

# RENOVATIO

CHRISTLICH - KRITISCH - AKTUELL

ZEITSCHRIFT FÜR DAS

INTERDISZIPLINÄRE

GESPRÄCH

- **Anton Webern als (De)Konstrukteur musikalischer (Un)Sicherheit**  
von Dominik Skala
- **Bildung im Zusammenspiel von Anspruch und Vertrauen**  
von Patrick Becker
- **Ist Gott ein sicherer Fels?  
Auf den Spuren des Moseliedes in Dtn 32**  
von Christiane Schneider
- **Der Würde würdig werden?  
Philosophie als Lebensform**  
von Christian Göbel
- **Das Papstamt  
Geschichte und Theologie einer umstrittenen Institution**  
von Matthias Reményi
- **„Ein Gott, der hoffen lässt“  
Predigt in St. Hedwig Berlin**  
von Gerhard Nachtwei



KAVD  
Katholischer  
Akademikerverband  
Deutschlands



# INHALT

<i>Editorial</i> .....	03
Anton Webern als (De)Konstrukteur musikalischer (Un)Sicherheit Dominik Skala .....	04
Bildung im Zusammenspiel von Anspruch und Vertrauen Patrick Becker .....	13
Ist Gott ein sicherer Fels? Auf den Spuren des Moseliedes in Dtn 32 Christiane Schneider .....	21
Der Würde würdig werden? Philosophie als Lebensform Christian Göbel .....	29
Das Papstamt Geschichte und Theologie einer umstrittenen Institution Matthias Reményi .....	40
„Ein Gott, der hoffen lässt“ Predigt in St. Hedwig Berlin Gerhard Nachtwei .....	56
<i>Aus Kirche und Gesellschaft</i> .....	60
<i>Bücher und Zeitschriften</i> .....	66

## IMPRESSUM

RENOVATIO - Zeitschrift für das interdisziplinäre Gespräch

Herausgeber: Katholischer Akademikerverband Deutschlands (KAVD)

Präsidium: Präsident: Peter Burs (Essen),

Vizepräsidenten: Dr. Bernhard M. Hillen (Schriftführer; Troisdorf) und Dr.med. Kartz-Bogislav Baller (Schatzmeister; Bad Soden-Salmünster)

weitere Vorstandsmitglieder: Dr. Stephan Handy (Parchim), Andreas Hölscher (Berlin), Bernd Lörch (Karlsruhe), Dr.med. Ulrich Rehlinghaus (Essen)

Redaktion: Andreas Hölscher (Teltow, V.i.S.d.P.)

Redaktionsbeirat: Peter Burs (Essen), Prof. Dr. Albert Franz (Dresden), Dr. Bernhard M. Hillen (Troisdorf), Prof. Dr. Elisabeth Jünemann (Paderborn), Damian Kaiser (Marl), Dr. Ulrich Rehlinghaus (Essen), Prof. Dr. Peter Roggendorf (Aachen), Prof. Dr. Peter Treier (Wuppertal)

Redaktionsanschrift: Katholischer Akademikerverband, Postfach 20 01 31, 45757 Marl, Hülstr. 23, 45772 Marl, Telefon: (0 23 65) 572 90 90, Fax: (0 23 65) 572 90 91, E-Mail: geschaeftsstelle@kavd.de, Internet: www.kavd.de

Bezugsbedingungen: RENOVATIO erscheint in der Regel quartalsweise. Die Redaktion behält sich die Ausgabe von Doppelnummern vor. Eine gemeinsame Ausgabe mit „evangelische aspekte“ ist inhaltsgleich. Der Bezugspreis für Mitglieder des KAVD und Kooperierender Verbände ist im Mitgliedsbeitrag enthalten. Bezugspreis für Nichtmitglieder: Jahresabonnement 25,00 Euro, inkl. Versandkosten. Konto: Pax-Bank Köln (BLZ 370 601 93) 219 580 18.

Bestellungen an: Katholischer Akademikerverband Deutschlands (KAVD), Postfach 20 01 31, 45757 Marl.

Nachdruck und Vervielfältigung mit Genehmigung und Quellenangabe gestattet. ISSN 0340-8280

# EDITORIAL

Wie in den vergangenen Jahren haben wir die Preisträger des Publikumspreises der Salzburger Hochschulwoche 2011 als Autoren gewinnen können. Der vom Katholischen Akademikerverband Deutschlands gestiftete Publikumspreis wurde bereits zum sechsten Mal vergeben. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aller Fachrichtungen waren eingeladen, einen Vortrag zum Thema der Hochschulwochen „Sicher unsicher“ einzureichen. Kriterien waren kommunikative Transferleistung, inhaltliche Originalität und fachwissenschaftliche Qualität.

Am Ende des 19. Jahrhunderts kommt das traditionelle Dur-Moll-System an seine Grenzen. Anfang des 20. Jahrhunderts brechen Schönberg und sein Schülerkreis die Dur-Moll-Tonalität auf in Richtung freie Atonalität. Alle zwölf Tonqualitäten erhalten den gleichen Wert. Dominik Skala geht in seinem Beitrag der Frage nach, wie sinnvolle Musik entsteht, wenn die traditionelle Tonalität wegbriecht. Am Beispiel des dritten Satzes „Sehr bewegte Viertel“ aus Anton Weberns Orchesterstücken zeigt der Autor, wie bei diesem Komponisten traditionelle und neuartige Kompositionsmethoden aufeinandertreffen, mit bewährten Mustern gearbeitet wird und doch völlig Neues entsteht.

Im Zusammenspiel von intellektueller Herausforderung und sicherer, geborgener Umgebung sieht Dr. Patrick Becker die Voraussetzungen für gelingendes Lernen. Er folgert daraus, dass es auch in der universitären Lehre noch viel zu ändern gibt. Christiane Schneider zeigt anhand der Verwendung des Bildes „Gott als Fels“ im Moselied von Dtn 32, dass Gottes Rache und Barmherzigkeit zusammengehören. „Das Gericht ist eingebettet in Zuflucht und Rettung. Es handelt sich um eine Verhältnisbestimmung von Gericht und

Rettung bei Vorrang der Rettung. Diese Spannung gehört konstitutiv zum alttestamentlichen Gottesbild und führt uns die Notwendigkeit von Ambivalenztoleranz vor Augen.“

Ein weiterer Höhepunkt der vergangenen Hochschulwoche war die Festrede von Dr. Alois Glück, Vorsitzender des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Er ertet in unserer Gesellschaft höchst problematische Entwicklungen: die Entkopplung des Anspruchs auf Freiheit und der Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen, den Wandel vom langfristigen zum kurzfristigen Denken und den ökonomischen Selbstbetrug in der Wohlstandsrechnung. „Wir mogeln uns vorbei durch ständige Neuverschuldung und führen einen Lebensstil auf Kosten der Zukunfts- und Lebenschancen der nachkommenden Generation – und wir tun es ohne schlechtes Gewissen“, mahnte Glück.

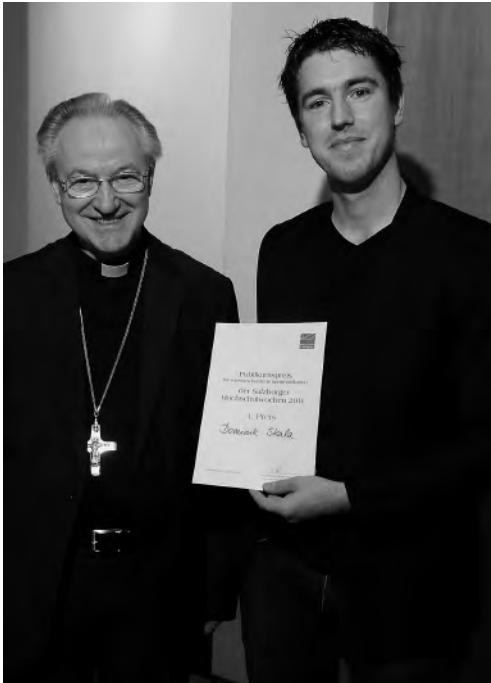
Zugleich gab er Denkanstöße für einen Weg aus der Krise. Er forderte eine neue Kultur der Verantwortung: der Verantwortung für sich selbst, die Mitmenschen, das Gemeinwesen und die Nachkommen. „Es braucht die Bereitschaft und die Fähigkeit zur Veränderung, Rahmenbedingungen, in denen die Politik in Zukunftsaufgaben investiert, obwohl es sich wahlpolitisch nicht lohnt.“ Das Ziel sei eine öffentliche Debatte, die Gesellschaft müsse aktiv werden. „Als Christen haben wir keine Patentrezepte als Antwort. Aber wir haben aus unserer Religion und dem daraus entwickelten Wertesystem wichtige Orientierungen für unser Handeln. Die Zukunft gehört nicht den Ängstlichen, die Zukunft gehört den mutigen Realisten.“ In diesem Sinne wünsche ich Ihnen eine anregende Lektüre.

