangelos Kunst ist Sehnsucht. Er sah ihre Schönheit nur in den Menschen, die er liebte, wie es bei jemandem der Fall ist, der die Person, die er liebt, bedingungslos idealisiert. Als er die Größe und den Adel anderer verehrte, erkannte er die Vision von Bildern und sein eigenes Streben nach Perfektion, die er in die Form der Kunst

28 M. Buonarroti, *Rime e lettere*, S. 720–721.

29 R. Guardini (Hg.), *Michelangelo. Gedichte und Briefe*, Berlin 1907.

30 Romano Guardini, *Von der Beschäftigung mit der Kunst*, in: *Akademi-sche Bonifatius-Korrespondenz*, 27, 1912, 5 (1. Juli), S. 291–299. Vgl. dazu auch Guardinis Vortrag im Sommer 1913 mit dem Titel *Wie trete ich an ein Kunstwerk heran?* bei der Freien Vereinigung katholischer Studenten in Freiburg (B. Gerner, *Romano Guardini in München*, Band II, München 2000, S. 3).

26 M. Huggler, *Die Theorien der Maler über die Malerei*, in: *Actes di XVI-Ime Congrès International d'Histoire de l'Art*, Amsterdam 1952, La Haye 1955, S. 539–544.

27 M. Bunge, *Max Liebermann als Künstler der Farbe. Eine Untersuchung zum Wesen seiner Kunst*, Berlin 1990 (Diss. Univ. Saarbrücken 1987).



verwandelte: Es gibt jedoch eine andere Wahrnehmung: eine Vision, die die Realität nicht definiert und in einen vom gesunden Menschenverstand anerkannten Rahmen einordnet, sondern die es ermöglicht, dass alles „sich der Vision annähert“ bzw. „in die Vision eindringt“. Das Wirkliche beginnt dort, wo es in seiner verborgenen und komplexen Tiefe erfasst wird, wo die Absicht aufhört. Es scheint, dass diese Worte die Prinzipien des kreativen Prozesses des Künstlers und den Prozess der tiefgreifenden Selbsterkenntnis offenbaren.

In dem Debütwerk, das Michelangelos Texten gewidmet ist, führt Guardini eine spezifische Modalität in der Anordnung der Gedichte ein³¹, nämlich die Modalität, mit der Guardini selbst diese Texte auswählt und arrangiert: „Die Ordnung dieser Gruppen untereinander versucht von der Wertung auszugehen, die Michelangelo selbst an ihrem Inhalt vollzogen hat, indem sie ihn an dem Bilde des Menschen misst, den er in sich zu verwirklichen strebte. Ist dies gelungen, dann bilden die Gedichte eine Reihe, die von relativ Äusserlichem ausgehend immer mehr zu dem vordringt, was Michelangelo als sein Wertvollstes und Eigenstes beurteilt. Dass bei diesem Versuch die Gefahr der Subjektivität nahe sei, habe ich mir nicht verhehlt; aber hier schien die beste Möglichkeit zu liegen, aus einer blossen Aneinanderreihung ein innerlich verbundenes Ganzes zu machen. Die Briefe sind chronologisch geordnet. Aus der grossen Zahl mussten sehr wenige ausgewählt werden. Es sind besonders solche, in denen das eigenartige Verhältnis des Meisters zur Familie, sein stetes Sorgen und bereitwilliges Helfen, dann auch seine Stellung zu Freunden und Auftraggebern zum Ausdruck kommt. Als Anhang sind die wenigen erhaltenen Briefe Vittorias an ihn beigelegt.“³²

Guardini folgt in seinem Werk *Michelangelo. Gedichte und Briefe* der inneren Struktur des Schöpfer-Künstlers³³ und der Schaffung des Kunstwerks. „Sie fasst die Gedichte zusammen, denen in der Seele ihres Schöpfers gleiche Voraussetzungen entsprechen, Grundkräfte, Anlagen seines Wesens, Ziele, die er erstrebte, Werte, die er bejahte und in denen er sein letztes Genügen fand. Die Ordnung dieser Gruppen untereinander versucht von der Wertung auszugehen, die Michelangelo selbst an ihrem Inhalt vollzogen hat, indem sie ihn an dem Bilde des Menschen misst, den er in sich zu verwirklichen strebte.“³⁴

Es ist die kämpfende Seele Michelangelos, die in seiner

Es ist die kämpfende Seele Michelangelos, die in seiner Poesie verborgen ist. Mit wenigen Ausnahmen erzählen seine Verse von seinen Gefühlen, seinen Kämpfen, den Werten und Idealen, die er suchte und die er in den Menschen, die er liebte, verkörpert sah.

Poesie verborgen ist. Mit wenigen Ausnahmen erzählen seine Verse, selbst wenn er über andere spricht, von seinen Gefühlen, seinen Kämpfen, den Werten und Idealen, die er suchte und die er in den Menschen, die er liebte, verkörpert sah. Er war, besonders im höheren Alter, ständig mit sich allein, ein Mann, der ständig allein mit seiner Seele kämpfen musste und der sein edelstes Selbst gegen die Leidenschaften behaupten musste, deren Stärke seine Schöpfungen erahnen ließen; und so ließen ihn die Spannungen nicht zur Ruhe in seinem Ego kommen.

Die Reihenfolge der Gedichte offenbart „den inneren Prozess der Nachahmung/Verwirklichung des Wunsches/der Vision des Künstlers zu dem, was sein Kostbarstes ist, auch wenn es noch nicht realisiert, sondern nur in der Kunst vorgestellt wird“. In dieser Anordnung schaffen die Gedichte einen Weg, der – unserer Meinung nach vollkommen erfolgreich – den Anspruch hat, immer tiefer in das einzudringen, was Michelangelo für das Kostbarste und Persönlichste des Innersten hält. Schon die von Guardini gewählte Reihenfolge der Gedichte verrät sein großes pädagogisches Können. Anthropologie ist bei Guardini ein pädagogisches Prinzip, das das künstlerische Schaffen betrifft. Er drängt dazu, diese Entwicklung der Menschwerdung zu verfolgen, und spricht, während er den kreativen Prozess und die polare Struktur der künstlerischen Geste beschreibt, vom Kampf des Künstlers als einem Weg zur Erlösung. Der damals junge Theologe schrieb: „Diese Gedichte sind zum grossen Teil an Christus gerichtet, und die Ideen der Schuld, der Reue, des Ringens nach Erlösung

finden in ihnen oft wundervollen Ausdruck.“³⁵ Sie werden immer von der Unfähigkeit inspiriert, den anderen zu lieben und sich ihm ganz hinzugeben. Später im Jahr 1913 sehen wir in einem Brief, dass das Kunstwerk selbst zum Ort der Fürsorge für die Welt wird. Dort heisst es: „Grünewald hats, Michelangelo, auch bei anderen hab ichs gefunden. Und an solchen Stellen schaut man dem Menschen tief ins Herz hinein; oft ists nur wie ein leises Lächeln, das vorüberhuscht, und bald ist die Stirn wieder finster; der Mund hart! Hat man es aber einmal gesehen, dann muß man ihn lieb haben, mit einer, fast möcht'ich sagen, sorgenden Liebe, dann hat man das Kind gesehen, unter dem schweren Panzer.“³⁶

Im Zentrum der Guardini-Reflexion steht die Lauterkeit des Blicks des Menschen, der im Leiden einen tieferen Aspekt wahrnimmt. Guardini meditiert über Michelangelos Briefe und kündigt eine ästhetische Anthropologie an, in der die Haltung gegenüber dem Anderen oder der Welt als Askese, Distanz und Demut gesehen wird, die in Liebe synthetisiert und als authentische Sehfähigkeit verstanden wird: Wer liebt, schreitet

finden in ihnen oft wundervollen Ausdruck.“³⁵ Sie werden immer von der Unfähigkeit inspiriert, den anderen zu lieben und sich ihm ganz hinzugeben. Später im Jahr 1913 sehen wir in einem Brief, dass das Kunstwerk selbst zum Ort der Fürsorge für die Welt wird. Dort heisst es: „Grünewald hats, Michelangelo, auch bei anderen hab ichs gefunden. Und an solchen Stellen schaut man dem Menschen tief ins Herz hinein; oft ists nur wie ein leises Lächeln, das vorüberhuscht, und bald ist die Stirn wieder finster; der Mund hart! Hat man es aber einmal gesehen, dann muß man ihn lieb haben, mit einer, fast möcht'ich sagen, sorgenden Liebe, dann hat man das Kind gesehen, unter dem schweren Panzer.“³⁶

31 R. Guardini (Hg.), *Michelangelo. Gedichte und Briefe*, Berlin 1907, S. 30.

32 R. Guardini (Hg.), *Michelangelo. Gedichte und Briefe*, Berlin 1907.

33 Guardini verwendet den Begriff an sich für den Hl. Geist, einzig und allein im 68. Brief vom 20.10.1916 verwendet er ihn für „Michelangelo, Grünewald, Kaspar [!] und Brahms“; daher verbietet sich meines Erachtens eine unkommentierte Anwendung des Begriffs auf eine „innere Struktur“ Michelangelos. Später ist für Guardini nur noch Gott der Schöpfer, nicht mehr der Künstler.

34 Romano Guardini (Hg.), *Michelangelo. Gedichte und Briefe*, Berlin 1907.

35 Romano Guardini (Hg.), *Michelangelo. Gedichte und Briefe*, Berlin 1907.

36 Original 34. Brief vom 02.11.1913.

ununterbrochen der Freiheit entgegen; wahre Freiheit von der Bindung, also von sich selbst.

Form wird von Guardini als schöpferische Form verstanden. Wenn Guardini vom schöpferischen Akt und seinem Ausdruck spricht, führt er das Konzept der Form ein, das als lebenswichtiger Akt verstanden wird (ähnlich wie bei Kandinsky „innere Notwendigkeit“). Tatsächlich ist die Form immer sowohl konkret als auch dynamisch, wie die Gedichte Michelangelos, und offen für das Fundament und die Handlung. Denn Form ist jener Zusammenhang, in dem sich das Ganze und das Besondere gegenseitig geben; gegenüber der Tat: Denn die Form manifestiert sich erst in der Umsetzung, sie ist in der Tat gegeben. Die künstlerische Form ist zu suchen und dies geschieht im Falle des Wiedererkennens im Anderen. Ebenso hat der schöpferische Akt den Charakter einer Handlung; er leugnet weder noch widerspricht er dem Wesen des Grundes, noch drückt er es nur aus, sondern er setzt es präzise um. Es ist ein Prozess der anthropologischen, spirituellen und ästhetischen Erkenntnis, der über die Sehnsucht nach einer Idee hinausgeht.

Dies ist ein vor-weltanschaulicher Ansatz, den ich oft dankbar mit Helmut Zenz diskutiert und erwogen hatte, gerade im Hinblick auf seine neuen Entdeckungen in den Archiven, die diesen Ansatz untermauern konnten. Guardini hatte diesen Ansatz ab 1921/22 in Bonn und ab 1923 in Berlin insbesondere für das mental-rationale Erkennen im Bereich der Universität als „Weltanschauungslehre“ konzipiert und begreift dabei metaphysische, theoretische, begrifflich-abstrakte, deduktive Wissenschaften auf der einen Seite und empirische, erfahrungs-, typologierend-konkrete, induktive Wissenschaften auf der anderen Seite als rational-mentale Erkenntnisweisen, als zwei Denktypen im Bereich der Wissenschaften, die sich als polar-komplementäre Gegensätze gegenüberstehen. Sie kommen dem „Ganzen“, der „Wahrheit“, der „vollen“ Erkenntnis nur näher, wenn sie sich nicht wechselseitig ausschließen, sondern eben in Spannung halten.

Diese Spannungseinheit ist nach Guardini nur zu gewinnen, wenn diese Spannungseinheit ein eigenständiger nicht-wissenschaftlicher, aber dennoch mental-rationaler Erkenntnisweg ist, der die Ergebnisse aller Wissenschaften aufgreift und einbindet, aber ohne sie zu synthetisieren. Diesen dritten Weg auf anderer Ebene sieht Guardini in der Anschauung/Betrachtung/Kontemplation der Gesamtganzheiten Gott, Welt und Mensch (als Selbst). Im Bereich der Universität geht der Blick dabei vorrangig auf die Gesamtganzheit der Welt; es geht also um Welt-Wissenschaften, daher spricht Guardini auch von Welt-Anschauung. Die Welt ist dabei selbst eine in zahllose Polaritäten gegliederte Ganzheit, in der für Guardini der Bereich der „Kunst“ eine besonders paradigmatische Rolle einnimmt, um den „Blick auf das Ganze“, auf die volle Erkenntnis der Wahrheit zu ermöglichen. Der Kunst kommt ein Primat des Anfangs und der Ordnung im Blick auf andere Bereiche zu, der aber bei Guardini immer ein relativer Primat ist und nie ein Primat der Würde, des Wertes oder der Bedeutung. Im Blick auf den „Sinn der Universität“ beschränkt sich dabei selbst Guardini, da er ja als Professor für katholische Weltanschauungslehre an der Universität lehrt, auf den mental-rationalen Bereich der Erkenntnis, ohne aber dabei den intuitiv-sensualen Bereich der Erkenntnis auszuschließen oder gar abzuwerten. Es handelt sich also um eine Schwerpunktsetzung und um eine *pars pro toto*-Entscheidung, die nach Guardinis eigenem Bekunden nur gelingt, wenn diese nicht dialektisch-ausschließend ist (siehe im Blick auf Bergsons Intuitionismus versus Kants Rationalismus). Wer als Universitätslehrer bzw. Akademiker den sensual-emotional-intuitiven Bereich leugnet, abwertet oder ausschließt, wird zwangsläufig im „Blick auf das Ganze“ scheitern, so wie auch Künstler und Propheten in ihrer Schau bzw. Vision des Ganzen scheitern, wenn sie dabei den mental-rationale-intellektuellen Bereich leugnen, abwerten oder ausschließen würden.

Die Aufgabe jedes Menschen, und erst recht des Universitätslehrer oder des Akademikers, aber auch des Künstlers auf seinem Weg von der Idee zur Gestalt (Kunstwerk) ist es, sich die Gegensätzlichkeit des Lebens und insbesondere auch des eigenen Lebens und da wiederum des eigenen Innenlebens bewusst zu machen und somit auch deren davon ausgehenden Erkenntnis- und Liebes-Bewegungen und -Begegnungen und deren Voraussetzungen. Das Konzept und die Methode der Gegensatzlehre hat Guardini wie vieles andere aus seiner eigenen, aber auch aus Georg Simmels Auseinandersetzung mit Michelangelo heraus entwickelt. Guardini zog zu Beginn des Wintersemesters 1905/1906 nach Berlin und „hörte wieder Vorlesungen verschiedener Art, hauptsächlich um der politischen Ökonomie zu entgehen, die er nicht verstand: Philosophie von Georg Simmel, Kunstgeschichte von Heinrich Wölfflin [1864–1945]³⁷. Die wissenschaftliche Inspiration geht auf die Vorlesungen

Wer als Universitätslehrer bzw. Akademiker den sensual-emotional-intuitiven Bereich leugnet, wird zwangsläufig im „Blick auf das Ganze“ scheitern, so wie auch Künstler und Propheten in ihrer Schau des Ganzen scheitern, wenn sie dabei den mental-rationale-intellektuellen Bereich leugnen.

Tatsächlich ist die Form immer sowohl konkret als auch dynamisch, wie die Gedichte Michelangelos, und offen für das Fundament und die Handlung. Denn Form ist jener Zusammenhang, in dem sich das Ganze und das Besondere gegenseitig geben.

sen dritten Weg auf anderer Ebene sieht Guardini in der Anschauung/Betrachtung/Kontemplation der Gesamtganzheiten Gott, Welt und Mensch (als Selbst). Im Bereich der Universität geht der Blick dabei vorrangig auf die Gesamtganzheit der Welt; es geht also um Welt-Wissenschaften,

37 H. Wölfflin, *Die Jugendwerke des Michelangelo*, München 1891; ders., *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe: Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*, München 1915; ders., *Die klassische Kunst*, München 1899; ders., *Das Erklären von Kunstwerken*, Leipzig 1921.



von Simmel (1858–1918) zurück, der zunächst 1889, dann 1910 und schließlich 1916 einen Aufsatz über Michelangelo veröffentlichte.³⁸

Simmels Beitrag war für Guardini von grundlegender Bedeutung, nicht nur wegen des Michelangelo innewohnenden Hinweises, sondern auch für die Ausarbeitung seiner Theorie der „polaren Opposition“, die Guardini bereits 1914 in einer ersten Skizze darlegte.³⁹ 1925 legte er das Werk in einer ausführlicheren Form vor⁴⁰, in dem Werke zitiert werden von Georg Simmel: *Lebensanschauung*⁴¹ und *Philosophische Kultur*⁴², über den „Fluss des Lebens selbst“⁴³, und „die Fähigkeit sich das Leben zu überschreiten“. 1913 verwies Guardini in einem Brief vom 29. August 1913 an seinen Freund Josef Weiger auf „ein wirklich außergewöhnliches Buch“⁴⁴, der *Goethe* von Simmel⁴⁵, dessen Essay über Rembrandt aus dem Jahr 1916

ebenfalls erwähnenswert ist⁴⁶, in Anbetracht der Tatsache, dass Guardini diesem Künstler wenige Jahre später ebenfalls einige Seiten widmen würde.⁴⁷

Auf dem Weg, der Guardini zur Ausarbeitung der Theorie der „polaren Opposition“ führen sollte, muss man – neben einigen anderen Referenzen (Goethe, Bonaventura, Hegel...) – auch seine Begegnung mit Michelangelo berücksichtigen.⁴⁸ Georg Simmels *Michelangelo. Eine Metaphysik der Kultur* ist keine Kunsttheorie, auch keine Ästhetik und auch keine Kulturwissenschaft, sondern hier geht es um eine *Epistemologie des Sehens* in der Kunsterkenntnis, Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis unvermischt und ungetrennt geschehen. Einerseits hat der Künstler

38 G. Simmel, *Michelangelo. Ein Kapitel der Metaphysik der Kultur*, in: *Logos* 1(1910/11), S.207–227. G. Simmel, *Philosophische Kultur. Gesamtelte Essais*, Berlin 1911, S.119–139.

39 R. Guardini, *Opposizione e opposti polari. Abbozzo di un sistema della teoria dei tipi*, in: R. Guardini, *Scritti di metodologia filosofica*, („Opera Omnia“, 1), hrsg. v. H.-B. Gerl-Falkovitz, Vorwort von M. Nicoletti e S. Zucal, Brescia 2007, S. 43–64.

40 R. Guardini, *L'opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto vivente*, ibi, S. 65–241.

41 G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München-Leipzig, 1918; Übersetzung in Ital., *Intuizioni della vita. Quattro capitoli metafisici*, Mailand-Udine 2021.

42 G. Simmel, *Philosophische Kultur*, Potsdam 1923.

43 R. Guardini, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Brescia 2022, S. 35, Fußnote 3.

44 R. Guardini, *Lettere a Josef Weiger 1908–1962*, („Opera omnia“, xxvi/1), hrsg. v. H.-B. Gerl-Falkovitz, Brescia 2010, S. 125. Hinweise auf Simmel auch des. S. 178, 218.

45 G. Simmel, *Goethe*, Leipzig 1913.

46 G. Simmel, *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*, Leipzig 1916.

47 R. Guardini, *La vita come opera d'arte (Scritti di estetica, 1907–1960)*, Vorwort von Y. Dohna Schlobitten, Brescia 2021, S. 12.

48 M. Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Roma 2004; ders., *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Mailand 2018, S. 7–84.

also nach Simmel und Guardini in seinem künstlerischen Talent eine besondere „Veranlagung“ für den „Blick auf das Ganze“ durch den Teilbereich der Kunst, allerdings eben nicht in der Verwirklichung automatisch gegeben, es braucht nicht das einseitige Anbauen auf einer Seite der Polarität, die somit zum Extrem degeneriert, sondern das bewusste Anbauen an der Spannung aller Polaritäten in Richtung einer lebendig-konkreten Spannungseinheit, also keiner synthetisch-abstrakten, integralistischen Einheit.

Diese theoretische Methodologie von Guardini dient im Grunde ausschließlich dem eigenen Bewusstsein in der Begegnung mit dem Selbst, mit der Welt und mit Gott, um aufgrund eigener Prägungen oder Veranlagungen in der rational-denkenden und mental-kontemplativ-anschauenden Auseinandersetzung ebenso wie in der intuitiv-fühlenden und sensual-kontemplativ-schauenden Auseinandersetzung sowohl in der Vorbereitung (Einübung des Blicks mit den „neuen Augen“) als auch in der Durchführung nicht in Einseitigkeiten zu verfallen, also nicht am Ende doch etwas zu „übersehen“ und somit doch nicht das „Ganze“, sondern nur einen „Ausschnitt“ zu erkennen.

Guardini wird dies zeitgleich mit der Ausarbeitung der 1925er Fassung der Gegensatzlehre seinem Freund Josef Weiger an den später unter dem Titel *Briefe vom Comer See*⁴⁹ veröffentlichten Briefen vorexerzieren und zwar am Beispiel seiner eigenen Theorien, seiner eigenen Reflexionen über die gemachten Erfahrungen und seiner eigenen Anschauungen der „Kulturgestalt“ der Landschaft rund um den Comer See. Am Ende schreibt er: „Aber das alles kommt nicht als etwas Neues; es ist die alte, verdrängte Einsicht, die sich wieder Raum schafft. Worum es jetzt überall geht, im Bilde von der Welt, wie in dem vom Menschen, ist dies: Zu sehen, wie die Kräfte zueinanderstehen. Quantität und Qualität; Rechnung und Schaffen; Maschine und Leben; Sache und Person. Im Einzelnen wie in der Gesamtheit.“⁵⁰

Worum es jetzt überall geht, im Bilde von der Welt, wie in dem vom Menschen, ist dies: Zu sehen, wie die Kräfte zueinanderstehen. Quantität und Qualität; Rechnung und Schaffen; Maschine und Leben; Sache und Person. Im Einzelnen wie in der Gesamtheit.

Ende

Vielleicht versteht man nun die Dimensionen zwischen dem deutschen Physiker Werner Heisenberg (1901–1976) und dem französischen Künstler Pierre Soulages (1919–2022). Die Kunsthistorikerin Marie-Amélie zu Salm-Salm

49 R. Guardini, *Briefe vom Comer See*, 1927.

50 R. Guardini, *Briefe vom Comer See*, 1927.

Nach Simmel und Guardini hat der Künstler in seinem künstlerischen Talent eine besondere „Veranlagung“ für den „Blick auf das Ganze“ durch den Teilbereich der Kunst.

machte mich auf diese Parallelen aufmerksam.⁵¹ Diese Nähe erscheint mir umso spannender als Heisenberg 1973 mit dem Guardini-Preis ausgezeichnet wurde. In seiner Rede *Naturwissenschaft und religiöse Wahrheit* anlässlich der Preisverleihung erzählte Heisenberg, wie nachhaltig beeindruckt er von Guardini war, seit er seine Schriften gelesen hatte, und dass er ihm als junger Mann persönlich begegnet war. Heisenberg sagt, dass wir seit dem berühmten Galileo-Prozess denken, dass die wissenschaftliche Wahrheit nicht mit der religiösen Interpretation der Welt hätte in Einklang gebracht werden können. Der Physiker möchte die Inhalte religiösen Denkens nicht einfach als Teil einer überholten Stufe des menschlichen Bewusstseins abzutun, auf den wir in Zukunft verzichten müssen. Er war gezwungen, immer wieder über die Beziehung zwischen diesen beiden geistigen Welten nachzudenken, weil er, wie er sagt, nie an der Realität dessen zweifeln konnte, was sie anzeigten. Guardini hatte in Heisenbergs Augen so überzeugend geschrieben, dass er versuchte, die Beziehung zwischen diesen beiden Wahrheiten zu beschreiben. Die Erkenntnisse des Physikers haben einen Bruch mit dem traditionellen Verständnis einer rein „objektiven“ Realität geschaffen. Nachdem er eine Wanderausstellung der Werke von Soulages im Jahr 1948/49 gesehen hatte, soll er – wie der Künstler in einem Interview mit Salm-Salm berichtete – gesagt haben, dass das, was diese Maler tun, nicht ähnlich, aber doch parallel sei zu dem, was sie täten. Sowie Soulages seit jeher der Ansicht ist, dass ein

51 Siehe u. a.: Marie-Amélie [Kaufmann] zu Salm-Salm, *Les échanges artistiques franco-allemands en 1948–1949*, in: *Cahiers du Musée national d'art moderne – Centre Georges Pompidou*, n. 74, Paris 2001, S. 98–111 oder *Soulages et l'Allemagne. 1948–1960*, in: *Soulages. Papiers*, Ausstellungskatalog, hrsg. v. J.-L. Andral, Musée Picasso, Antibes, 2016, S. 139–149 oder *Die Werke von Pierre Soulages*, in: *Sammlung Domnick*, hrsg. von Kunsthistorisches Institut Kiel (in Druck), 2023.

Sinneswissen und Wissen des theoretischen Denkens sind nicht mehr zu trennen, sondern stehen in einem direkten Spannungsverhältnis. Heisenberg geht über das Kausalitätsdenken hinaus, indem er den Zusammenhängen zwischen den Elementen eine Wissens Ebene zuschreibt.

Bild immer wieder neu Sinne annimmt oder umwandelt, die Betrachter in ihm zu sehen vermögen, ist der Physiker der Meinung, dass das, was wir sehen, erfassen und objektivieren, nicht mehr nur dem Bereich der Realität und Wissenschaft angehört, sondern auch dem, was wir denken. Sinneswissen und Wissen des theoretischen Denkens sind nicht mehr zu trennen, sondern stehen in einem direkten Spannungsverhältnis. Heisenberg geht über das sogenannte Kausalitätsdenken hinaus, indem er den Zusammenhängen, den Beziehungen

zwischen den Elementen eine Wissens Ebene zuschreibt. Seine Ergänzungstheorie geht demnach über das herkömmliche Verständnis einer objektiven Realität hinaus, und erkennt sogar parallele kognitive Prozesse als Teil der Realität an.

Für Heisenberg sind die Künste Zwischen-Wesen. In der Literatur wurden im Laufe der Zeit in Soulages Kunstwerken verschiedene kognitive Prozesse erkannt, die sich auf Neurologie, Musik, Poesie, Linguistik, Physik oder andere Bereiche beziehen. Der Filmregisseur Stéphane Berthomieux zeichnete in seinem Dokumentarfilm für Arte im Jahr 2017 ein transdisziplinäres Werk, da er u. a. Astrophysikern, Musikern und einem Pfarrer Raum gab von ihrer jeweiligen Nähe zu Soulages Kunst zu sprechen. Diese einzelnen Erkenntnisprozesse, die von einzelnen Disziplinen untersucht werden können, scheinen im Kunstwerk ein Ganzes zu ergeben, ohne dass sich die unterschiedlichen Erkenntnisprozesse vermischen, kombinieren oder ineinander integrieren lassen. Genau das ist das Wesen eines geschaffenen Werkes, das ein interdisziplinäres Bewusstsein in sich trägt, das – wie im Falle von Soulages – vom Betrachter erfahrbar und wiedererkennbar ist.⁵² ■

52 Y. Dohna Schlobitten, *Verso nuovi occhi. L'arte dello sguardo sul tutto*, Assisi 2023.



Das Schreiben der Synode von Antiochia 324/325 (Urk. 18)

Überlieferungsgeschichtliche Einordnung, Edition, Übersetzung und Kommentar
von Matthias Simperl

Vertiefung des Themas von Seite 42–43

Preis für Junge Theologie 2023

Es ist mir eine besondere Ehre, mit dem Preis für Junge Theologie 2023 ausgezeichnet worden zu sein. Dafür möchte ich mich bei allen, die dafür verantwortlich sind, ganz herzlich bedanken. Mich freut es zugleich sehr, dass Sie und Ihr alle Euch dazu eingefunden habt, diesen festlichen Anlass gemeinsam mit mir zu begehen. Eine solche Feierstunde charakterisieren naturgemäß Verbundenheit, Eintracht und Harmonie, sie soll allen Beteiligten in bester Erinnerung bleiben.