*Andreas Hölscher*

# Anton Webern als (De)Konstrukteur musikalischer (Un)Sicherheit

*Dominik Skala*

*Dominik Skala studiert Schulmusik, Musiktheorie, Katholische Theologie und Geschichtswissenschaften in Freiburg i.Br.; 2011 Staatsexamen in Musik mit einer analytischen Arbeit zu den freiatonalen Orchesterstücken Anton Weberns.*



*v.l.: Erzbischof Dr. Alois Kochgasser, Salzburg, und der 1. Preisträger des Publikumspreises der SHW: Dominik Skala, Freiburg*

**I**n fast allen geisteswissenschaftlichen Disziplinen gibt es Diskussionen darüber, ob bestimmte Epochen oder Ereignisse innerhalb der Geschichte des jeweiligen Fachs eher im Sinne eines Bruchs oder einer Kontinuität mit dem bisher Erreichten gelesen werden können. Gleichzeitig hängt mit solchen Momenten epistemischer Natur oftmals auch die Frage zu-

sammen, ob eine Wissenschaft modernetauglich und gegenwartsproduktiv – also mehr als bloßer Museumsstoff – ist oder nicht. Philosophen etwa fragen, ob man nach Kant noch Philosophie betreiben darf, wie man es vorher getan hat, und Theologen streiten darüber, inwiefern beispielsweise das Zweite Vatikanische Konzil im Gegensatz zu oder gerade in sinnvollem Zusammenhang mit der bisherigen Kirchengeschichte steht.<sup>1</sup>

Auch die Musikwissenschaft ist vor allem mit Blick auf eine Schwelle innerhalb der Musikgeschichte immer wieder besonders herausgefordert, auf den Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert, der verbunden ist mit dem Schlagwort vom Übergang der ‚Tonalität‘ in die so genannte ‚Atonalität‘. Ganz unabhängig davon jedoch, ob man die sich dort abzeichnenden Entwicklungen im Sinne einer homogenen und konsequenten Entwicklung liest (wie etwa schon Arnold Schönberg selbst es in Bezug auf die Harmonie tut) oder ob man eher der Hermeneutik eines radikalen Bruchs anhängt, kann man feststellen: Im ausgehenden 19. Jahrhundert stößt das bisher tragende tonale System aus Dur und Moll immer mehr an seine Grenzen. Die klanglichen und spannungsmäßigen Ausdrucks- und Kon-

struktionsmöglichkeiten, die sich aus den Konventionen dieser Tonalität ableiten lassen, scheinen weitgehend ausgereizt.

Ich bin versucht zu sagen: Die Situation des Komponisten im Anbruch dieser musikalischen Moderne ist die des modernen Menschen überhaupt: Sicherheiten, die einen Sinn garantieren, brechen auf oder brechen sogar ganz weg. Das spüren auch die Komponisten, und sie wagen den Schritt über bisher geltende Systeme hinaus. Wir befinden uns in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts. Hauptprotagonisten sind die Wiener Komponisten Arnold Schönberg (1874-1951) und sein Schülerkreis, zu dem zu dieser Zeit auch Anton Webern (1883-1945) gehört.<sup>2</sup>

Was tun diese Komponisten? Das ‚alte‘ System aus Dur und Moll – also die Harmonik, die die Musik von Bach bis Mahler trägt – lebt davon, dass die einzelnen Töne einer Tonart mit unterschiedlichen Wertigkeiten ausgestattet sind, gekoppelt an ihren Platz in der Tonleiter. Es gibt – verallgemeinert gesprochen – Grundtöne mit ruhendem Charakter und Spannungstöne, die nach Auflösung in die Grundtöne streben. Die sich daraus ableitenden Zusammenklänge bilden bis dato das harmonische Zentralmoment der westeuropäischen Musik.

Der entscheidende Schritt, die ‚revolutionäre kompositorische Tat‘, besteht nun darin, allen zur Verfügung stehenden Tönen – es sind in der chromatischen Skala zwölf an der Zahl – den gleichen klanglichen und strukturellen Wert zuzusprechen. Das Tonmaterial wird aus dem Korsett alter Funktionalität entlassen, die Bausteine der Musik ‚entsichert‘.<sup>3</sup> Die musikgeschichtliche Situation, die ich im Folgenden skizzieren möchte, ließe sich wohl am besten als ‚freie Tonalität‘ bezeichnen. In der Fachliteratur hat sich auch die Bezeichnung

‚Freie Atonalität‘ eingebürgert.<sup>4</sup> Die Problematik und die Herausforderungen dieser ‚entsicherten‘ Situation liegen auf der Hand: Die traditionelle Harmonik in Dur und Moll war nicht nur Trägerin der klanglichen Konventionen. Sie garantierte darüber hinaus auch die Form eines jeden Musikstückes. Das wird sofort einsichtig, wenn man bedenkt, dass es Zeit braucht, Spannung auf- und abzubauen, Zeit aber genau die Dimension ist, in der Musik sich horizontal artikuliert. Die Frage, die in dieser Situation im Raum steht, ist also die nach anderen Parametern musikalischer Art, die das Aufspannen eines sinnvollen Bogens ermöglicht, wenn die traditionelle Harmonik dieses nicht mehr leistet. Oder, kurz gesagt: Es geht um die Suche nach Momenten, die Zusammenhang stiften und so etwas wie musikalischen ‚Sinn‘ garantieren.

Dieses Problem – das Ringen um Sinn und Zusammenhang mitten unter ‚entsicherten Klängen‘ – lässt sich exemplarisch nachvollziehen am Werk des Komponisten Anton Weberns. Im Folgenden soll der Satz „Sehr bewegte Viertel“ aus seinen posthum kompilierten und veröffentlichten „Orchesterstücken“ aus dem Jahr 1913 untersucht werden.<sup>5</sup> Hier lässt sich – so die Ausgangshypothese – in paradigmatischer Art und Weise das Ringen eines modernen Komponisten zeigen. Es geht um die Frage nach musikalischem Sinn und Zusammenhang vor dem Hintergrund einer ‚entsicherten‘ Situation. Das Stück scheint dabei lesbar im Sinne einer Auseinandersetzung um eine authentische, den Herausforderungen der Moderne sich stellende Klangsprache. Und diese Auseinandersetzung geschieht, gut dialektisch, indem Webern sich abarbeitet an den Vorgaben der musikalischen Tradition, in die er selbst hineingewachsen ist und auf die er kritisch reflektiert.

## (De)Konstruktion I: Vom Umgang mit der Tradition

Die angesprochene Auseinandersetzung über den Umgang mit traditionellen kompositorischen Mitteln und der Abgrenzung davon zeigt sich bereits bei einem Blick auf die Gesamtform des Stü-

lichen Tradition bekannten und legitimierten Mitteln komponiert. Die Eröffnungstakte arbeiten mit dem Schema ‚klassischer‘ Phrasenbildung, dem Spannungsaufbau und Spannungsabbau. Die öffnende Trompetengestalt wird ergänzt von der schließenden Phrase der Klarinette (vgl. zum Folgenden Abb.1).

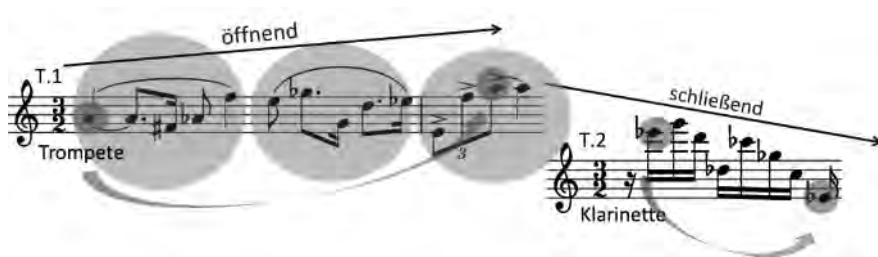


Abb.1 – Öffnen und Schließen der Phrase durch Trompete und Klarinette (T.1/2)

ckes. Es besteht nur aus vierzehn Takten – übersichtlich, aber mit einer großen Zahl an Gegensätzen. Zwei Hälften stehen kontrastiert gegenüber, die Zäsur in der Mitte hat eine abgrenzende, aber auch eine vermittelnde Funktion. Im Folgenden soll so vorgegangen werden, dass aus allen drei Teilen – Teil I, die Zäsur und Teil II – exemplarisch Momente aufgezeigt werden, die für eher ‚traditionelle‘ (Teil I) oder aber für eher ‚neuartige‘ (Teil II) Kompositionstechniken stehen.<sup>6</sup> Anschließend versuche ich darzustellen, welche Aussage sich aus dieser Musik in Bezug auf die Herausforderung im Umgang mit Sicherheit und Unsicherheit in der Moderne gewinnen lässt.