Das passt nicht ohne Weiteres zu dem Text, über den ich meine Dissertationsschrift verfasst habe: Mehrmals hat er Streit befeuert oder sogar hervorgerufen, er wurde zur Geschichtsverzerrung eingesetzt und ist zugleich über Jahrhunderte hinweg in völlige Vergessenheit geraten. Gestatten Sie mir deshalb, den Charakter des heutigen Abends thematisch vorübergehend abzuwandeln, bevor wir dann eingeladen sind, mit der Eröffnung des Buffets erneut Verbundenheit und Geselligkeit aufs Trefflichste zu kombinieren.

Einleitung und Hinführung

Wie der Laudator, dem ich für seine ehrenvollen Worte ganz herzlich danken möchte, bereits deutlich gemacht hat, handelt meine Arbeit vom Schreiben einer Synode, die zwischen Herbst 324 und dem ausgehenden Winter 325 in Antiochia am Orontes zusammengetreten ist. Antiochia, auf der Tabula Peutingeriana entsprechend hervorgehoben, war eine der wichtigsten Städte des Reichs – politisch wie kirchlich. Die Geschichte des Christentums in Antiochia reicht bis in die Zeit seiner frühesten Ausbreitung zurück, Apg 11,26 zufolge wurden hier die Jünger Jesu zum ersten Mal mit dem Namen „Christen“ belegt. Im vierten Jahrhundert, in dem das Synodalschreiben entstanden ist, hatte die Stadt ihre kirchliche Schlüsselposition ausgebaut. Der Bischof von Antiochia

stand der Stadt vor, von welcher aus ein Vicarius die Diözese Oriens, das heißt, ein Gebiet von der heutigen Südtürkei bis nach Ägypten verwaltete. Dementsprechend konnte der antiochenische Bischof – Ägypten ausgenommen – auf diese Gebiete kirchenpolitisch Einfluss nehmen. Wer hier Bischof war und was hier entschieden wurde, betraf also etliche Ortskirchen, mitunter den griechischsprachigen Osten des Römischen Reichs insgesamt.

In der historiographischen Aufarbeitung der ersten Phase des sogenannten arianischen Streites – bis zur Synode von Nizäa 325 – hatte Antiochia allerdings lange keine besondere Bedeutung – weder in den einschlägigen Darstellungen der Spätantike noch in der kritischen modernen Forschung ab dem 18. Jahrhundert. Tatsächlich ist der Streit zunächst mit dem ägyptischen Alexandria im Nildelta – gewissermaßen als seinem Epizentrum – verbunden. Dort brach 318 bekanntermaßen ein theologischer Konflikt aus. Der Presbyter Arius und der Ortsbischof Alexander waren sich uneins über die Stellung des Sohnes Gottes im Verhältnis von Gott und Welt: Beide betrachteten ihn als Mittler – in Schöpfung und Erlösung –, zogen daraus aber höchst unterschiedliche Konsequenzen: Während Alexander dem Sohn die gleiche Ewigkeit zusprach wie sie der göttliche Vater als Urgrund aller Wirklichkeit hat, stand er für Arius auf der Seite des Geschaffenen – zwar nicht als ein Geschöpf wie die anderen Geschöpfe, aber in letzter Konsequenz eben doch ein Geschöpf.

Bei einer gelehrten Auseinandersetzung sollte es nicht bleiben: Alexander sah seine Autorität infrage gestellt, Arius konnte wiederum etliche bischöfliche Unterstützer – weit über den Einflussbereich des alexandrinischen Bischofs hinaus – mobilisieren. Und schließlich war allen Beteiligten die Auseinandersetzung in der Sache selbst zu wichtig, als dass man die Frage hätte vertagen oder gleich zu den Akten legen können. Die Exkommunikation und Absetzung des Arius führte deshalb dazu, dass sich der Streit auf den gesamten Osten des Reichs ausdehnte und erhebliche Fraktionierungen unter Bischöfen zur Folge hatte.

Bleibender lokaler Bezugspunkt war dabei Alexandria, verbunden mit der geforderten Wiedereinsetzung des Arius in sein dortiges Amt. Der nächste entscheidende Akt ist in der herkömmlichen Darstellung dann das Eingreifen Konstantins, der nach seinem Sieg über Licinius im September 324 mit der Kontroverse politisch konfrontiert wurde und nach einem vergeblichen Versuch, die Streitenden von der Irrelevanz ihrer Auseinandersetzung zu überzeugen, mit der von ihm einberufenen Synode von Nizäa die Exkommunikation des Arius durchsetzen und zu einer – zumindest kurzfristigen – Befriedung unter einem gemeinsamen Bekenntnis

beitragen konnte, das bis heute für nahezu alle christlichen Konfessionen grundlegend ist.

Der Text, den der Göttinger Altphilologe Eduard Schwartz 1905 ans Licht der wissenschaftlichen Öffentlichkeit hob, war geeignet, dieses Bild erheblich zu verändern. Schwartz hatte das Dokument in einer syrischen kirchenrechtlichen Handschrift der Bibliothèque nationale in Paris ausfindig gemacht und in seinen Studien *Zur Geschichte des Athanasius* publiziert.

Er wies das in der Überlieferung aus seinem historischen Kontext gerissene Stück der Vorgeschichte der Synode von Nizäa zu und ordnete es als Schreiben einer antiochenischen Synode ein, die sich an einen Bischof namens Alexander – entweder von Thessaloniki oder Byzanz – gewandt hatte. Die 56 Bischöfe, welche die Grußadresse aufführt, beklagen darin die Situation der antiochenischen Kirche, die mit den arianischen Wirren begründet wird, stellen ein dezidiert anti-arianisches Glaubensbekenntnis auf und exkommunizieren drei Bischöfe aus dem syro-palästinensischen Raum, darunter einen echten Prominenten, den als Kirchenhistoriker und Theologen bekannten Eusebius von Caesarea.

Brisant war der Text zunächst, weil er mit Antiochia ein zweites Epizentrum der theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen dieser Zeit etablierte. Die Exkommunikation des Eusebius war zudem bis dahin gänzlich unbekannt, sie hatte sonst nirgendwo im umfangreichen Schrifttum des vierten und fünften Jahrhunderts Erwähnung gefunden. Die theologiegeschichtliche Brisanz des Textes wurde dagegen erst später erkannt: Die Synode übernimmt im Glaubensbekenntnis nicht einfach die theologische Position Alexanders von Alexandria, sondern spitzt diese unter anti-origenistischen Vorzeichen zu: Der Sohn wird nicht mehr – wie noch bei Arius und Alexander – von seiner Mittlerstellung zwischen Gott und Welt her verstanden, sondern es wird

eine grundlegende Diastase zwischen „gezeugt“ – der Sohn – und „geschaffen und geworden“ – der Kosmos – aufgerichtet.

Für Schwartz war die Entdeckung des Textes aber vor allem ein methodischer Triumph. Der Altphilologe hatte sich zum Ziel gesetzt, hinter die Darstellung des arianischen Streites in spätantiken Kirchengeschichten, etwa des Sokrates von Konstantinopel, des Sozomenos und des Theodoret von Kyrros, zurückzugehen. Er wollte dazu dort überlieferte Dokumente aus der Darstellung herauslösen

und zudem bis dahin selten beachtete spätantike Dokumentensammlungen heranziehen. Dabei gelte es insbesondere, so Schwartz, die kirchenrechtliche Überlieferung, und zwar auch orientalischere Traditionen zu berücksichtigen. Dass die Methode nun gleich eine neue – und dann auch noch so spektakuläre – Quelle zutage förderte, hätte man sich wohl kaum besser ausmalen können.

Schwartz war es dabei nicht nur um eine möglichst breite Quellenbasis zu tun: In den Dokumenten werde noch ungefiltert ersichtlich, was spätere historiographische Darstellungen theologisch verbrämt hätten: In den kirchlichen Auseinandersetzungen ab dem vierten Jahrhundert, also in der sich konstituierenden Reichskirche, sei es selten um die Inhalte an sich, sondern vor allem um Autorität und Machtausübung gegangen. Schwartzens dokumentenfokussierte Methode – diese Bemerkung sei hier gestattet – ist längst zum Forschungskonsens geworden und hat darüber ihre theologiekritische Spitze verloren – zumindest, wenn man bereit ist, Kirchengeschichte nicht einfach als Geschichte der Einheit der Kirche, sondern als Geschichte des – mitunter recht unerbittlich geführten – Ringens um ihre Einheit zu verstehen.

Meine Arbeit erschließt diesen von Eduard Schwartz erstmals vorgelegten Text nochmals grundlegend: So biete ich eine Neuedition des Textes und rekonstruiere seine Überlieferung von den Ereignissen in Antiochia 324/25 bis zu den ab dem 8. Jh. in der heutigen Südosttürkei angefertigten Abschriften, denen wir überhaupt seine Kenntnis verdanken. In einem Doppelkommentar schließe ich aus der syrischen Übersetzung auf die nicht mehr erhaltene griechische Textgestalt zurück und ordne den Text in seinen historischen und theologiegeschichtlichen Kontext ein. In Verbindung mit den überlieferungsgeschichtlichen Überlegungen bekräftigte ich so die Authentizität des Textes gegen alte und neue Anfragen, von denen ja schon die Rede gewesen ist.

Ergebnisse in vier Schlaglichtern

Wesentliche Ergebnisse meiner Arbeit möchte ich Ihnen nun in den weiteren Teilen meines Vortrags nahebringen – und zwar in vier Schlaglichtern, die hoffentlich dazu geeignet sind, die Gespräche beim Empfang anzuregen und Lust darauf zu machen, die Arbeit selbst zur Hand zu nehmen, die im kommenden Jahr in den „Texte(n) und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur“ erscheinen wird. Diese vier, bewusst thesenhaft gehaltenen Schlaglichter habe ich mit

- Deutschland und Europa 1905–2023: Gelehrte Streitereien
- Edessa 687: Mehr als 60 Namen!
- Antiochia um 450: Verzerrte Geschichte
- und gleichfalls Antiochia – 324/25: Mit grobem Keil und präzisiertem Skalpell

überschrieben. Was ich mit Ihnen und euch also unternehmen möchte, ist eine Reise zurück bis zu den Ursprüngen des Textes über verschiedene Etappen hinweg. Dabei soll zugleich deutlich werden, dass sich der Text in seiner ursprünglichen Gestalt und seinem ursprünglichen Kontext nur im Durchgang durch diese Etappen philologisch erschließen und angemessen historisch verstehen lässt.



Dr. Matthias Simperl MA, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchengeschichte (Alte Kirchengeschichte und Patrologie) der Universität Augsburg, Träger des Preises für Junge Theologie / Kardinal Wetter Preises der Katholischen Akademie in Bayern 2023



1. Deutschland und Europa 1905–2023: Gelehrte Streitereien

Schwartzens Entdeckung fand zunächst keinen großen Widerhall. Dies änderte sich schlagartig, als 1907 der Berliner Kirchenhistoriker Adolf Harnack, längst eine der intellektuellen Orientierungsgestalten des wilhelminischen Kaiserreichs, gegen Schwartz zur Feder griff. Er habe zunächst geschwiegen, so Harnack, in der Hoffnung, ein Kollege werde Schwartzens vermeintliche Entdeckung als das ausweisen, was sie sei: „eine plumpe Fälschung ohne jeden geschichtlichen Wert“. Harnack will das Schreiben einem Fälscher frühestens des fünften Jahrhunderts, wenn nicht sogar späterer Zeit zuweisen, und legt mit der Rede von einer *fraus syriaca* sogar nahe, dass er eine griechische Vorlage des Textes nicht für zwingend hält. Nur der Freude an Neuentdeckungen sei es zu verdanken, dass Schwartz diesem Machwerk auf den Leim gegangen sei, da es – so Harnack – so gar nicht zu dem passe, was man aus verlässlicher Quelle über die Frühphase des arianischen Streits wisse.

In einer im Folgejahr erschienenen Replik interpretierte Schwartz Harnacks Einwurf als Fundamentalangriff – auf seine wissenschaftliche Reputation genauso wie auf die von ihm stark gemachte Methode, mit der eine seriöse Geschichtsschreibung zum vierten Jahrhundert stehe

und falle. Süffisant griff er einen philologischen Fehler Harnacks auf und machte sich den in gelehrten Kreisen der Zeit verbreiteten Vorwurf zu eigen, Harnack sei zwar ein respektable Theologe, aber könne kein Griechisch.

Die Auseinandersetzung wurde also scharf geführt und machte das ohnehin schon schwierige Verhältnis zwischen dem Philologen und dem Theologen nicht einfacher. Auch wenn beide mit energischem Stil die Grenzen wissenschaftlicher Sachlichkeit überschritten, waren sie allerdings auch bereit, voneinander zu lernen: Schwartz integrierte in spätere Veröffentlichungen die von Harnack angemahnte historische Synthese, Harnack revidierte wiederum sein Misstrauen gegenüber der ausschließlich syrischen Überlieferung und ließ eine Berliner Lizenziatsarbeit, die sich auf Schwartzens Seite schlug, sogar mit einem Preis auszeichnen.

Parallel zu dieser innerdeutschen Auseinandersetzung, an der mit knappen Stellungnahmen weitere Kirchenhistoriker beider Konfessionen sowie Althistoriker partizipierten, erfasste die Debatte am Vorabend des Ersten Weltkriegs das wissenschaftliche Europa von Paris bis nach St. Petersburg. Wichtige russische Veröffentlichungen aus den Kriegsjahren sind im Westen allerdings nie rezipiert worden, sodass die Debatte auch deshalb zum Erliegen kam. Bis auf Weiteres hatte sich Schwartzens Sicht durchgesetzt, auch wenn vereinzelt Zweifel blieben. Diese schlugen immer wieder durch, etwa in den 1960er und 70er Jahren, ohne aber nochmals eine mit ähnlicher Verve geführte Debatte zur Folge zu haben.

Dies änderte sich mit der 1999 erschienenen Habilitationsschrift des protestantischen Kirchenhistorikers Holger Strutwolf. Strutwolf untersucht dort die Trinitätstheologie und Christologie des Eusebius von Caesarea. Die Authentizität des Synodalschreibens hat nun zwar kaum Bedeutung für seine akribische Rekonstruktion des eusebianischen Systems, wohl aber für die dogmengeschichtliche Einordnung und Würdigung: Handelt es sich bei dem vorgestellten Theologen um eine von der Mehrheit der Zeitgenossen anerkannte Geistesgröße – oder um einen zumindest zeitweilig – nämlich bis zur Synode von Nizäa – exkommunizierten Häretiker?

Auch wenn Holger Strutwolf seine Wertschätzung für Eusebius nicht verhehlen kann, ist seine Argumentation nicht apologetisierend: Scharfsinnig schlägt er vielmehr vor, vornizänische Teile des Textes – etwa die Absenderliste zu Beginn des Schreibens – von späteren Interpolationen, darunter das Bekenntnis und die Exkommunikation des Eusebius, abzuheben. Ein interessierter Fälscher in der Mitte des vierten Jahrhunderts habe aus einem rein mit kirchenrechtlichen Fragen befassten Synodalschreiben vor Nizäa eine gegen den vermeintlichen „Arianer“ Eusebius und seine Mitstreiter gerichtete Waffe für Kontroversen nach Nizäa gemacht.

Knapp zurückgewiesen wurde Strutwolfs Argumentation von Hanns Christof Brennecke und Uta Heil acht Jahre später, als sie bei der Herausgabe von Dokumenten zum arianischen Streit dazu Stellung beziehen mussten. Die Erlanger Patristiker beschieden, Strutwolf habe sich im Wesentlichen Harnacks Überlegungen zu eigen gemacht. Strutwolf wiederum sah seine Position nur verzerrt wiedergegeben, sich des geistigen Plagiats bezichtigt und so seine wissenschaftliche Reputation beschädigt. Er verfasste eine entsprechend energische Entgegnung, welche Brennecke und Heil – in deutlich differenzierterer Weise – nochmals erwiderten. Seitdem ist zur Authentizität des Schreibens nur noch wenig veröffentlicht worden, wobei sich Befürworter und Gegner in etwa die Waage halten.

Mit den Beiträgen von Strutwolf und Brennecke/Heil ist nicht nur argumentativ ein neuer Stand in der Authentizitätsdebatte erreicht worden, sondern drei wesentliche Problemfelder für die Authentizität des Schreibens wurden erstmals systematisierend herausgearbeitet:

- die literarische Einheit des Textes,
- die kirchenhistorische Plausibilität der geschilderten Ereignisse, insbesondere der gegen Eusebius und zwei weitere Bischöfe verhängten Exkommunikationen,
- die theologiegeschichtliche Verortung des Bekenntnisses, das theologische Zuspitzungen späterer Jahrzehnte vorwegzunehmen scheint.

Diese Systematisierung hat ihr Gutes und ihr weniger Gutes: Sie lenkt den Blick auf wesentliche, wenn auch nicht alle für die Authentizität relevante Fragen, hat aber argumentativ

Auch wenn Holger Strutwolf seine Wertschätzung für Eusebius nicht verhehlen kann, ist seine Argumentation nicht apologetisierend: Scharfsinnig schlägt er vielmehr vor, vornizänische Teile des Textes – etwa die Absenderliste zu Beginn des Schreibens – von späteren Interpolationen, darunter das Bekenntnis und die Exkommunikation des Eusebius, abzuheben.

zu einer Pattsituation geführt. Die wiederholten Authentizitätsdebatten haben außerdem bestimmte Facetten des Dokuments fokussiert, andere sind aus dem Blick geraten. Es war für mich deshalb ein wesentlicher Erkenntnissschritt, jenseits solcher Fokussierungen das Gesamt des Textes – etwa auch seine Form – in den Blick zu nehmen und zu versuchen, eine Entstehungszeit vor Nizäa nicht nur durch den Erweis der literarischen Einheit des Textes, sondern auch durch eine möglichst umfassende Kontextualisierung plausibel zu machen.

2. Edessa 687: Mehr als 60 Namen

Der Text liegt uns in vier selbstständigen syrischen Handschriften, großenteils aus dem Frühmittelalter, vor, die sich nochmals in zwei Gruppen unterteilen lassen. Die textgeschichtlich ältere Gruppe repräsentieren zwei Handschriften aus dem südtürkischen Mardin. In den Westen gelangt sind allerdings nur Handschriften der textgeschichtlich jüngeren Gruppe, die sich teils erheblichen redaktionellen Eingriffen verdankt. Auf diesem überarbeiteten Text beruht also bis dato die Diskussion, auch wenn einzelne Lesarten der älteren Gruppe bereits von Hubert Kaufhold, über dessen Anwesenheit heute Abend ich mich sehr freue, mitgeteilt worden sind. Hier soll die von mir vorgelegte Edition Abhilfe schaffen.

Bei allen Handschriften handelt es sich um Abschriften einer westsyrischen, d. h. mono-, oder besser: miaphysitischen kirchenrechtlichen Sammlung aus dem späten siebten Jahrhundert, als deren Urheber Kaufhold mit guten Gründen den gelehrten Jakob von Edessa wahrscheinlich gemacht hat. Jakob ist eine zentrale Gestalt der westsyrischen Kirche, dem es um die Vermittlung zwischen syrischem und griechischem Christentum zu tun war. Dazu unterrichtete er nicht nur Griechisch, sondern fertigte auch eine Reihe von Übersetzungen an.

Im vorliegenden Fall verbesserte er anhand einer griechischen Vorlage ältere Übersetzungen griechischer kirchenrechtlicher Texte ins Syrische. Glücklicherweise war ihm dafür eine griechische Kirchenrechtssammlung in die Hände gefallen, die nicht nur die dafür gängigen, bereits ins Syrische übertragenen Texte – Rechtsbestimmungen von Synoden des vierten Jahrhunderts –, sondern auch eine Reihe weiterer Dokumente enthielt, darunter das hier vorgestellte Synodalschreiben. Diese Dokumente übersetzte er selbst und integrierte sie gleichfalls in seine Sammlung.

Dass er dabei auch das Synodalschreiben aufnahm, dürfte nicht nur seiner Akribie geschuldet gewesen sein. Jakob hatte ein besonderes Interesse an griechischen Namen, die er neben die syrische Übersetzung notierte – und Namen bot das antiochenische Synodalschreiben genug, nämlich mehr als 60! Dieses philologische Interesse hat sich in der Handschrift Mardin, Kirche der 40 Märtyrer, Orth. 309 erhalten, dort sind am Rand die griechischen Namensformen notiert.

Ein Exemplar der Sammlung Jakobs gelangte in den folgenden Jahrzehnten gut 200 Kilometer nach Osten in eine Gebirgsregion der heutigen Südosttürkei und wurde dort mehrfach abgeschrieben. Davon hängt die gesamte handschriftliche Überlieferung des Textes ab. Dem gelehrten Interesse Jakobs wie den Schreibern im Tur Abdin ist also zu verdanken, dass wir das ursprünglich griechische Synodalschreiben heute noch in syrischer Übersetzung kennen. Umgekehrt bedeutet dies allerdings auch:

Der Rückgriff auf die ursprüngliche Textgestalt ist nur noch annäherungsweise möglich.

3. Antiochia um 450: Verzerrte Geschichte

Jakob fand das Synodalschreiben also in einer griechischen Kirchenrechtssammlung vor. Wie ich in meiner Arbeit zeigen kann, hatte diese Sammlung eine gewisse Verbreitung: Sie wurde im sechsten Jahrhundert in Antiochia durch Johannes Scholastikos für eine systematische Rechtssammlung ausgewertet und ist zudem bis nach Ägypten gelangt und dort ins Koptische übertragen worden. Wegen selektiven Interesses und wahrscheinlichen Überlieferungsverlustes ist das antiochenische Synodalschreiben allerdings nur über die Sammlung Jakobs auf uns gekommen.

In dieser Rechtssammlung stand das Schreiben an einer Stelle, wo wir es nicht erwarten würden. Dazu muss man wissen, dass dieser Typ von Rechtssammlungen in seinem Kern Kanones, also kirchenrechtliche Bestimmungen, von Synoden des vierten Jahrhunderts – und zwar nach Synoden geordnet – bietet. Am Anfang stehen wegen ihrer Bedeutung die Kanones von Nizäa, es folgen die älteren von Ankyra – dem heutigen Ankara – und Neocaesarea, dann eine antiochenische Synode von 341, Synoden von Gangra und Laodizea und schließlich die Kanones der Synode von Konstantinopel 381. In manchen Sammlungen finden sich außerdem noch Kanones der Synoden von Ephesus 431 und Chalcedon 451. Zu einzelnen Synoden gibt es außerdem nicht-kanonistisches Material, so etwa die Bekenntnisse von Nizäa und Konstantinopel oder das Einladungsschreiben des Kaisers Konstantin nach Nizäa.

Von seinem historischen Ort her wäre unser Schreiben im Block zu Nizäa zu erwarten, tatsächlich ist es jedoch der Synode von Antiochia 341 zugeordnet. Man könnte nun meinen, hier seien irrtümlich zwei antiochenische Synoden, die von 324/25 und die von 341 zusammengefasst worden. So dachte auch Eduard Schwartz. Das ist jedoch, wie ich in meiner Arbeit am Überlieferungskontext zeige, nicht haltbar; die Interpolation des Synodalschreibens in die Stücke zur Synode von 341 hat gute Gründe. Meines Erachtens sehen wir hier einen – wohl etwas idiosynkratischen – Fälscher aus Antiochia am Werk, der ein fundamentales Problem hatte: Seit dem beginnenden fünften Jahrhundert galten nämlich die Kanones der Synode von Antiochia 341 als von Häretikern, im Sprachgebrauch der Zeit: Ariern, verfasst. Das war insbesondere in Antiochia peinlich.

Diesen Makel versuchte der Fälscher zu verschleiern, indem er die inkriminierten Kanones von 341 mit dem offenkundig anti-arianischen Synodalschreiben von 324/25 kombinierte, und in einer dem Synodalschreiben angehängten, vermeintlich historischen Notiz eine Erzählung entwickelte, die sich bis in Details als Gegenerzählung zur zeitgenössischen Kirchengeschichte des Sokrates von Konstantinopel interpretieren lässt. Mit diesem Versuch offenkundiger Geschichtsverzerrung hat er sich nicht durchgesetzt. Gegen die bisherige Forschung bedeutet das aber auch: Die auf das Synodalschreiben folgende Notiz trägt nichts zum historischen Verständnis der Synode von 324/25 bei.

Moment mal, werden sich einige gedacht haben: Wenn die Notiz unter dem Schreiben und die vermeintlichen westlichen Kanones gefälscht sind, wieso dann nicht auch das Synodalschreiben selbst? Dass wir hier keine Erfindung des



fünften Jahrhunderts haben, zeige ich nicht nur an der Sprache und der Theologie des Schreibens: Für die weiteren, in der Vorlage des Jakob überlieferten Dokumente kann ich in meiner Arbeit eine Provenienz aus dem Archiv einer antiochenischen Sondergemeinde herausarbeiten. Dort hat der Fälscher wahrscheinlich auch das Schreiben von 324/25 vorgefunden, um es für seine Zwecke zu verwenden.

4. Antiochia 324/25: Mit grobem Keil und präzisiertem Skalpell

Die antiochenische Sondergemeinde, die wir ab den 360er Jahren in den Quellen fassen können, hat sich selbst in die Tradition des Eustathius gestellt. Dieser wurde jedenfalls zwischen Januar 324 und Juni 325 Bischof von Antiochia, nachdem er dieses Amt zuvor in Beröa, dem heutigen Aleppo, innegehabt hatte. Bisher ging die Forschung überwiegend davon aus, die Synode, auf die auch das hier vorgestellte Synodalschreiben zurückgeht, habe Eustathius überhaupt erst von Beröa nach Antiochia transferiert. Dies sei unter dem Vorsitz des Ossius von Cordoba, der vielen als Vertrauter oder gar „Hofbischof“ Kaiser Konstantins gilt, geschehen.

Gestützt auf chronologische Überlegungen und eine Neuinterpretation des Synodalschreibens argumentiere ich in meiner Arbeit hingegen dafür, dass Eustathius, bereits nach Antiochia umgezogen, der Initiator der Synode, der Hauptautor des Synodalschreibens und mindestens der *spiritus rector* des Synodalbekenntnisses und der unter anderem gegen Eusebius von Caesarea verhängten Exkommunikationen war.

Neubewertungen

Diese Thesen haben eine Reihe von Neubewertungen zur Folge, die ich abschließend thesenhaft vorstellen möchte.

1. Eustathius beruft die Synode bald nach seinem Wechsel nach Antiochia ein; er profitiert dabei vom Sieg Konstantins über Licinius, durch den solche Synoden überhaupt erst wieder möglich gewesen waren. Ziel des Eustathius ist es, seine umstrittenen Ansprüche auf den antiochenischen Bischofsstuhl durch die Unterstützung von Nachbarbischofen zu festigen. Durch die Exkommunikationen macht er zugleich prominente Opponenten mundtot.

2. Bisherige Rekonstruktionen der letzten Monate vor dem Konzil von Nizäa setzen die bereits erwähnte Vermittlungsinitiative Konstantins an den Anfang, die Synode von Antiochia später. Gestützt auf den papyrologischen und numismatischen Befund sowie das Itinerar Konstantins datiere ich die Synode dagegen vor dem Eingreifen des Kaisers, der so auf die Initiative des Eustathius reagiert. Konstantins Verlegung einer

geplanten Synode von Ankyra nach Nizäa und seine Übernahme dieser Synode überhaupt wird so besser verständlich.