Zunächst zur kompositorischen Gestaltung der ersten Hälfte – immer vor dem Hintergrund, dass durch den Wegfall der Dur-Moll-Tonalität keine ‚schönen‘ Klänge im Sinne einer klassisch-romantischen Klangästhetik mehr zu erwarten sind: Schon der Blick auf den Beginn macht deutlich, dass Webern mit aus der musika-

Im Detail heißt das: Die drei Motive, die zusammen die Phrase der Trompete bilden, sind gekennzeichnet durch punktierte Rhythmen, innerhalb derer große Intervalle aufwärts für eine öffnende Tendenz sorgen. Dabei gewährleisten oktavidentische Anfangs- und Schlußtöne (a' – a'') zusätzlich eine gewisse Konsistenz im Phrasenbau. Gleichermaßen sinnvoll organisiert ist die Fortsetzung durch die Klarinette. Oktavidentischer Anfangs- und Schlußton (es) werden verbunden durch eine kaskadenhaft fallende, rhythmisch uniforme Geste, deren abwärts gerichtete Intervalle den spannungslösenden und damit auf die Trompete antwortenden Charakter evozieren.

Ein zweites Beispiel dafür, dass Webern in der ersten Hälfte des Stückes seine musikalischen Aussageabsichten mit traditionellen Mitteln organisiert, bieten die folgenden Takte. Es werden verschiedene Klangschichten übereinander gesetzt, unter anderem Flöten, Hörner und Posaunen,

dazu eine grundierende Blechbläuserschicht.<sup>7</sup>

Exemplarisch aus dieser Fülle herausgestellt sei hier die Phrase der Posaune (vgl. zum Folgenden Abb.2). In ihrer motivischen Gestaltung (Punktierung) der Trompete verwandt, erklärt sich ihr steigender Zug aus der Verdichtung von Rhythmus und Intervallik auf kleiner werdendem Raum. Die Triolen gegen Ende schaffen eine zusätzliche Intensivierung. Melodisch durchschreitet die Phrase einen Tonumfang von über zwei Oktaven (*H-ges'*), die Melodie wird unregelmäßig linear an aufsteigenden lokalen Spitzentönen entlang geführt.

Steigerung der rhythmischen und harmonischen Frequenz.

**Chromatische Kulmination:  
Peripetie in der und durch die Totale**

Die Akkordfolge in Takt 6/7, die den ersten Teil abschließt, ist ein struktureller Höhepunkt des Orchesterstücks, Zäsur und vermittelndes Element zugleich (vgl. zum Folgenden Abb.3). Und das in formaler wie in inhaltlicher Hinsicht: Formal, also die rein kompositionstechnische Seite betrachtend, wird in den Akkorden dieser Zäsur das zur Verfügung stehende Material totalisiert: Alle im chromatischen Raum zur Verfügung stehenden Töne wer-

Abb.2 – Posaunenphrase T.3-5: Intensivierung der Binnenspannung



Kurz gesagt: Auch die hier verwendeten Mittel, die Verknappungsprozesse rhythmisch-metrischer Art sowie die kontinuierlich angelegte melodische Steigerung, sind Momente, die bereits die klassisch-romantische Tradition unter dem Stichwort Steigerung der rhythmischen und harmonischen Frequenz kennt und nutzt.

Zusammenfassend mit Blick auf den ersten Teil können wir also Folgendes festhalten: Webern komponiert musikalische Zusammenhänge mit Mitteln, die auch die Tradition vor ihm kennt und schätzt. Es sind dies u.a. der Spannungsaufbau und -abbau durch Öffnen und Schließen von Phrasen sowie die Intensivierung von Spannung innerhalb einer Phrase durch die

den zunächst gestaffelt, dann gleichzeitig zum Klingen gebracht. Das Akkordische, wichtiges Moment einer traditionellen Tonsprache, wird an seine Grenzen geführt. Webern gestaltet das so, dass er zunächst den Ambitus der einzelnen Akkorde spreizt. Dies geschieht in teilweise ergänzender Intervallsymmetrie in den Außenstimmen: Der Halbton der Oberstimmen zwischen Akkord 1 und 2 findet sich in der Unterstimme zwischen Akkord 2 und 3, für den Tritonus gilt das Umgekehrte. Darüber hinaus wird sukzessive die Zahl der am jeweiligen Klang beteiligten Instrumente erhöht, die zunächst komplementär (d.h. partiell ergänzend) alle zwölf im chromatischen Tonraum zur Verfügung stehenden Töne anbringen. Dadurch entsteht ein



klanglicher Sog, der auf den letzten der vier Akkorde hinzielt, in dem dann alle zwölf Tonqualitäten gleichzeitig erklingen.

**(De)Konstruktion II:  
Durch Altes zu Neuem**

Abb.3 – Aufbau der  
Kulmination T.6/7

<b>Anzahl klingender Töne</b>	8	8	8	12
<b>Beteiligte Instrumente</b>	14	12	17	21

Die inhaltliche Funktion dieser klanglichen und affektiven Kulmination lässt sich als konsequente Fortführung und dialektische Ausdeutung des Konstruktionsgeschehens im ersten Teil des Stückes interpretieren. Das ist so zu verstehen, dass die Aufbietung der chromatischen Totale, d.h. aller vorhandenen Tonqualitäten, als Inbegriff von absoluter, historisch legitimer Konstruktivität gelesen werden kann. Eine plakativere Form der technischen Kontrolle von Prozess und Material scheint nicht vorstellbar.

Im selben Moment – und deshalb ist die Betonung des dialektischen Charakters dieser Stelle von Bedeutung – schlägt die musikalische Sprache hier um: Ein ‚Darüber hinaus‘ im Sinne weiterer Formatierung durch oben vorgestellte, ‚klassische‘ Mittel wie Öffnen und Schließen, die musikalischen Zusammenhang garantieren, ist nicht mehr möglich.

Der zweite Teil des Stückes nimmt dieses Moment einer bis an die Grenzen der Spannung getriebenen Musik auf und, so möchte ich weiter interpretieren, diskutiert kompositorische Elemente, die jenseits dieser überreizten historischen Mittel – oder vielleicht treffender gesagt: die im Diesseits der Moderne – musikalischen Sinn und Zusammenhang stiften.

Dies geschieht dabei in der Lesart, wie sie Adorno als genuines Moment der „Philosophie der neuen Musik“ einfordert, nämlich, dass „[e]rst im fragmentarischen, seiner selbst entäußerten Werk [...] der kritische Gehalt frei [wird].“<sup>88</sup> Wie sich dieser Prozess kompositorisch vollzieht, machen wiederum drei Beispiele exemplarisch deutlich.

Mit Blick auf den Übergang aus dem letzten Akkord in den zweiten Teil lässt sich zunächst feststellen, dass einzelne, floskelhafte melodische Bestandteile aus der ersten Hälfte, die an die Klarinettenphrase T.2 erinnern, nur noch gestalthaft gebrochen und in mehrerer Hinsicht modifiziert auftauchen: Statt der Holzbläser ist es nun das Blech, das die Motive aufnimmt, des weiteren werden Stimmen übereinandergelegt und in der ersten und zweiten Stimme statt mit einem absteigenden mit einem aufsteigenden Zug versehen. Auch die harmonische Struktur folgt in gewisser Stringenz dem Vorhergehenden. Bringt der vierte Akkord alle zwölf Töne in vertikaler Gleichzeitigkeit, position-



niert die Phrase der Posaune dieses Tonmaterial in horizontalisierter Form. Der Tonvorrat ‚klappt auf‘. Dadurch öffnet sich neuer Raum, in dem musikalische Ereignisse unter neuen Vorzeichen stattfinden können (vgl. Abb.4).