3. Mit Konstantin hat meines Erachtens auch zu tun, dass die Synode von 324/25 bald in Vergessenheit gerät. Der Kaiser macht in Nizäa nämlich die antiochenischen Exkommunikationen, insbesondere diejenige des Eusebius, ungeschehen. Außerdem setzt er durch, dass ein neues Bekenntnis erarbeitet wird. Damit hatte das antiochenische Synodalschreiben in jeglicher Hinsicht seine Relevanz verloren. Was heute als „Sternstunde“ der Kirchengeschichte und erstes ökumenisches Konzil gilt, ist Eustathius dementsprechend sauer aufgestoßen: In einem nachnizänischen Predigtfragment, das sich bei Theodoret erhalten hat, beklagt er das Scheitern der nizänischen Synode, der Kaiser dürfte ihm – nicht unzutreffend – als Helfershelfer seiner theologischen Gegner gegolten haben.

4. Was bleibt? Eustathius hat, ich habe es bereits anklingen lassen, in Antiochia eine Diastase zwischen Gott und der Welt eingeschärft, wie sie die origenistische Tradition nicht kennt. Außerdem bereitet er die Unterscheidung zwischen „zeugen“ und „werden“ vor und verwirft die willentliche Zeugung des Sohnes. Was bisher oft als Indiz für eine nachnizänische Entstehung des Bekenntnisses galt, erklärt sich meines Erachtens durch den theologischen Gegner des Eustathius: Dieser ist nicht Arius, sondern Asterius, der als Laie und wegen eines Opfers in der diokletianischen Verfolgung in den Quellen selten auftaucht, aber von der jüngeren Forschung zurecht als „Mastermind“ der frühen arianischen Bewegung herausgearbeitet worden ist. Von Eustathius' Auseinandersetzung mit Asterius ist insbesondere die Diastase in das neu erarbeitete nizänische Bekenntnis eingeflossen. Nicht mit dem groben Keil der Exkommunikationen, sondern mit dem präzisen Skalpell seines Denkens hat sich Eustathius also – bis heute – durchgesetzt, wenn wir im Credo den ewigen Sohn als „gezeugt, nicht geschaffen“ bekennen.

Geschätzte Anwesende! Was in den kommenden beiden Jahren der ökumenischen Christenheit bevorsteht, ist also ein Doppeljubiläum: Wir feiern nicht nur 1700 Jahre Konzil von Nizäa und Alexander gegen Arius, sondern auch 1700 Jahre Synode von Antiochia und Eustathius gegen Asterius. Dass ich dazu einen kleinen wissenschaftlichen Beitrag leisten konnte, ist freilich weniger meinem Sinn für etwaige Marketingfolge – mit Blick auf das zu publizierende Buch –, sondern meinem Doktorvater Gregor Wurst geschuldet. Er hat nicht nur den Anstoß zu dieser Arbeit gegeben, sondern mich über die Jahre mit viel Aufmerksamkeit begleitet, mir die nötigen Freiräume gelassen und geschaffen und – trotz schwieriger Umstände – hohen persönlichen Einsatz gerade in der Endphase der Arbeit gezeigt. Ich bedauere es nicht nur deshalb sehr, dass er heute nicht unter uns sein kann.

Verbinden darf ich damit den besonderen Dank an drei Menschen, die mich auf meinem Weg begleitet haben: meinen Eltern, ohne deren vielfältige Unterstützung meine Studien nicht möglich gewesen wären, und meiner Freundin Susanne, welche die Schlussphase des Dissertationsprojekts mit viel Geduld und Aufmerksamkeit begleitet hat. Mein Dank gilt schließlich vielen weiteren, die hier zugegen sind, und die mir wissenschaftlich, kollegial und freundschaftlich auf dem Weg zur Promotion zur Seite standen. Es ist mir eine Freude und Ehre, mit euch allen anstoßen zu dürfen. Vielen Dank für die Aufmerksamkeit! ■

Mit Konstantin hat es auch zu tun, dass die Synode von 324/25 bald in Vergessenheit gerät. Der Kaiser macht in Nizäa nämlich die antiochenischen Exkommunikationen, insbesondere diejenige des Eusebius, ungeschehen. Außerdem setzt er durch, dass ein neues Bekenntnis erarbeitet wird.

Die Vision vom Neubau des Petersdoms

von Hubertus Günther

Der vorliegende Beitrag gibt einen Vortrag wieder, mit dem ich ein Kapitel römischer Petrus-Tradition anspreche und historische Aussagen über den gesellschaftlichen Wert von Denkmälern als eine Grundlage für den Denkmalschutz vorstelle. Wir betrachten hier die Planung für die Erneuerung der alten Peterskirche daraufhin, welche Gedanken auf sie einwirkten. Dazu geben wir die Fixierung auf Westeuropa auf und beziehen die Auseinandersetzung mit dem Nahen Osten ein, die hohe Bedeutung hatte. Wir konzentrieren uns auf die Anfänge der Planung, weil besonders aufschlussreiche Zeugnisse von ihr erhalten sind. Meine ersten Überlegungen zu unserem Thema habe ich 1995 publiziert, meine letzten Forschungen dazu sind gerade auf Italienisch erschienen, und auf Englisch sind sie im Druck¹.

Die konstantinische Peterskirche

Nachdem Kaiser Konstantin die Schlacht an der Milvischen Brücke im Zeichen des Kreuzes gewonnen hatte (312), stiftete er in Rom die ersten öffentlichen christlichen Kirchen: S. Giovanni in Laterano, die Kathedrale Roms und der Christenheit, und die Peterskirche über dem Ort, an dem Petrus, der erste Papst, sein Martyrium erlitten und seine letzte Ruhestätte gefunden haben soll. Die Gestaltung der

1 *Leitende Bautypen in der Planung der Peterskirche.* In: *L'eglise dans l'architecture de la Renaissance.* Ed. Jean Guillaume, Paris 1995, 41–78. „Als wäre die Peterskirche mutwillig in Flammen gesetzt“. Zeitgenössische Kommentare zum Neubau der Peterskirche und ihre Maßstäbe. In: *Münchener Jahrbuch der Bildenden Kunst* 48, 1997, 67–112.

Der Neubau der Peterskirche in der Renaissance. Motive, Ruhm, Kritik. In: *Religion – Literatur – Künste: Aspekte eines Vergleichs.* Ed. Peter Tschuggnall, Anif/Salzburg 1998, 440–462.

I primi progetti per la ricostruzione della basilica di San Pietro. Due proposte ideali fra Oriente e Occidente. In: *Donato Bramante „Luce & inventore de la buona & vera architettura“.* Convegno internaz. Roma 2–4 ott. 2014. Ed. Francesco di Teodoro u. Jens Niebaum, Rom 2022, 209–238.

The initial planning for the papal basilica of Saint Peter's in the tension between christianity and islam. In: *Synagogue-Church-Mosque: Connections, interactions and transformation strategies.* Ed. Sabine Frommel, Rom, im Druck.

Um den vorliegenden Aufsatz nicht mit der umfangreichen Literatur zur Peterskirche zu überfrachten, beschränke ich mich auf den Hinweis, dass sie in meinen angeführten Arbeiten in extenso angegeben ist, und auf den Nachweis der hier zitierten Aussagen aus der Zeit des Neubaus der Peterskirche. Meine Arbeiten werden durch die Universitätsbibliothek Heidelberg im Internet digital allgemein zugänglich gemacht: <https://katalog.ub.uni-heidelberg.de>.

Vertiefung des Themas von Seite 64

Vertiefte Zusammenarbeit mit der Deutschen Stiftung Denkmalschutz

beiden Bauten orientierte sich an den Säulenbasiliken in großen Privathäusern, die um ein Querhaus für den Klerus ergänzt wurden. Damit wurde der klassische Typ christlicher Kirchen geprägt. Die Peterskirche entstand außerhalb der Aurelianischen Stadtmauer, auf der dem Stadtzentrum gegenüberliegenden Seite des Tibers. Den Lateranpalast und die Basilika ließ Konstantin am äußersten Rand der Stadt, auf einem Kasernengelände an der Aurelianischen Stadtmauer errichten. Mit der Platzierung am Rand der Stadt nahm er Rücksicht auf die Heiden, die damals noch das Zentrum beherrschten. So war das Pantheon noch bis 609 ein heidnischer Tempel.

Im Jahr 324 verlegte Konstantin seine Residenz an den Bosphorus und gründete die erste christliche Metropole, Konstantinopel, das heutige Istanbul, wo er mehrere Kirchen stiftete. Die bedeutendsten sind die kaiserliche Kirche der Hagia Sophia und die Apostelkirche als Grablege für sich und seine Nachfolger. Rom verlor durch den Umzug des Kaisers und die Kriegszüge germanischer



Prof. Dr. Hubertus Günther, Kunsthistoriker und bis zu seiner Emeritierung im Jahre 2008 Professor für Neuere Kunstgeschichte an der Universität Zürich

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

Völker im Rahmen der Völkerwanderung, die vor allem den Westteil des Reiches in Mitleidenschaft zogen, seine zentrale Position im Reich.

Umso mehr blühte Konstantinopel auf. Im 6. Jahrhundert eroberte Kaiser Justinian noch einmal westliche Teile des Imperium Romanum, unter anderem auch Italien, zurück. Der Kaiser – er regierte von 527 bis 563 – erneuerte auch die beiden Hauptkirchen Konstantins in Konstantinopel. Justinians Hagia Sophia galt sowohl im Orient als auch im Okzident allgemein als schönster Bau der Welt. Um sie rankte sich sogar die Legende, sie sei wie Salomos Tempel durch göttliche Weisheit konzipiert worden. Es wurde in der Renaissance zu einem Topos, einen neuen Bau zu rühmen, indem man ihn mit der Hagia Sophia wie mit Salomos Tempel verglich.

Restaurierung und Erweiterung der Peterskirche unter Nikolaus V.

Gegen Ende des Mittelalters, 1309 bis 1377, residierte der Papst und mit ihm die Kurie im französischen Avignon an der Rhône und nach der versuchten Rückkehr des Papsttums nach Rom brach 1378 ein Schisma zwischen den in Avignon und den in Rom gewählten Päpsten aus, das erst im Jahr 1417 ein Ende fand und der Sitz des Papstes wieder unbestritten in Rom verortet wurde. Darüber hinaus belasteten Streitigkeiten zwischen Konzilen und Päpsten weitere Jahrzehnte die Kirche. In dieser Zeit verlor die Stadt Rom massiv an religiöser und politischer Anziehungskraft und war auch finanzielle in einer sehr schwierigen Lage. Viele Kirchen verwahrlosten und verfielen. Von der antiken Millionenstadt blieben nur rund zehntausend Einwohner übrig. Zum Vergleich: Die größten Städte Italiens hatten damals an die hunderttausend Einwohner.

Die ab 1378 in Rom residierenden Päpste verlegten ihre Residenz aus dem alten Lateranpalast in den auch außerhalb der Kernstadt gelegenen Vatikan, weil diese Anlage

Die Peterskirche entstand außerhalb der Aurelianischen Stadtmauer, auf der dem Stadtzentrum gegenüberliegenden Seite des Tibers. Den Lateran ließ Konstantin am äußersten Rand der Stadt, auf einem Kasernengelände an der Aurelianischen Stadtmauer errichten.

durch mittelalterliche Mauern und die Engelsburg gesichert war. Auch kümmerten sich die römischen Päpste, sobald sie konnten, um die Wiederherstellung der Kirchen. Zuerst wurde S. Giovanni in Laterano von Martin V., reg. 1417–31, und seinem Nachfolger Eugen IV. (1431–1447) umfassend restauriert. Die Substanz der konstantinischen Basilika war im Lauf des Mittelalters durch mehrere Brände, Erdbeben, Kriegseinwirkungen und durch eine Ausweitung der Chorpartie stark dezimiert worden. Die Säulen

im Langhaus waren in einem so maroden Zustand, dass sie durch gemauerte Arkaden ersetzt werden mussten, die Wände darüber wurden prächtig geschmückt. Erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts wurde die Patriarchalbasilika in

der zu dieser Zeit bewohnten Gegend Roms, gewissermaßen die Volksbasilika, S. Maria Maggiore, mit neuen Dächern und Einwölbungen der Seitenschiffe hergerichtet, auch um die Langhauswände abzustützen.

Der Nachfolger Eugens IV., Nikolaus V. (reg. 1447–55), nahm sich seit dem Jubeljahr 1450 – das ausgerufen Heilige Jahr

sorgte für einen Aufschwung der Stadt durch den Zustrom vieler Pilger – endlich der Peterskirche an. Die Basilika war heruntergekommen und tektonisch gefährdet, der Obergaden neigte sich um ca. eineinhalb Meter. Nikolaus V. sah zwei Maßnahmen vor: Sanierung und Erweiterung. Er wollte das Langhaus tektonisch sichern – mit Gewölben in den Seitenschiffen – und auch ausschmücken. Das alte Querhaus und die Apsis wollte er abbrechen und an seiner Stelle ein ungefähr doppelt so großes neues Querhaus und einen tiefen Chor anlegen. Der Hochaltar über dem Ort, der als Begräbnisstätte Petri galt, sollte das Zentrum der neuen Vierung einnehmen, der Thron des Papstes sollte erhöht am Ende des neuen Chors stehen, sodass er vom weiten sichtbar war.

Obwohl das Projekt Nikolaus' V. unabdingbar war und Vorläufer in der Erweiterung der Chorpartie zweier anderer Patriarchalbasiliken hatte, stieß es auf heftige Kritik. Kritische Stimmen forderten, die alte Basilika unversehrt zu bewahren, denn sie habe „allein schon durch ihr Alter die ruchlosesten Seelen zu Gott gerufen“, so Andrea Guarna, 1517². Leon Battista Alberti schrieb zu Baudenkmalern wie Kirchen, das Alter verleihe ihnen nicht weniger Autorität, als der Schmuck ihnen Würde verleihe³. Die alte Peterskirche war zudem als Wahrzeichen erhaltenswert: Konstantin hatte sie über dem Zirkus errichtet, in dem Nero die Christen hinrichten ließ, auch Petrus selbst soll dort gekreuzigt worden sein. Der Zirkus zeugte von der Sonderstellung der ewigen Stadt als erstem Ort der frühchristlichen Bekenner und bestätigte damit Roms Primat über alle anderen Bistümer.