Abb.4 – Erste Horizontalisierung der chromatischen Totale

Ein weiteres Beispiel für die Nutzung dieses Raums bieten die Folgestellen: Die Horizontalisierung setzt sich fort. Das vorher in massiver Gleichzeitigkeit präsentierte Tonmaterial wird nun, nochmals verfeinert, nacheinander subtil zur Darstellung gebracht. Einzelne Töne und Klangkombinationen wirken plötzlich durch ihr einzelnes oder paarweises Erklingen geradezu intim. Webern instrumentiert innerhalb eines einzigen Taktes nicht weniger als 13 Klangkombinationen. Er schafft so einen eigenständigen Gehalt, der sich satztechnisch aus dem größtmöglichen Kontrast zum Vorhergehenden legitimiert (vgl. Abb.5).

Drittens setzt sich im gesamten weiteren Verlauf dieses zweiten Teils die aktive Dekon-

struktion der akkordischen Totale fort (vgl. Abb.6): Drei Stellen bringen Anklänge dieser Idee wieder, die Ganzheit aller zwölf Töne wird allerdings nicht mehr erreicht. Dieser Zersetzungsprozess kommt in Kombination mit anderen Parametern noch deutlicher zur Geltung: Die jeweiligen Gestalten erscheinen zunächst in versetzter Form. Dadurch verblasst auch auf metrischem Gebiet jeder Anspruch von Totalität. Sodann werden gleichzeitige Klangereignisse auf einzelne Instrumentengruppen reduziert (Klarinetten) und schließlich mit der Reduktion auf den zweitönigen Paukenwirbel in T.12,5 (c-f) nur noch als rudimentäres Element einstiger chromatischer Fülle belassen.<sup>9</sup>

Zusammenfassend ist mit Blick auf den zweiten Teil ein Zwischenfazit zu ziehen: Webern schafft Neues, indem er erstens vorhandene Inhalte übernimmt und anverwandelt rezipiert (das Klarinettenmotiv dient zur Überleitung durch die Posaunen), sodann musikalische Prozesse horizontalisiert (die Totale schlägt um in ausdifferenzierte

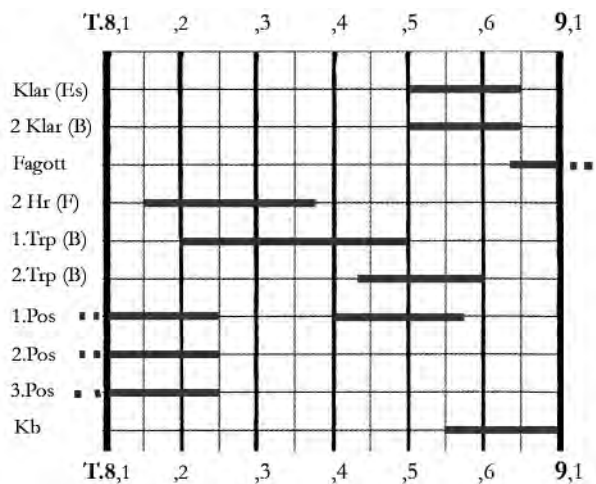
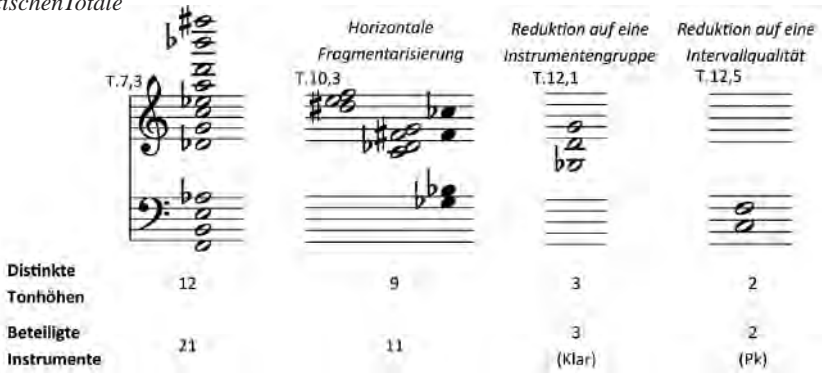


Abb.5 – Klangkombinationen in T.8

Abb.6 – Fragmentarisierung der chromatischen Totale



Klangkombinationen) und diese Formen schließlich fragmentarisiert (Reduktion auf einzelne Instrumente und Intervalle).

**Fragment im Möglichkeitsraum: die (Un)Sicherheit der freien Atonalität**

Was bedeutet das alles nun für eine Aussage über den Gesamtgehalt des Stückes, vielleicht aber auch für die Musik der freitonalen Phase insgesamt? Zwei mögliche Lesarten möchte ich anbieten, ohne zu verhehlen, welche ich für gewinnbringender halte. Die erste ist, gewissermaßen eine ‚kulturpessimistische‘ Brille aufzusetzen und einen Verfall zu diagnostizieren: In Weberns Stück wird die Musik in ihren bewährten, konstruktiven Sinngebungsstrukturen aufgegeben. Die traditionelle Harmonik fällt weg, und auch weitere, die musikalische Form garantierende Parameter (wie vorgestellt: Öffnen und Schließen, Spannungsintensivierung) haben spätestens mit der Zäsur in der Mitte des Stückes ausgedient. Stattdessen wird, wie dargestellt, mit Klangkombinationen experimentiert oder konstruierte Momente der Vergangenheit werden nur fragmentarisch entstellt und unverbindlich in den musikalischen Raum geworfen.

Die andere Lesart dagegen ist die folgende: Die kompositorische Erkenntnis,

mit den konventionellen Mitteln des Ausdrucks an eine Grenze gelangt zu sein, zwingt zu einer Neuorientierung grundsätzlicher Art, immer im Hinblick auf die Fragen: Wie wird Musik sinnvoll, so dass sie auch die geistigen und technischen Bedingungen der eigenen Zeit integriert? Was ist an musikalischer Verbindlichkeit noch voraussetzbar und haltbar?

Meine Überzeugung ist, dass der Komponist Anton Webern sich diesen Herausforderungen positiv stellt. Das erste erwähnenswerte Produkt seiner Musik scheint mir die Möglichkeit, jenseits des nach traditionellen Vorgaben formatierten Raums (wie er es im ersten Teil tut) Freiräume zu eröffnen, die der zweite Teil zeigt. Des Weiteren stellt sich die Art und Weise des Umgangs mit den Resten musikalischer Tradition als typisch ‚modern‘ dar: Einzelne satztechnische oder harmonische Aspekte verlieren zwar ihren absoluten Anspruch, verschwinden aber nicht ganz. Sie werden weiterhin rezipiert und können im Rahmen einzelner, individueller Situationen als Fragmente auch unersetzbare Bedeutung haben; allerdings – und ich wiederhole die meiner Meinung nach auch entlastende Einschränkung – ohne den bis aufs Letzte begründbaren Anspruch von Unersetzbarkeit. Webern, um es knapp zu fassen, konstruiert also Neues, indem er

dekonstruiert; er schafft Platz für dieses Neue, indem er überkommene Sicherheiten aufgibt – freilich immer mit dem Risiko verhandelbarer Unsicherheit. Das scheinbar Destruktive eines Verlassens bewährter Mittel der Sinngebung wird unter solchen Vorzeichen positiv und produktiv lesbar. Es erlaubt ein Optieren und Operieren in Möglichkeitsräumen. Und das, so meine Überzeugung, ist eine Errungenschaft nicht ausschließlich musikalischer Moderne, auf die man als Hineingeborener in eine sich derart ausdeutende Zeit wohl kaum wird verzichten wollen.

### Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. beispielhaft zur Philosophie Paul Guyer (Hg.), *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy* (*The Cambridge companions to philosophy, religion and culture*), Cambridge u.a. 2006; zur Theologie Wolfgang Beinert (Hg.), *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise* (*Theologie kontrovers*), Freiburg/Basel/Wien 2009.

<sup>2</sup> Zur Biographie Weberns vgl. u.a. Hans und Rosaleen Moldenhauer, *Anton von Webern. Chronik seines Lebens und Werkes*, Zürich 1980.

<sup>3</sup> Gerne wird in diesem Zusammenhang von „Zwölftonmusik“ oder „Dodekaphonie“ gesprochen. Darum handelt es sich hier allerdings gerade nicht. „Dodekaphonie“ ist ein Begriff, der sich auf ein erst knapp 15 Jahre später von Arnold Schönberg geprägtes System bezieht, das die – wie beschrieben – „freigelassenen“ Töne doch wieder in Reihen und deren Umkehrungen einordnet.

<sup>4</sup> Diese Bezeichnung hat sich durchgesetzt – bei allen Schwierigkeiten sprachlicher Art, die damit einhergehen, ein Stück als ‚a-tonal‘, als ‚nicht-klingend‘ zu bezeichnen.

<sup>5</sup> Vgl. die Partitur *Orchestra Pieces* (1913). *From the composer's autograph manuscripts in the Moldenhauer Archive*, New York: Carl Fischer 1971, 14-17; eine Einspielung mit den Berliner

Philharmonikern unter Pierre Boulez liegt vor bei der Deutschen Grammophon CD DDD 0289 457 6372 9 GX 6.

<sup>6</sup> Die Analyse eines Musikstückes kann immer nur unter bestimmten Gesichtspunkten erfolgen. Eine totale Erklärung leisten zu wollen, die sämtliche technischen wie ausdrucksmäßigen Momente erfasst, wäre vermessen. Außerhalb der Betrachtung im vorliegenden Versuch bleiben u.a. Untersuchungen zur – keinesfalls willkürlichen – harmonischen Struktur sowie zum Affektgehalt, in dem es sich in seiner über weite Strecken massiven dynamischen Präsenz zum Webernschen Stil teils deutlich absetzt; zu anderen Versuchen, der Musik Weberns analytisch Herr zu werden vgl. Mark Delaere, *Funktionelle Atonalität. Analytische Strategien für die freitonale Musik der Wiener Schule* (*Veröffentlichungen zur Musikforschung* 14), Wilhelmshaven 1993; Friedhelm Döhl, *Webern. Weberns Beitrag zur Stilwende der Neuen Musik. Studien über Voraussetzungen, Technik und Ästhetik der Komposition mit 12 nur aufeinander bezogenen Tönen* (*Berliner musikwissenschaftliche Arbeiten* 12), München/Salzburg 1976.

<sup>7</sup> Bereits dieses Mit- und Gegeneinander verschiedener melodisch, rhythmisch und satztechnisch eigenständiger Schichten ist unter dem Komplex polyphon-kontrapunktischer Arbeit in der Tradition europäischer Kunstmusik phänomenologisch bestens legitimiert.

<sup>8</sup> Theodor W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, Frankfurt/Main 2003, 119; zur Weberndeutung Adornos vgl. außerdem ders., *Anton von Webern*, in: *Musikalische Schriften III* (GS 16/3), Frankfurt am Main 1997, 110-125; ders., *Anton von Webern*, in: *Musikalische Schriften IV* (GS 17), Frankfurt am Main 1997, 204-209. – Mit der Erwähnung des Ansatzes der Entäußerung des Werkes ins Fragment ist freilich noch keine gesamtästhetische Theorie musikalischen Sinns geleistet, die Adornosche Herangehensweise bietet aber m.E. eine Vorlage, auf der das kompositorische Werk der Wiener Schule in seiner tatsächlichen Dialektik an der Grenze des über (moderne) Kunst (allzumal) Aussagbaren auch sprachlich greifbar gemacht

werden kann.

<sup>9</sup> Darüber hinaus und rückwendend auf den ersten Teil des Stückes wäre zu erwähnen, dass die im Laufe dieses Prozesses angewiesenen Spieltechniken schemenhaft auf die spezifischen Gestalten des ersten Teils zurückblenden: Flatterzunge bzw. Tremolo erinnern an die frühere Flötenphrase, Triller in Horn und Klarinette blenden zurück auf die symphonische Blägerschicht. Der jeweilige, im ersten Teil charakteristische und exponierte Eigenstand ist jedoch erloschen. Vielmehr fließen sämtliche Momente in einer chimärenhaften, nun fragmentarisch zersetzter darstellender Idee ehemaliger konstruktiver Gewalt zusammen.

Anmerkung der Redaktion:

Beim Vortrag in Salzburg beeindruckten vor allem die musikalischen Darstellungen zum Beitrag, welche in der Printversion leider nicht wiedergegeben werden können.



*Die Jury des Publikumspreises mit den Preisträgern: v.l.n.r.: Prof. Dr. Andreas Michael Weiß, Dipl.-Theol. Christiane Schneider (3. Preisträgerin), Andreas Geffert, Dominik Skala (1. Preisträger), Dipl.-Theol. Andreas Hölscher, Dr. Patrick Becker (2. Preisträger), Hochschulpfarrer P. Johannes Haas OSFS und Prof. P. Dr. Emmanuel Bauer OSB*

# Bildung im Zusammenspiel von Anspruch und Vertrauen

*Patrick Becker*

*Dr. Patrick Becker ist wissenschaftlicher Mitarbeiter für Systematische Theologie an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen.*



*v.l.: Präsident des KAVD Peter Burs und der 2. Preisträger des Publikumspreises der SHW: Dr. Patrick Becker, Aachen*

**B**itte stellen Sie sich vor, Sie würden einem – Ihrem? – Baby eine dieser vielen pädagogisch wertvollen Spielsachen kaufen und in den Kinderwagen hängen. Was würden Sie sich denken, wenn das Baby Ihr Spielzeug ignoriert, wenn es keinerlei Anstalten macht, es tatsächlich zu benutzen? Wahrscheinlich würden Sie ein anderes kaufen, weil Sie irgendeinen Grund vermuten, der erklärt, warum das Baby gerade dieses Spielzeug nicht mag.

Nun stellen Sie sich bitte vor, auch dieses und auch das nächste Spielzeug wird vom Baby links liegen gelassen. Noch drastischer: Stellen Sie sich bitte vor, was in Ihrem Kopf vorgehen würde, wenn das Baby älter und älter wird, aber keinerlei Interesse daran zeigt, Ihre liebe- und mühevoll vorexerzierten Sprachübungen nachzuahmen. Das Kleinkind beginnt nie, Worte auszusprechen und bestimmten Dingen zuzuordnen, ja es verlässt nicht einmal Gestammel seinen Mund. Das Kind hat schlichtweg keine Lust auf Sprachlernen.

Eine erschreckende Vorstellung. Ich gehe davon aus, dass Sie mit dem Kind über lang oder kurz bei einem Arzt vorstellig werden würden. Ein Kind, das nicht lernen will, ist krank, und wahrscheinlich sogar sehr krank. Wie geartet auch immer die Diagnose ausfallen wird, es gilt, ein Problem zu beheben.

Warum eigentlich? Warum darf ein Kind nicht einfach lernfaul sein, warum darf es nicht so bleiben, wie es ist? Sicherlich, wir Erwachsene werden die Lebensfähigkeit, die Berufsbefähigung und vielleicht auch die Selbsterfüllung angeben, die von einem letztlich lebenslangen Lernprozess abhängen, dessen Anfang nun mal in den ersten Lebensjahren gelegt wird. Aber was ist, wenn das dem Baby egal wäre? Das können Sie sich nicht vorstellen?



In der Tat ist genetisch sichergestellt, dass *jedes* Baby lernen *will* – auch wenn hier das Wörtchen „will“ steht, um eine Willensentscheidung geht es gerade nicht, das Baby *kann* gleichsam nicht anders als zu wollen. Lernen ist also ein natürlicher Vorgang, dessen Fehlen tatsächlich im Wortsinne eine *Fehlfunktion* darstellt und keine Frage persönlicher Vorlieben. Dennoch waren meine Eingangsfragen nicht sinnlos. Wir müssen lediglich ein paar Jahre später auf die Lernbiographie von Kindern und Jugendlichen sehen. Warum gibt es 12-Jährige, die Angst vor der Schule haben, warum gibt es wissbegierige und desinteressierte Kinder, warum erscheinen manche Pubertierende als lernfaul, wo sich in ihrem Leben doch gerade unglaublich spannende Änderungsprozesse abspielen usw. Kurz: Warum haben die einen Kinder und Jugendlichen Lust auf Lernen und die anderen nicht?

An dieser Stelle lohnt der Blick in die Motivationsforschung. Hier suchen Pädagogen nach den Variablen, die die Vorbedingungen von Lernprozessen gestalten und damit mitbestimmen, wie viel Lust ein Kind z.B. darauf hat, am Morgen aufzustehen und in die Schule zu gehen. Mit diesem Beitrag will ich jedoch einen anderen Blickwinkel einnehmen, nämlich den noch jungen der Neurodidaktik. Dazu ist es erst nötig, die Disziplin der Neurodidaktik vorzustellen, danach werde ich einige Grundprinzipien für Lernprozesse skizzieren, um dann eine Teilantwort auf die gestellten Fragen zu versuchen. Abschließend will ich daraus Konsequenzen für das Lernen und Lehren an Schulen und Universitäten formulieren.