Der Humanist Maffeo Vegio stellte die Errichtung der Peterskirche über dem Zirkus des Nero als Symbol für die Überlegenheit des Christentums über das Heidentum hin. Er schrieb: „Wo einst die gottlosen und schändlichen Imperatoren ungeheuerliche Grausamkeiten begangen hätten, um ihre wahnsinnige Wollust zu befriedigen, erscheine jetzt der reine Geist des Christentums. An die Stelle von Prunksucht, Vergnügungssucht, Lüsternheit, Verschwendung, Jähzorn, Hochmut und Hass seien

Der Hochaltar über dem Ort, der als Begräbnisstätte Petri galt, sollte das Zentrum der neuen Vierung einnehmen, der Thron des Papstes sollte erhöht am Ende des neuen Chors stehen, sodass er vom weiten sichtbar war.

2 Andrea Guarna, *Scimmia*, Ed. Giuseppina Battisti, übers. von Eugenio Battisti, Rom 1970, 104.

3 Leon Battista Alberti, *L'architettura*. Ed. Giovanni Orlandi, Mailand 1966, 545 (De re aedificatoria 7.3).

Bescheidenheit, Genügsamkeit, Scham, Sparsamkeit, Mäßigkeit und Liebe getreten“⁴.

Der Obelisk im Zentrum des Zirkus war über die Zeiten hinweg als einziger der vielen Obelisken im antiken Rom an seiner ursprünglichen Stelle aufrecht stehen geblieben, anscheinend weil er ein Mahnmal für den Zirkus als Martyrienstätte bildete. Papst Nikolaus V. und seine Nachfolger nahmen sich immer wieder vor, ihn auf den Platz vor der Peterskirche zu versetzen. Erst Sixtus V. realisierte aber diesen Gedanken im Jahr 1586 und wies in Inschriften ausdrücklich darauf hin, dass der Obelisk ein Zeichen für den Sieg des Christentums über den Unglauben sei. Gian Lorenzo Bernini legte dann den Vorplatz der Peterskirche in der Form eines Zirkus an, dessen Kolonnaden von unzähligen Statuen der frühen Märtyrer bekrönt sind.

Überdies wurde die politische Situation als Argument gegen das Projekt Nikolaus' V. ins Feld geführt. Jetzt stand nicht mehr das Exil von Avignon und das Schisma im Zentrum der Gefährdung der Kirche, sondern die Osmanen-Gefahr. Die Osmanen hatten bis zum 14. Jahrhundert fast das gesamte Gebiet des ehemaligen Oströmischen Reichs erobert. Sie drangen dann sogar bis nach Ungarn vor und unternahmten erste Anläufe, ihr Reich weiter nach Westen auszudehnen. Konstantinopel war seit dem späten 14. Jahrhundert von osmanischem Herrschaftsgebiet eingeschlossen. 1453 eroberte Sultan Mehmed II., der Eroberer, wie er sich seitdem nannte, Konstantinopel.

Die Osmanen, so proklamierten sie, wollten das Römische Reich nicht vernichten, sondern fortsetzen. Die Sultane verstanden sich als Nachfolger der römischen Kaiser, und zwar nicht nur der oströmischen Kaiser, sondern der Kaiser des gesamten Imperium Romanum. Als solche beanspruchten sie auch Mittel- und Westeuropa als ihren Besitz. Sultan Mehmed II. setzte nach der Eroberung von Konstantinopel sogar wie einst die Kaiser den neuen Patriarchen der Ostkirche ein. Die Osmanen waren tolerant in Glaubensfragen. Konstantinopel behielt seinen alten Namen (türkisch: „Konstantiniyye“). Papst Pius II. (reg. 1458–64) klagte, mit der Eroberung Konstantinopels sei dem Abendland eines seiner beiden Augen ausgerissen worden. Zudem löste das Ereignis die Furcht aus, dass auch das andere Auge des Abendlands, Rom, erobert werde. Seitdem riefen die Päpste immer wieder zum Kreuzzug gegen die Osmanen auf.

Der Florentiner Giovanni Francesco Poggio Bracciolini polemisierte dagegen, dass Nikolaus V. das Geld der Kirche für Bauunternehmungen statt zur Abwehr der Osmanen ausgab, denn er fürchtete, die Osmanen würden, wenn sie weiterhin siegen wie bisher, bald auch Italien erobern⁵. Der

franziskanische Prediger Johannes Capistranus wettete: „In diesem Augenblick höchster Not für den Glauben scheint mir wahrhaftig, es wäre Petrus lieber und Gott willkommener, wenn sie das Geld, das sie für den Schmuck der Lateranbasilika und der Peterskirche zusammentragen, für den Schutz der christlichen Religion ausgeben würden ...“⁶.

Nikolaus V. verteidigte sein Projekt gegen die Opposition, indem er darauf hinwies, welche Wirkung Monumente entfalten können. Der Humanist Giannozzo Manetti verfertigte zwei Jahre nach der Eroberung von Konstantinopel eine Verteidigungsschrift des Papstes. Um im Bewusstsein des Volkes feste und unverbrüchliche Überzeugungen zu schaf-

fen, müsse etwas vorhanden sein, das zum Auge spreche. Ein Glaube, der nur durch Dogmen untermauert sei, werde stets schwächlich und wankend bleiben. Die Erfahrung lehre nämlich, dass große und dauerhafte Bauten, gewissermaßen immerwährende Monumente, die wie von Gott gebaut wirkten, bei den Betrachtern die Devotion festigen würden. Zudem würden großartige Bauten bewirken, die Achtung der ganzen Welt vor der Institution der Kirche zu stärken. Dadurch werde die Kirche vor inneren Feinden und Angriffen von außen geschützt. Deshalb habe er, Nikolaus V., Rom so geschmückt und befestigt, wie es der

Verehrung der Stadt durch die ganze Christenheit und ihrer göttlichen Bestimmung als Residenz der Päpste entspreche⁷.

Obwohl die päpstliche Seite plausible Argumente für ihre Bautätigkeit anführte, nutzte das zunächst wenig: Nikolaus V. schaffte es nur, die Fundamente für die Erweiterung der Peterskirche zu legen und Mauern in Mannshöhe darüber hochzuführen. Aber ein halbes Jahrhundert lang wagten die nachfolgenden Päpste kaum noch, Hand an den Weiterbau anzulegen.

Völliger Neubau unter Julius II.

Erst der energische Papst Julius II. (reg. 1503–1513) nahm sich wieder der Sache an: Gleich nach seiner Wahl begann er, die Papstresidenz mit dem *Cortile del Belvedere* zu erweitern; im Frühjahr 1505 beschloss er, das Projekt Nikolaus' V. zu vollenden. Er wollte im neuen Chor das monumentale Grabmal aufstellen, das Michelangelo für ihn anfertigen sollte. Im Herbst des gleichen Jahres änderte er plötzlich seine Absicht. Das Grabmal rückte in den Hintergrund. Auf einmal sollte die gesamte Peterskirche durch einen Neubau ersetzt werden, und dieser Neubau sollte das großartigste Gotteshaus der Welt werden. Ein enger Vertrauter des Papstes, der Kardinal Egidio da Viterbo, verkündete in einer

Der Obelisk im Zentrum des Zirkus war als einziger der vielen Obelisken im antiken Rom an seiner ursprünglichen Stelle stehen geblieben, anscheinend weil er ein Mahnmal für den Zirkus als Martyrienstätte bildete. Papst Nikolaus V. nahm sich vor, ihn auf den Platz vor der Peterskirche zu versetzen.

4 Maffeo Vegio, *De rebus antiquis memorabilibus basilicae S. Petri Romae* (1457). In: *Acta Sanctorum Junii*, Bd. 7.2. Antwerpen 1717, 64f.

5 Giovanni Francesco Poggio Bracciolini, *Epistolae*. Ed. T. Tonelli, Florenz 1832, Epist. 11.6 und 13.8.

6 Johannes Capistrano, *Brief an Papst Calixtus III.* Lucas Wadding, *Annales Minorum*. Rom 1731–1964, Bd. 12 (1931), 286.

7 Giannozzo Manetti, *Vermächtnis Nikolaus' V. Torgil Magnuson, Studies in Roman Quattrocento architecture*. Stockholm 1958, 163–210, 351–362.



Foto: Uğur Başak / Wikimedia Commons, CC BY-SA 3.0



Foto: Rabe / Wikimedia Commons, CC BY-SA 3.0

Die Moschee Bayezids des Frommen ist ein wahrhaft großartiger Bau (li.). Sie wurde nach dem Vorbild der Hagia Sophia gestaltet und weist viele typische Bauelemente ihres Vorbild auf (re.): die Disposition mit dem großen kubischen Raum im Zentrum, die zentrale Kuppel, die den ganzen Bau beherrscht, und die vorn und hinten anschließenden komplexen Exedren mit ihren Kalotten, die so hoch wie der zentrale Raum sind.

Ansprache über das Goldene Zeitalter, es werde nichts im ganzen Universum geben, das schöner, großartiger, herausragender, spektakulärer, bewundernswerter sei als das Projekt Julius' II. Er stellte das Projekt dem Neubau von Salomos Tempel an die Seite und verwies darauf, dass Gott bei Julius II. wie bei Salomo hinter der Entscheidung zum Neubau gestanden habe⁸.

Es gab gute Gründe dafür, sich auf Gott für das neue Projekt zu berufen. Wenn schon die bloße Restaurierung und Erweiterung der Peterskirche unter Nikolaus V. auf heftigen Widerstand gestoßen war, dann kann man sich denken, welche Empörung erst der Plan auslöste, die ganze konstantinische Basilika durch einen Neubau zu ersetzen. Es wird berichtet, Leute aus fast allen Gesellschaftsschichten, namentlich aber viele Kardinäle seien dagegen eingeschritten⁹. Der päpstliche Sekretär Paolo Cortesi konterte: „Man tut so, als wäre die Peterskirche mutwillig in Flammen gesetzt“ (1510)¹⁰.

Trotz aller Opposition wurde sogleich mit der Planung für den Neubau begonnen. Die Zerstörung der konstantinischen Basilika wurde sogar mit großer Hast vorangetrieben. Die Rechtfertigung des Abbruchs der konstantinischen Basilika, setzte am gleichen Punkt an wie diejenige von Nikolaus V.: Der Bau müsse seiner Würde als prominentestes aller Heiligtümer angemessen sein. Nur wurde jetzt die letzte Konsequenz daraus gezogen: Die alte Basilika müsse deshalb vollständig ersetzt werden, weil sie ihrer Würde nicht mehr angemessen sei, so Paolo Cortesi¹¹. Sie war zu bescheiden, genügsam und sparsam, um mit Maffeo Vegio zu sprechen.

Der Florentiner Kaufmann Giovanni Rucellai hatte bei seinem Rombesuch im Jubeljahr 1450 notiert, die Patriar-

chalbasiliken einschließlich der Peterskirche reichten nur an die Hauptkirchen der Bettelorden in Florenz heran; keine erreiche die Größe des Florentiner Doms¹². Der Historiograf Julius' II., Sigismondo de' Conti, begründete die Notwendigkeit eines Neubaus der Peterskirche damit, dass die bestehende Basilika geringen künstlerischen Wert habe. Sie sei in der Zeit entstanden, als der Abstieg des Römischen Reichs schon im Gang war und keine einigermaßen elegante Architektur mehr bekannt gewesen sei¹³.

Raffael rief in einem Memorandum Papst Leo X., den Nachfolger Julius' II., dazu auf, die römischen Monumente vor der Zerstörung zu bewahren, denn sie würden Zeugnis ablegen von jenen göttlichen Geistern, deren Erinnerung die Menschen bis jetzt zur Tugend anspornen würden¹⁴.

Die konstantinische Peterskirche war ja auch kein spektakulärer Bau. Das Langhaus bestand nur aus einigen parallelen Mauerzügen mit Holzdecken und Reihen von Säulen, die sämtlich aus älteren Bauten zusammengesammelt waren. Die Peterskirche war in erster Linie als Wahrzeichen für den Sieg des Christentums erhaltenswert. Niemand dachte daran, den Triumphbogen des Konstantin wegen der schlechten Qualität seiner Plastiken abzubrechen, denn auch er war ein Wahrzeichen. Im Gegenteil: Bei den vielen Prozessionen in Rom spielte er eine Rolle. Kaiser Karl V. zog nach dem Sieg über die Osmanen bei Tunis durch den Konstantinsbogen in Rom ein. Die Konstantinsbasilika am Forum Romanum fand so große Bewunderung, dass allgemein die Überzeugung herrschte, der Bau sei identisch mit dem Friedenstempel des Vespasian, den Plinius als einen der schönsten Bauten der Welt gepriesen hat. Man datierte sie aus propagandistischen Gründen also fast dreihundert Jahre vor Konstantin.

Alles in allem wirken die genannten Argumente für den Abbruch der alten Peterskirche wenig plausibel. Es stellt sich

8 Egidio da Viterbo, *Historia viginti saeculorum* (vor 1518). J. W. O'Malley, *Fulfillment of the christian golden age under Pope Julius II: text of a discourse of Giles of Viterbo*, 1507. In: *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion* 25 (1969), 265–338.

9 Onofrio Panvinio, *De rebus antiquis memorabilis et praestantiae basilicae Sancti Petri apostolorum principis libri*, 401r-v. Ed. A. Mai, in: *Spicilegium Romanum* 9, Rom 1844, 229.