## 1. Zur Neurodidaktik

Die Neurodidaktik ist ein Kind des Hypes, der um die naturwissenschaftliche Gehirnforschung Ende des 20. Jahrhunderts ge-

macht wurde. Der US-ameri-- kanische Kongress erklärte die 1990er-Jahre sogar zur „Dekade des Gehirns“. Der Erkenntnisfortschritt dieser Jahre ist in der Tat beeindruckend. Und so zeichnet sich ab, dass sich die Neurowissenschaften zur neuen Leitdisziplin entwickeln, so wie dies vor ziemlich genau 100 Jahren der Physik gelang. In beiden Fällen lag der Grund der Anerkennung in einem rasanten Erkenntnisgewinn der jeweiligen Disziplin. Und so wie beim Wechsel zum 20. Jahrhundert die Hoffnung geäußert wurde, mittels der Physik die gesamte Welt erklären zu können, wird den Neurowissenschaften zur Zeit von einigen ihrer Vertretern eine nahezu allumfassende Erklärungskraft zugesprochen – zumindest bei Fragen, die den Menschen betreffen. Nicht nur unsere Gefühle und unsere Willensfreiheit, sondern auch unsere Sinnsuche und der Glaube an Gott werden inzwischen unter Rekurs auf das neuronale Geschehen erklärt. Daher muss den Neurowissenschaften auch mit einiger Skepsis begegnet werden, zumindest wenn eine Form von Allerklärungsanspruch erhoben wird. Deshalb sei zuerst auf die Schwächen der Neurowissenschaften und daraus folgend der Neurodidaktik hingewiesen.

Wer die Erkenntnisse der Hirnforschung nüchtern sortiert, wird feststellen, dass wir zwar auf der Mikroebene des einzelnen Neurons weitgehendes Wissen erworben haben, dass dieses auf der Makroebene der Gehirnnareale aber deutlich ausgedünnt und auf der Mesoebene der Vernetzung sogar kaum noch nennenswert ist. Wir können auf der Mikroebene den Aufbau eines Neurons, die elektrische und die chemische Signalweitergabe präzise nachvollziehen und darstellen. Wir können auf der Makroebene einige wesentliche Funktionen der Gehirnmorgane angeben, auch wissen wir manches über die Plastizität des Gehirns (Plastizität meint, dass es Gehirnbereiche gibt, die vielfältige Funk-

tionen übernehmen können, was dann besonders deutlich zutage tritt, wenn ein Gehirnbereich bei einem Unfall zerstört wird und dessen Aufgaben nach einigem Training von einem anderen übernommen werden). Aber wir können nicht auf der Mesoebene erklären – oder gar prognostizieren –, wie welche Informationen wo abgespeichert werden, warum welche Informationsverarbeitung wo stattfindet und schon gar nicht, warum welche Areale wie Bewusstsein erzeugen. Damit bleiben die zentralen Vorgänge im Gehirn nachwievor unerklärbar.

Ob es auf der Mesoebene prinzipielle Verstehensgrenzen für die empirische Herangehensweise der Hirnforschung gibt, soll an dieser Stelle nicht weiter diskutiert werden. Solange die Hirnforschung nicht den Anspruch erhebt, das Bewusstsein selbst auf den Seziertisch zu legen, darf ihr noch einiger Erkenntnisgewinn zugetraut werden. Allerdings soll auf eine konkrete methodische Schwäche hingewiesen werden, die die zur Verfügung stehende Messtechnik verschuldet.

Der große Fortschritt setzte in den 90er-Jahren des letzten Jahrhunderts insbesondere wegen der bahnbrechenden Möglichkeiten der bildgebenden Verfahren ein. Die bunten Hirnkarten, welche neuronale Aktivitäten verbildlichen, verleiten den unbedarften Betrachter zu der Vermutung, es werde das menschliche Denken dingfest gemacht. Deshalb ist daran zu erinnern, dass beide gängige Verfahren – die Positronenemissionstomographie (PET) und die funktionelle Magnetresonanztomographie (fMRT) – nur den Stoffwechsel (insbesondere den Blutfluss) sichtbar machen, der in den jeweiligen Gehirnregionen vorliegt.

Auch wenn eine Korrelation von neuronaler Aktivität mit dem Stoffwechsel

nicht zu bestreiten ist, scheint eine Gleichsetzung nicht immer zulässig; aus der Neurobiologie selbst gibt es Stimmen, die vor einer überzogenen Interpretation der durch PET und fMRT gewonnenen Daten warnen. Was die bisherigen Messverfahren auf keinen Fall hergeben, ist die direkte Beobachtung der neuronalen Vorgänge, also die konkrete Signalweitergabe und -verbreitung im neuronalen Netzwerk. Genau das wäre aber notwendig, wenn auf empirischem Wege die Gesetze und Funktionsweise der Vernetzung auf der Mesoebene analysiert und begriffen werden sollen. Solange aber die Mesoebene empirisch nur schwer erschlossen werden kann, werden wesentliche Vorgänge der Neurobiologie bestenfalls indirekt zugänglich, wenn nicht ganz verschlossen bleiben.

Das heißt als Zwischenfazit: Die Neurowissenschaften arbeiten nicht direkt an mentalen Vorgängen, sondern beobachten Zellstoffwechselprozesse, die die biologische Basis für die Informationsverarbeitung im Gehirn darstellen. Das gibt der empirischen Hirnforschung und der darauf aufbauenden Neurodidaktik eine klare Grenze, da lediglich eine Grundstruktur des Lernens erfasst wird. Der Ulmer Pädagoge Ulrich Herrmann schränkt den Anspruch der Neurodidaktik daher folgendermaßen ein: „Beim heutigen Stand der Neurodidaktik kann es sich nicht um mehr handeln (...) als eine neue Sicht auf Voraussetzungen, Strukturen und Prozesse von Gedächtnis und Lernen (...), nicht aber von höheren kognitiven Verstehens- und Denkprozessen. Die neue neurodidaktische Sicht“, fährt er fort, „besteht (...) darin, dass Begünstigungen und Widrigkeiten beim organisierten schulisch-unterrichtlichen Lernen in ihren Voraussetzungen, Strukturen und Prozessen (...) aus neurowissenschaftlicher Sicht interpretiert und aufgrund neurowissenschaftlicher Einsichten modifiziert werden.“<sup>1</sup> Mit dieser Pro-



grammansage von Ulrich Herrmann bleibt die Hoheit der (konventionellen) Pädagogik und Lernforschung unangetastet, es wird jedoch mit der Neurodidaktik ein neues Instrument für das Verständnis von Lernprozessen und ihren Voraussetzungen geschaffen – und es wird deutlich, warum ich mir in der Neurodidaktik eine Antwort auf meine gestellte Frage nach Bedingungen für die Lust auf das Lernen erwarte.

Manfred Spitzer, einer der im deutschsprachigen Bereich prominentesten Neurodidaktiker, bringt das Programm der Neurodidaktik folgendermaßen auf den Punkt: „Was der Magen für die Verdauung, die Beine für die Bewegung oder die Augen für das Sehen sind, ist das Gehirn für das Lernen“<sup>2</sup>, erklärt er. Wer sich mit dem Gehirn beschäftigt, wird also zwangsläufig etwas über das Lernverhalten von Menschen erfahren, vielleicht auch ein neues Bild des Lernens entwickeln. Dieses neue Bild will ich in wenigen Zügen an dieser Stelle skizzieren.

## 2. Neurobiologische Grundlagen des Lernens

Das Gehirn stellt ein Netzwerk aus etwa 100 Milliarden Neuronen (vielleicht sogar eine Billion – die Schätzungen divergieren weit) dar, die jeweils mit bis zu 10.000 Synapsen miteinander verbunden sind. Für den Laien überraschend ist, dass die Funktionsweise des Gehirns und damit die gesamte Komplexität unseres Denkens auf dem digitalen Ja-Nein-Prinzip basiert: Das einzelne Neuron „feuert“ (so der allgemeine Sprachduktus) oder nicht. Die gesamte Informationsverarbeitung auf der Ebene des Gehirnes entsteht dadurch, dass diese minimalistische Grundfunktion in das genannte Netzwerk mit seiner ungeheuren Größe eingebunden ist.

Lernen bedeutet, dass dieses riesige Netzwerk umgebaut wird. Die Anzahl der Neuronen selbst verändert sich dabei verblüffenderweise im Laufe des gesamten Lebens kaum. Wenn sich daher das Volumen des Großhirns im ersten Lebensjahr verdreifacht, liegt dies allem voran daran, dass die Vernetzung der Neuronen massiv zunimmt. Das Gehirn lernt also, indem es sich besser vernetzt. Dazu werden am Anfang auch Verbindungen geschaffen, die sich nicht bewähren und daher wieder stillgelegt werden. Das Gehirn befindet sich so in einem ständigen Umbauprozess.

Daraus folgt, dass die Struktur des Gehirns die persönliche Lernbiographie repräsentiert. Lernprozesse konstituieren das Gehirn, wie ohne Gehirn keine Lernprozesse stattfinden können. Dieses Grundprinzip des Umbaus hat für das Verständnis von Lernen gravierende Folgen, die sich an Schulen und Hochschulen niederschlagen müssen, es aber noch lange nicht ausreichend tun.

Wenn Lernen nur im Prozess des Umbaus der bestehenden Strukturen geschieht, heißt das für die Pädagogik, dass das Gehirn assoziativ lernt, indem es Neues mit Bekanntem verbindet. So erklärt die Neurobiologie zum einen, warum aller Anfang schwer ist: Es ist mühsam und langwierig, neue Strukturen im Gehirn aufzubauen, ungleich leichter fällt es uns, in unserem Fachgebiet weiteres Wissen zu ergänzen. „Lernen ist ein sich selbst stabilisierender und verstärkender Prozess: Je präziser man über etwas bereits weiß, desto leichter fällt das Hinzulernen passender Inhalte“, fasst der Pionier der Neurodidaktik Gerhard Friedrich zusammen.<sup>3</sup>

Zum anderen wird aus dem assoziativen Lernprozess heraus verständlich, dass Lernen immer Konstruktion bedeutet. Unser Gedächtnis stellt keinen Speicher

dar, der mittels eines Trichters beliebig gefüllt werden kann. Lernen ist ein aktiver Prozess, der bestehende Strukturen umbaut. Jeder Umbau geschieht allerdings innerhalb eines bestehenden Settings, deshalb kann eine neue Information nicht unbeeinflusst vom Bisherigen aufgenommen werden. Umgekehrt heißt das, dass die Strukturierung der Gehirnfunktionen in Abhängigkeit von ihrer Nutzung geschieht – unser Gehirn entwickelt sich so, wie wir es benutzen. Das hat unter anderem die Konsequenz, dass Intelligenz nur zu einem Teil eine Folge der genetischen Anlagen ist. Viel mehr noch rührt Intelligenz daher, inwieweit das Gehirn im Leben trainiert wurde. Ein untrainiertes Gehirn verkümmert, auch wenn es noch so leistungsstark sein könnte.

Noch ein dritter wichtiger Aspekt ist mit dem assoziativen Lernvorgang verknüpft. Im Gehirn werden emotionale und kognitive Seiten nur beschränkt getrennt. Dies entspricht unserer Selbstwahrnehmung, nach der wir uns zwar immer wieder um eine nüchterne Betrachtung von Sachverhalten bemühen, das aber nie zu 100 Prozent gelingt. Jede von außen kommende Information wird automatisch mit Gefühl und Bedeutung versehen, noch bevor sie unser Bewusstsein erreicht. So wird eine Information im limbischen System etwa als angenehm oder unangenehm markiert, als wichtig oder unwichtig.

Dies beeinflusst nicht nur unsere Gefühlslage, sondern hat die Aufgabe zu steuern, welche Informationen unsere Aufmerksamkeit erhalten und überhaupt ins Bewusstsein vordringen. Denken und Emotionen sind untrennbar miteinander verknüpft, da jede Information einen „somatischen Marker“ (Antonio Damasio) erhält. Gefühlsneutrales Lernen kann daher prinzipbedingt nicht stattfinden. Ob ich Spaß am Lernen habe, bestimmen insbe-

sondere diese somatischen Marker.

Damit wird wiederum deutlich, warum Lernen einen Konstruktionsprozess darstellt. „Lerninhalte [werden] nicht computerähnlich in Dateien gespeichert, sondern mittels Assoziationen, die nicht nur Orte und Inhalte, sondern auch Gefühle, Bilder, Ereignisse, Gerüche, Tasterfahrungen usw., vor allem auch Situations- und Kontextmerkmale umfassen“, fasst Peter Gasser zusammen.<sup>4</sup> Ob ich mir einen Sachverhalt merken kann, liegt also auch daran, wie ich mich in der Lernumgebung fühle und ob mir der Lehrer sympathisch ist. Damit gerät der Lernkontext in den Blick. Eine entspannte Atmosphäre, ein geschützter Raum und Vertrauen sind zentrale Voraussetzungen, damit sich Neugierde und Kreativität entfalten können.

Da dieser Konstruktionsprozess prinzipbedingt immer stattfindet, lernen wir auch immer. Unser Gehirn ist zum lebenslangen, beständigen Lernen konstruiert. Wenn wir uns in einer reizarmen Umgebung aufhalten, wird unser Gehirn ebenso umgebaut, aber tendenziell leistungsschwächer. Die umfassende Vernetzung des Gehirns führt dazu, dass auch das Lernen umfassend in dem Sinne geschieht, dass wir nicht unvermittelte Einzelfakten speichern, sondern komplette Konstellationen. Das Gehirn ist zum Lösen von konkreten Problemen und zum Lernen von Problemlösungen optimiert, es soll einen Überlebensvorteil in komplexen Situationen bieten und damit insbesondere soziale Interaktion ermöglichen. Das Auswendiglernen von Datenblättern ist evolutiv nicht vorhergesehen.

Diese biologische Feststellung lässt sich leicht mit unseren Erfahrungen in Einklang bringen: Es fällt uns schwer und kostet hohe Anstrengungen, einzelne Daten ohne Zusammenhänge und Anknüpfungs-

punkte auswendig zu lernen, während unsere Neugierde in anderen Bereichen, bei denen wir einen Zusammenhang mit uns sehen, schier unermesslich ist. Der gleiche Jugendliche, der nicht gerne in die Schule geht, lernt für ein Computerspiel nahezu nebenbei komplexe Regeln und Welten. Wir nehmen nahezu unbemerkt und mühe-los auf, was emotional positiv belegt ist oder was Menschen in unserem Umfeld betrifft. Der Mensch hat von Natur aus eine angeborene, unerschöpfliche Neugierde auf etwas, bei dem er eine Lebensrelevanz erkennt bzw. womit eigene Erfahrungen verknüpft sind.

### **3. Konsequenzen für Bildung an Schulen und Hochschulen**

Mit diesen Grundprinzipien, die uns die Gehirnforschung über das Gehirn verrät, sind wir schon bei meiner eingangs gestellten Frage gelandet. Jeder Mensch lernt grundsätzlich immer, weil das Gehirn gar nicht anders kann. Wenn Albert Einstein am Fließband der ersten Automassenproduktion seiner Zeit gelandet wäre, dann hätte sein Gehirn ebenso beständig gelernt, es hätte jedoch genau die Bereiche der höheren Physik nicht ausgebildet. Und zwar schon aus Selbstschutz, weil: Wie soll ein begnadeter Physiker am Fließband glücklich werden? V.a. aber deshalb, weil die entsprechenden Bereiche nicht trainiert werden. Wolf Singer hat einige zentrale Erkenntnisse erbracht, wie das Gehirn auf neuronaler Ebene lernt: Etwa dadurch, dass häufig benutzte Synapsen verstärkt werden. Synapsen, die nicht benutzt werden, werden stillgelegt. So wäre es dann am Fließband den Synapsen ergangen, die Einstein später bei der Entwicklung der Relativitätstheorie zum Durchbruch verhalfen.

Das ergibt für die Schulen ein Paradox: Vielleicht sind manche Kinder nur deshalb nicht leistungsfähig und werden

auf einer niedrigeren Schule gehalten, weil sie nicht auf einer höheren Schule sind, und stecken deshalb in einem Teufelskreis. Vielleicht kann man niedrigere Sozialschichten deshalb eher in die Schublade geistiger Armut stecken, weil für ihre Vertreter die entsprechende geistige Herausforderung zur Ausbildung einer höheren Intelligenz gefehlt hat? Positiv formuliert gibt die Hirnforschung der Politik die Aufgabe mit, für gerechte Bildungschancen für alle Kinder zu sorgen. Die Genies sind nicht auf bestimmte soziale Schichten begrenzt, aber sie können nur dort entstehen, wo eine entsprechende herausfordernde Bildung besteht.