10 Paolo Cortesi, *De cardinalatu*. Rom 1510, 21v.

11 Cortesi 1510, 21v.

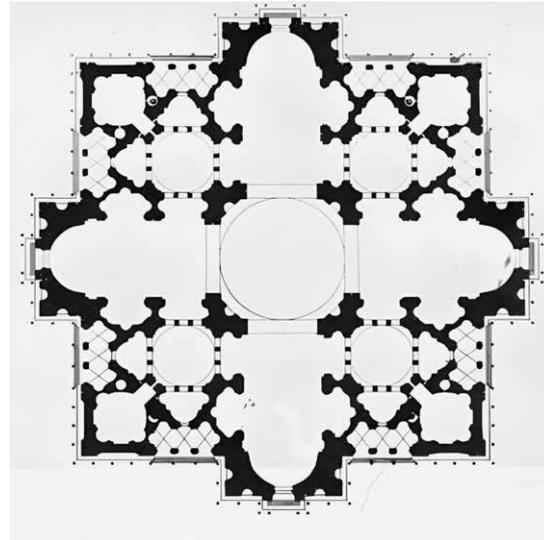
12 Giovanni Rucellai, *Il zibaldone quaresimale*. Ed. Alessandro Perosa, London 1960, 68–70.

13 Sigismondo de' Conti, *Le storie de' suoi tempi dal 1475 al 1510*. Rom 1883, 343f.

14 F. P. Di Teodoro, *Raffaello, Baldassar Castiglione e la Lettera a Leone X*. Bologna 1994, 66, 116f.

die Frage, wieso sie jetzt auf einmal in den Vordergrund traten. Was veranlasste den unvermittelten Gesinnungswandel Julius' II. trotz des massiven Widerstands? Meine Antwort: Die politische Situation hatte sich erneut gewandelt. Wieder rücken die Osmanen ins Blickfeld. Es bestanden weiterhin enge Verbindungen zwischen Orient und Okzident, auch zwischen Rom und Konstantinopel, nicht nur kriegerische, sondern auch geschäftliche, religiöse und freundschaftliche. Sultan Bayezid II., genannt der Fromme, der Nachfolger Mehmeds des Eroberers, schenkte dem Papst 1492 sogar die Heilige Lanze, die anschließend in einem der Vierungspfeiler der Peterskirche aufbewahrt wurde. So standen diesmal also nicht die wachsende Macht und die militärischen Erfolge der Osmanen im Vordergrund, sondern deren überragende kulturellen Leistungen, waren der Hintergrund der neuartigen Ost-West-Beziehungen.

Denn als Konstantinopel in die Hände der Osmanen fiel, war die Stadt in einem ähnlich jämmerlichen Zustand wie Rom nach der Rückkehr der Päpste aus Avignon. Die Sultane erneuerten Konstantinopel wie die Päpste Rom wieder stärkten. Die Sultane begannen damit unmittelbar nach der Eroberung und so blühte Konstantinopel rascher als Rom wieder auf. Mehmed der Eroberer krönte die Besitzergreifung der östlichen Metropole des Römischen Reichs mit der Umwandlung der Hagia Sophia in eine Moschee. Dieser Akt stand im Zentrum der Klagen über die Eroberung



Oben: Donato Bramante entwarf die neue Peterskirche als Zentralbau, wie es einem Ideal der Renaissance oder der Hagia Sophia und der Moschee Bayezids des Frommen entspricht.

Rechts: Fra Giocondo plante den Neubau des Petersdoms als Langhaus, wie es der konstantinischen Peterskirche und den meisten Pfarr- und Pilgerkirchen entspricht.

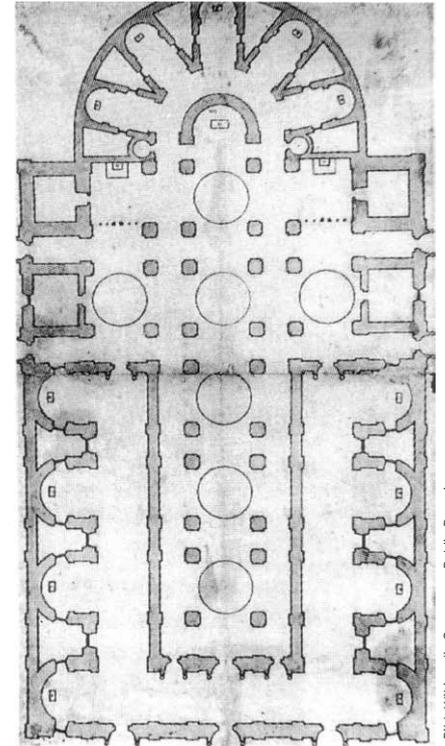


Bild: Wikimedia Commons, Public Domain

Bild: Wikimedia Commons, Public Domain

von Konstantinopel und wurde als Schändung angeprangert. Die Hagia Sophia wurde zum Symbol für die Hoffnung auf die Rückeroberung von Konstantinopel.

Mehmed der Eroberer und Bayezid der Fromme errichteten zwei neue großartige Moscheen, die mit Hospizen, Schulen und anderen vorbildlichen Einrichtungen

für die öffentliche Wohlfahrt verbunden waren. Mehmed baute seine Moschee an der Stelle der Apostelkirche. Er zerstörte die seit langem in Ruinen liegende Kirche und die Gräber der Kaiser und errichtete dort sein eigenes Grabmal. Die um die Kirche herum gelegenen Verwaltungs- und Wohnbauten sowie die Bäder ersetzte er durch Einrichtungen für die öffentliche Wohlfahrt und Bildung. Die Moschee

Bayezids des Frommen ist ein wahrhaft großartiger Bau. Sie wurde nach dem Vorbild der Hagia Sophia gestaltet und weist viele typische Bauelemente ihres Vorbild auf: die Disposition mit dem großen kubischen Raum im Zentrum, die zentrale Kuppel, die den ganzen Bau beherrscht, und die vorn und hinten anschließenden komplexen Exedren mit ihren Kalotten, die so hoch wie der zentrale Raum sind. 1506 wurde diese Moschee eingeweiht. Die alte römische Peterskirche sah gegen die Moschee Bayezids des Frommen geradezu kläglich aus.

Ende 1505 begann nun die Planung für den Neubau der Peterskirche. Der Anlass war anscheinend die Vollendung der Moschee in Konstantinopel. Wenn Julius II. mit der Peterskirche den großartigsten Bau der Welt schaffen wollte, dann musste er die Hagia Sophia und die Moschee Bayezids des Frommen übertreffen. Die Moschee Bayezids des Frommen entstand in nur fünf Jahren – so lange hatte Nikolaus V. gebraucht, um die Fundamente für die Erweiterung der Peterskirche zu legen. Die Hast, mit der Julius II. den Neubau vorantrieb, wirkt so, als hätte er auch mit der Ausführung seines Neubaus nicht hinter den Osmanen zurückstehen wollen.

Die ersten Pläne für den Neubau der Peterskirche

Es gibt keine weiteren zeitgenössischen Kommentare neben der vollmundigen Erklärung, dass der großartigste Bau der Welt entstehen sollte. Für eine präzisere Beurteilung sind wir auf eine eingehende Betrachtung der Form und deren kunsthistorische Einordnung angewiesen. Ich bündele das auf die wesentlichen Elemente.

Es wurden zwei Alternativen vorgelegt. Anscheinend waren gewisse Bedingungen vorgegeben, denn beide Entwürfe haben annähernd gleiche Maße und beide liefern keinen Anhaltspunkt, welche Dimensionen der Neubau haben

Es bestanden weiterhin enge Verbindungen zwischen Orient und Okzident, auch zwischen Rom und dem muslimischen Konstantinopel, nicht nur kriegerische, sondern auch geschäftliche, religiöse und sogar freundschaftliche.



soll und wo er stehen soll. Es gibt keinen Maßstab, keinen formalen Bezug zum bestehenden Bau, keine Ortsbezeichnung, nicht einmal der Ort, an dem man glaubte, dass Petrus begraben sei, ist markiert.

Einer der Pläne stammt vom päpstlichen Architekten Donato Bramante, der 1499 nach Rom kam, nachdem er in Mailand Karriere gemacht hatte, und soeben begonnen hatte, den Papstpalast zu erweitern. Bramante hat nur die Hälfte seines Projekts gezeichnet, weil die andere Hälfte ohnehin exakt gleich aussehen sollte. Das war eine gängige Praxis in mittelalterlichen Rissen. Der andere Plan stammt von dem Veroneser Architekten Fra Giocondo, der für die Republik Venedig sowie die Könige von Neapel und Frankreich tätig war. Wieso zog der Papst einen fremden Architekten heran statt einen seiner Vertrauten, beispielsweise Giuliano da Sangallo, der in Mittelitalien berühmt war und sich als sein treuer Gefolgsmann erwiesen hatte?

Der Papst konnte wählen zwischen dem von Bramante präsentierten Zentralbau, wie es einem Ideal der Renaissance oder der Hagia Sophia und der Moschee Bayezids des Frommen entsprach, und der von Fra Giocondo vorgeschlagenen Kirche mit Langhaus, wie es der konstantinischen Peterskirche und den meisten Pfarr- und Pilgerkirchen entsprach. Beide Pläne fallen völlig aus allem heraus, was in Rom und Mittelitalien üblich war. Ihnen liegen Bautypen zugrunde, die im östlichen Teil des Imperium Romanum verbreitet waren und gelegentlich im Bereich der Republik Venedig aufgenommen wurden, weil die Republik Venedig besonders mit Ostrom (Byzanz) verbunden war.

Bramante schlug eine Kreuzkuppeldisposition vor. Dieser Bautyp kam in der byzantinischen Architektur auf und verbreitete sich vom Osten nach Venedig. In Venedig wurde er zu Beginn der Renaissance zum nationalen Bautyp der Republik. Damals entstanden dort sechs Kreuzkuppelkir-

chen – ihr Urbild war die Kirche von S. Giacomo di Rialto. Fra Giocondo hingegen schlug einen der Kreuzkuppelkirche verwandten Kirchentyp vor, der unter Justinian im Oströmischen Reich aufkam und ebenfalls in Venedig Nachfolge fand, in S. Marco, damals die Kirche des Dogen. Beide Architekten kannten sicher Venedig; Konstantinopel hatten sie nicht selbst besucht, aber sie könnten in der Sforza-Bibliothek in Pesaro die Zeichnungen der byzantinischen Bauten gesehen haben, die der Humanist Ciriaco d'Ancona während seiner Reisen zu den antiken Stätten in Griechenland und im Nahen Osten angefertigt hatte.

Wieso fand man in Rom, dass die byzantinischen oder von Byzanz abgeleiteten Bautypen in Venedig der Peterskirche angemessen seien? Diese Frage lässt sich nur beantworten, indem man sich vergegenwärtigt, dass der Stil von Bauten nicht nur durch den zeitlichen Ablauf bestimmt wurde, sondern auch andere Faktoren auf ihn einwirkten.

Die Gestaltung von Bauten richtete sich oft auch nach lokalen Bindungen. Davon sprechen zeitgenössische Quellen: Die deutsche Bruderschaft und der König von Frankreich bauten in Rom für ihre Landsleute Kirchen ausdrücklich in deutscher bzw. französischer Art. Die beiden Kirchen folgen nur innen dem nationalen Stil, außen sind sie an das angepasst, was in Rom üblich war. So differenziert wurden lokale Baustile berücksichtigt. Die beiden Pläne für den Neubau der Peterskirche ließen hingegen die lokale römische Bindung vollständig außer Acht.

Denn man konnte über Bauformen auch politische Inhalte ausdrücken: Die Republik Venedig machte die byzantinische Kreuzkuppelkirche zu ihrem nationalen Bautyp, um zu demonstrieren, dass sie staatsrechtlich zum östlichen Teil des Imperium Romanum gehörte. Sie profitierte von der politischen Unabhängigkeit vom Westen, und wusste dies geschickt ausnutzen, manchmal zum Leidwesen der Päpste. Aus diesem Grund beanspruchte die Republik Venedig sogar Sonderrechte in der römischen Kirche.

Der Großfürst Iwan III. von Moskau beauftragte den italienischen Architekten Aristotele Fioravanti, die Uspenskij-Kathedrale in seiner Residenz im Kreml nach dem Vorbild der mittelalterlichen Uspenskij-Kathedrale von Vladimir zu bauen, um zu demonstrieren, dass der alte Sitz des Metropoliten der Russen von Vladimir nach Moskau übergegangen war. Die Kathedrale von Vladimir ist eine Kreuzkuppelkirche und der russische Metropolit unterstand dem Patriarchen der Ost-Kirche in Konstantinopel, wo die Kreuzkuppelkirche seit dem hohen Mittelalter der herrschende Bautyp war.

Die Architektur der Osmanen hatte die gleiche Aussagekraft.

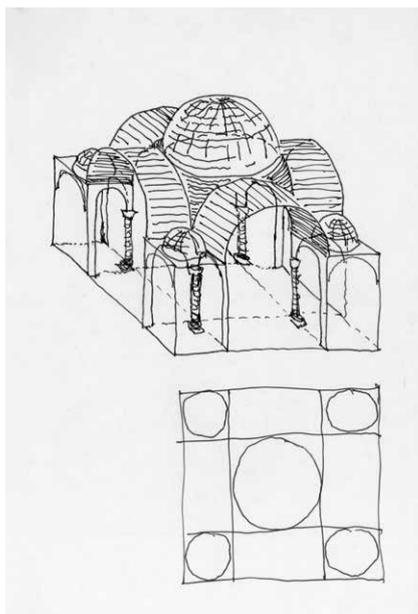


Illustration: Hubertus Günther



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

Links: Die Zeichnung von Prof. Dr. Hubertus Günther zeigt den typischen Grundriss und Aufbau einer Kreuzkuppelkirche. Rechts: Der Großfürst Iwan III. von Moskau beauftragte den italienischen Architekten Aristotele Fioravanti, die Uspenskij-Kathedrale in seiner Residenz im Kreml nach dem Vorbild der mittelalterlichen Uspenskij-Kathedrale von Vladimir zu bauen, um zu demonstrieren, dass der alte Sitz des Metropoliten der Russen von Vladimir nach Moskau übergegangen war.

Da der Architekt Bramante die Hagia Sophia nicht mit eigenen Augen gesehen hatte, war er auf Abbildungen angewiesen, um sich ein Bild von der großen Kirche in Konstantinopel zu machen – und diese Abbildungen hatten natürlich nicht die gleiche Präzision wie heutige Fotografien.

Seit der Eroberung von Konstantinopel zeichneten sich die Moscheen der Sultane durch die Rezeption der Hagia Sophia aus und verwiesen damit auf den Anspruch der Sultane, Nachfolger der römischen Kaiser zu sein. Die Moscheen hoher Würdenträger rezipierten auch byzantinische Vorbilder, aber nur weniger prominente.

Wenn Julius II. für die Peterskirche gegen

die römische Tradition byzantinische Bautypen wählte, so ist das nicht nur formal von Belang, sondern enthält eine politische Aussage. Julius II beabsichtigte den Blick auf Konstantinopel zu lenken.

Bramantes Plan

Der Papst wählte Bramantes Plan als Modell für den Neubau der Peterskirche. Er wurde auf der Gründungsmedaille der neuen Peterskirche in der Außenansicht dargestellt. Seine Merkmale sind die riesige, den ganzen Bau beherrschende Kuppel, darunter die Kalotten der Kreuzarme, die Nebenkuppeln in den vier Ecken, die vier Ecktürme sowie die kleine Eingangsfront statt einer großen Fassade. Das feierliche Motiv der zentralen Kuppel zwischen vier kleinen Eckkuppeln gab es in der westlichen Architektur nicht, auch nicht in Venedig – dort treten die Kuppeln über den Eckräumen der Kreuzkuppelkirchen außen nicht in Erscheinung; in der byzantinischen Architektur war das Motiv dagegen weit verbreitet. Hier bestätigt sich: Byzanz lieferte eher als Venedig das Vorbild für Bramantes Projekt.

Auf der Caradosso-Medaille ist die Kuppel, im Verhältnis zur gesamten Breite des Baus, weit größer als die Vierung in Bramantes Plan dargestellt. Das ist bisher kaum zur Kenntnis genommen worden, aber die Vergrößerung der Kuppel lässt sich nicht als Anpassung an die Fläche der Medaille abtun, im Gegenteil, die Kirche passt so schlechter in die Fläche als eine richtige Darstellung. Die Türme ragen in die Inschrift. Aus dieser und anderen Beobachtungen im Detail ergibt sich: Die Größe der Kuppel ist absichtlich in der Gründungsmedaille übertrieben. Eine so große Kuppel in Form einer Halbkugel, wie sie in der Gründungsmedaille dargestellt ist, war damals aus bautechnischen Gründen gar nicht realisierbar, zumindest nicht im Westen.

Es gab keine Kirche im Abendland, die Bramantes Projekt, so wie es auf der Gründungsmedaille dargestellt ist, ähnlich gewesen wäre. Dagegen gleicht die Darstellung, ausgenommen die Türme, im Wesentlichen der Moschee Bayezids des Frommen. Die Übereinstimmung ist so wichtig, dass ich die sich gleichenden Elemente hier im Einzelnen aufliste:

- die gewaltige Kuppel, die es in dieser Größe im Abendland nicht gab,

- darunter der Tambour,
- darunter die Kalotte der frontalen Exedra,
- auf beiden Seiten neben der frontalen Exedra kleine Kuppeln ohne Tambour,
- unten statt einer Fassade, wie sie im Abendland üblich war, nur ein niedriger Vorbau.

Die Hagia Sophia war das Vorbild für die Moschee Bayezids des Frommen, aber sie unterscheidet sich in diversen einzelnen Elementen: die Kuppel ist beträchtlich flacher, sie hat keinen Tambour und die kleinen Nebenkuppeln fehlen.

Aber da Bramante die Hagia Sophia nicht mit eigenen Augen gesehen hatte, war er auf Abbildungen angewiesen, um sich ein Bild von der Hagia Sophia zu machen, und diese Abbildungen hatten natürlich nicht die gleiche Präzision wie heutige Fotografien.

Die genaueste Zeichnung der Hagia Sophia aus der Renaissance ist in dem prächtigen Pergamentband mit Antikenzeichnungen überliefert, den Giuliano da Sangallo hinterlassen hat. Sie entstand wohl um die gleiche Zeit wie

die ersten Pläne für den Neubau der Peterskirche oder kurz vorher, aber sie geht auf eine Vorlage von Ciriaco d'Ancona zurück. Die Zeichnung weicht deutlich vom realen Baubestand: Die zentrale Kuppel ist halbkugelförmig statt so flach wie das Original, ihr ist ein Tambour angefügt, den es nicht gibt, neben der Kalotte der frontalen Exedra erscheinen kleine

Kuppeln, als wäre die Hagia Sophia eine Kreuzkuppelkirche byzantinischen Typs, aber auch diese Kuppeln gibt es nicht an der Hagia Sophia. Bramante wird die Abweichungen kaum erkannt haben.

Die Gründungsmedaille demonstriert, dass Bramante seinen Plan für den Neubau der Peterskirche dem Plan der Hagia Sophia und dem der Moschee Bayezids, so wie diese ihm zugänglich war, weitgehend angeglichen hat. Das unterstreicht besonders die unrealistische Übertreibung der Größe der Kuppel. Die enorme Größe der Kuppel wurde von jeher als das wesentliche Element der Hagia Sophia herausgestellt, und die Moscheen der Sultane konkurrierten darin mit ihr. Bramantes Projekt überbot die Hagia Sophia und die Moschee Bayezids des Frommen noch darin, dass es den Grundriss im Sinn der Renaissance regulierte und das feierliche Motiv der vier Ecktürme anfügte, das Filarete im Entwurf der Kathedrale einer utopischen Stadt als architektonisches Ideal kreiert hatte.



Der Papst wählte Bramantes Plan als Modell für den Neubau der Peterskirche. Er wurde auf der Gründungsmedaille der neuen Peterskirche in der Außenansicht dargestellt.

Foto: National Gallery of Art / Wikimedia Commons, CCO



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

Die nächste große Apostelkirche, die gebaut wurde, S. Giustina in Padua, in der die Gebeine der Evangelisten Matthäus und Lukas aufbewahrt werden, gleicht auffällig Fra Giocondos Plan.

Fra Giocondos Plan

Fra Giocondo orientierte sich bei seinem Vorschlag für den Neubau der Peterskirche offenbar an S. Marco in Venedig. Das zeigen besonders die Reihen von überkuppelten Räumen im Langhaus und Querhaus, die aus mehreren Pfeilern zusammengesetzten Stützen zwischen ihnen und der ungewöhnliche Umgang um das Langhaus. Fra Giocondo als der gelehrteste Architekturtheoretiker seiner Zeit war sicher nicht so naiv, die Kirche des Dogen als Vorbild für die Kirche des Papstes zu empfehlen. Hinter der Ähnlichkeit seines Plans mit S. Marco stand wohl eher die Absicht, auf die Apostelkirche von Konstantinopel zu verweisen. Denn durch eine schriftliche Quelle war Zeitgenossen bekannt, dass S. Marco nach dem Vorbild der Apostelkirche in Konstantinopel gebaut wurde. Die Beschreibungen der Apostelkirche von Prokop und Eusebius sind nicht genau genug, um diese Angabe zu präzisieren, aber Ciriaco d'Ancona konnte die Apostelkirche noch vor ihrer Zerstörung sehen und brachte sicher Zeichnungen von ihr ebenso wie von der Hagia Sophia nach Italien.

Wie im Einzelnen die Apostelkirche in Konstantinopel aussah, ist heute nicht bekannt, weil Ciriacos Studien in der Sforza-Bibliothek 1514 verbrannt sind. Die Byzantinisten nehmen jedoch einhellig an, dass sie S. Marco glich. Da Fra Giocondo im Umkreis von Venedig lebte und wirkte, kannte er sich besser als römische Architekten in venezianischer und byzantinischer Architektur aus. Ich denke, Julius II. hat Fra Giocondo um seine Meinung zum Neubau gebeten, gerade weil er besser als mittelitalienische Architekten wie Giuliano da Sangallo mit venezianischer und byzantinischer Architektur vertraut war.

Die Peterskirche und die Apostelkirche in Konstantinopel haben gemein, dass sie beide Apostelkirchen waren; in St. Peter wurden, wie man damals glaubte, ein Teil der Gebeine der beiden Apostelfürsten aufbewahrt. Die nächste große Apostelkirche, die gebaut wurde, S. Giustina in Padua, in der die Gebeine der Evangelisten Matthäus und Lukas aufbewahrt werden, gleicht auffällig Fra Giocondos Plan. S. Giustina vermittelt ansatzweise eine Vorstellung davon, wie Fra Giocondos Plan für die Peterskirche im Aufriss ungefähr aussehen sollte.

Schlussbemerkungen

Die erste Planung für einen Neubau der Peterskirche unter Julius II. war geprägt vom Gedanken an Konstantinopel, die alte Hauptstadt des Imperium Romanum, die von den Osmanen erobert worden war und in einem Kreuzzug wiedergewonnen werden sollte. Die Vorbilder für die eingereichten Pläne waren die beiden Hauptkirchen von Konstantinopel: die Kirche des Kaisers, die Hagia Sophia, die Mehmed der Eroberer zur Moschee umgewidmet hatte; und die Grabeskirche der Kaiser, die Apostelkirche, die Mehmed zerstört und durch seine eigene Moschee ersetzt hatte. Der Neubau der Peterskirche sollte die Moschee Bayezids des Frommen übertreffen, die moderne islamische Paraphrase der Hagia Sophia.

Das war die Absicht, die auf der Gründungsmedaille öffentlich zur Schau gestellt wurde. Aber Bramantes Modell war ebenso wie Fra Giocondos Vorschlag mehr als Symbol für den Neubau denn als Leitlinie für ihn gemeint. Daher konnten beide Pläne darauf verzichten zu markieren, wie das Verhältnis zur konstantinischen Basilika sein sollte. Der Bezug auf Konstantinopel war anscheinend in erster Linie als Rechtfertigung für den umstrittenen Neubau gemeint, für den Bau war er am Ende doch zu exzentrisch. Bramante hatte eine noch ausgefalleneren Idee. Um das Mäzenatentum Julius' II. hervorzuheben, wollte er die Peterskirche mitsamt dem Grab Petri verschieben, wird berichtet, sodass ihn der Papst daran erinnern musste, dass nicht das Grab Petri in der neuen Kirche, sondern die neue Kirche über dem Grab Petri errichtet werden sollte¹⁵.

Auf Bramantes Plan ist lakonisch notiert: „Pianta di Sto. Pietro di mano di Bramante che non ebbe effetto“ (Plan für St. Peter von Bramante, der keine Auswirkung hatte).

Von der ersten Vision blieb am Ende nur die Absicht übrig, über dem Grab Petri ähnlich wie beim Florentiner Dom eine großartig zum Oktogon ausgeweitete Vierung mit Kuppel zu schaffen. Im Übrigen stand keineswegs fest, was wirklich geschehen sollte. Die beiden päpstlichen Zeremonienmeister berichten von der Grundsteinlegung: der eine, auf dem Stein stehe, die Peterskirche werde neu gebaut, der andere, auf dem Stein stehe, die Peterskirche werde restauriert¹⁶. Anfangs überlegte man tat-

Die Vorbilder für die Pläne waren die beiden Hauptkirchen von Konstantinopel: die Hagia Sophia, die Mehmed der Eroberer zur Moschee umgewidmet hatte; und die Grabeskirche der Kaiser, die Apostelkirche, die Mehmed zerstört und durch eine Moschee ersetzt hatte.

15 Egidio da Viterbo, *Historia viginti saeculorum*. Rom, Bibl. Angelica, Ms. lat. 502, 112v–113r. C. L. Frommel, *Die Peterskirche unter Papst Julius II. im Licht neuer Dokumente*. In: *Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte* 16 (1976), 89 Dok. 8.

16 Frommel 1976, 94 Dok. 24–25.

sächlich, das Langhaus der konstantinischen Basilika in den Neubau einzubeziehen, wie Nikolaus V. gewollt hatte. Die Chorpartie sollte prominenten den Herkulestempel in Mailand nachahmen, den die Christen zur Kirche gemacht und dem Heiligen Laurentius geweiht hatten.

Das glaubte man, realiter war der Bau von vornherein als christliche Kirche bestimmt. S. Lorenzo konnte geeigneter als das Pantheon scheinen, dem Sieg des Christentums über das Heidentum Ausdruck zu verleihen, weil seine Disposition der Bautradition christlicher Kirchen näherkam. Zudem konnten Säulen-Umgänge wie in S. Lorenzo die Arkaden des konstantinischen Langhauses weiterführen, wenn es sich ergeben hätte, dass es erhalten werden sollte. Schließlich wurde der Chor Nikolaus' V. ausgeführt, nur stilistisch verändert und im Innern angepasst an die Säulenumgänge, die an den Querarmen ausgeführt werden sollten. Der Gedanke an eine Kreuzkuppelkirche wurde aufgegeben.

Die Unsicherheit hielt fast ein Jahrhundert an. Statt den Bau zügig voranzutreiben schuf Antonio da Sangallo ein riesiges und enorm teures Holzmodell für ein neues Projekt.

Die äußerliche Präsentation war anscheinend wieder wichtiger als die Ausführung. Als Michelangelo die Bauleitung übernahm, kanzelte er Antonios Modell als „gotisch“ ab. Er brach viel von dem ab, was bereits begonnen war und errichtete statt einer Basilika einen auf die wesentlichen Elemente reduzierten Zentralbau. Er griff das feierliche Motiv der Hauptkuppel zwischen kleineren Ekkuppeln wieder auf, obwohl er dabei blieb, den Innenraum ohne Kreuzkuppeldisposition auszurichten.

Durch Michelangelo nahm der Bau endlich Gestalt an. Das Langhaus der konstantinischen Basilika blieb bis 1605 bestehen, dann wurde es für den Bau eines neuen Langhauses abgebrochen, das an Michelangelos Zentralbau angefügt wurde. Am Ende entstand also doch eine Basilika. Die Kuppel über dem Grab Petri, einst als Höhepunkt des Baus konzipiert, verschwindet weitgehend hinter der neuen pompösen Fassade. ■