Damit wage ich eine erste Teilantwort auf meine Eingangsfrage. Lust am Lernen gibt es immer dort, wo entsprechende Herausforderungen bestehen, die für den Lernenden Sinn ergeben. Was sinnvoll ist, hängt vom jeweiligen Lernstand ab. Für ein Kleinkind ergibt es Sinn, mittels beständig wiederholter Greifvorgänge die Motorik zu schulen. In der Hochschule mag auch mitunter das stupideste Auswendiglernen als sinnvoll erachtet werden, wenn den Studierenden klar ist, wozu sie das Auswendiggelernte benötigen. Dieses „Wozu“ muss jedoch immer im Blick sein. Das, glaube ich, ist eine Herausforderung, die noch immer in unseren Bildungssystemen sträflich vernachlässigt wird – zumindest dort, wo ich einen näheren Einblick besitze: an den Universitäten.

An den Universitäten wird nämlich manchmal geradezu paradigmatisch darauf Wert gelegt, dass Bildung Selbstzweck sei, keine weitere Begründung benötige und damit ihren Sinn in sich trage. Zumindest in Deutschland folgt dann die Berufung auf Humboldt, der ein derartiges Bildungsziel propagiert habe. Hat er allerdings nicht – denn an der Humboldt'schen Universität wurden Juristen, Mediziner und

Theologen ausgebildet. Es gab also ein klares Wozu.

Zurück zu meinen Eingangsfragen. Dass wir Menschen Herausforderungen benötigen, um zu lernen, und dass diese Herausforderungen für uns in einem verstehbaren Kontext stehen müssen, ist nur die eine Hälfte der Antwort, die mir die Hirnforschung zu geben scheint. Ich würde es zwar als Herausforderung empfinden, zum Mond zu reisen, und da ich ein reise-freudiger Mensch bin, würde mir auch der Sinn dieser Herausforderung einleuchten. Aber die Aufgabe ist für mich ein paar Nummern zu groß. Eine Herausforderung, die meinen Lerneifer weckt, muss also noch eine zweite Komponente besitzen: sie muss für mich angemessen sein. Angemessen heißt, dass ich mich ausreichend sicher fühlen muss, dass ich mit der Herausforderung umgehen kann, ohne Ressourcen zu verschwenden oder mich lächerlich zu machen.

Das klingt einerseits banal. Die dahinter stehende Herausforderung will ich anhand eines Versuches aufzeigen. Zu einem Affenbaby, das sich in einem geräumigen Käfig befand, wurde ein ihm fremder Gegenstand gelegt. Beim einen Mal war die Mutter des Affenbabys mit anwesend, beim anderen Mal nicht. Das Verhalten des Affenbabys war wie ausgewechselt: Im ersten Fall ging es beherzt auf das Objekt zu, kam noch einmal zur Mutter zurück, und traute sich schließlich, das Objekt genau zu inspizieren. Im zweiten Fall hatte es vor dem Objekt Angst und versteckte sich. Damit wir Neues lernen können, brauchen wir also auch Sicherheit und Vertrauen. „Vertrauen ist das Fundament, auf dem alle unsere Entwicklungs-, Bildungs- und Sozialisierungsprozesse aufgebaut werden“, hält Gerald Hüther als Ergebnis des Affenversuches fest.<sup>5</sup> D. h., dass eine vornehmliche Aufgabe eines Pädagogen/

einer Pädagogin darin besteht, eine vertrauensvolle Umgebung zu schaffen und dem Niveau der Lernenden angemessene Herausforderungen zu kreieren. Leistungsstress und Versagensängste sind natürliche Gegner des nachhaltigen Lernens. Wird das bei Prüfungen immer gebührend berücksichtigt? Oder ist das Bulimie-Lernen (auswendig lernen, in der Prüfung auswerfen und vergessen) nicht doch systembedingt?

#### 4. Zur Gestaltung von Lernprozessen

Wir sind nun beim Thema dieser ganzen Hochschulwoche angelangt: Für einen sinnvollen Lernprozess benötigen wir eine gelungene Mischung aus Sicherheit und Unsicherheit. Im Titel dieses Vortrags habe ich diese als Zusammenspiel von Anspruch und Vertrauen präzisiert. Ich möchte dieses dadurch abschließend verdeutlichen, dass ich einige Konsequenzen und Fragen formuliere, die sich aus der Neurodidaktik ergeben.

Die zentrale Erkenntnis der Neurodidaktik lautet, dass Lernen einen Prozess darstellt, und zwar einen Prozess, der prinzipbedingt immer stattfindet. Unser Gehirn kann gar nicht anders als lernen, da es sich beständig umbaut. Gehirngerechtes Lernen muss also erstens als Prozess stattfinden. Zweitens muss gehirngerechtes Lernen ganzheitlich erfolgen, also kein Auswendiglernen von Einzelfakten umfassen, sondern Problemlösestrategien für Herausforderungen, deren Relevanz die Lernenden erkennen. Drittens beachtet gehirngerechtes Lernen die emotionale Seite, also insbesondere die Beziehungsebene zwischen den Lernenden und Lehrenden und zwischen den Lernenden untereinander. Lernen muss eben nicht jeder für sich alleine, wie es gerne heißt, sondern Lernen findet immer in einem Beziehungsgeschehen statt.

„Wer also Kindern nicht einfach nur mehr Wissen vermitteln, sondern sie zu kompetenten, starken und selbstbewussten Persönlichkeiten erziehen will, muss in Beziehungen denken und in Beziehungsfähigkeit investieren“, schlussfolgert Gerald Hüther.<sup>6</sup> Er fordert daher eine Kultur der Wertschätzung, der Ermutigung und der gemeinsamen Anstrengung. Damit wird das Rollenbild von Lehrenden sowohl in Schulen als auch Universitäten vehement hinterfragt. Spielt die Reflexion der Beziehungsebene bei der Ausbildung zur Lehrerin oder zum Universitätsdozenten die Rolle, die hier gefordert wird? Können unsere Lehrenden in Beziehungen denken?

Denken wir überhaupt in Lernprozessen? Wären dazu nicht andere Prüfungsformen nötig als die punktuellen Abschlussprüfungen, in denen zudem oft genug lediglich Faktenwissen abgefragt wird? Erhalten Lernende ausreichend Gelegenheit, ihren eigenen Lernprozess zu gestalten, selbst auf Lösungssuche zu gehen und damit das Meistern von Herausforderungen in Eigentätigkeit zu lernen? Oder verstehen wir unter Bildung, Schülern und Studentinnen unsere fertigen Konzepte zu präsentieren? Wie viele Rückmeldungen werden in Lernprozessen gegeben? Können Lernende in Kleingruppen vielleicht zur gegenseitigen Kritik angeleitet und angeregt werden? Können in schulischen und universitären Lernprozessen auch Themen nach den Wünschen der Lernenden aufgegriffen und bearbeitet werden, oder besteht ein enges Wissenskorsett – das im Extremfall auch noch an den Interessen der Lernenden vorbeigeht?

Ich vermute, dass die Neurodidaktik ein anderes Rollenbild nahelegt, als ich es zumindest im universitären Kontext erlebe. An Schulen mag die Situation anders, differenzierter sein. Aber auch hier dürften meine Fragen durchaus ihre Be-

rechtigung haben. Eine zentrale Aufgabe der Lehrenden besteht demnach darin, Erfolgserwartung zu signalisieren, Suchbewegungen zu fördern und das Selbstbewusstsein der Lernenden zu stärken. Meiner persönlichen Erfahrung nach macht Lehre unter diesen Bedingungen viel Freude – und zwar beiden Seiten. Exakt das ist die Grundbotschaft der Neurodidaktik und die Antwort auf meine eingangs gestellte Frage, und damit möchte ich meinen Kurzvortrag beschließen: Wir können bei Lernenden aller Lebensalter die Begeisterung für das Lernen wachhalten, wenn wir Lernen als einen Entwicklungsprozess im Umgang mit sinnvollen Herausforderungen verstehen und Lehren als Begleitung dabei. Das betrifft Studenten und Schülerinnen gleichermaßen wie Senioren und das eingangs genannte Baby, auch wenn sicherlich jeweils neu nachzudenken ist, wie diese Einstellung konkret umzusetzen ist.

#### **Anmerkungen**

<sup>1</sup> Herrmann, Ulrich (Hg.): Neurodidaktik. Grundlagen und Vorschläge für gehirngerechtes Lehren und Lernen, Weinheim/Basel <sup>2</sup>2009, 9.

<sup>2</sup> Spitzer, Manfred: Lernen. Gehirnforschung und die Schule des Lebens, Berlin <sup>7</sup>2009, XIII.

<sup>3</sup> Friedrich, Gerhard: „Neurodidaktik“ – eine neue Didaktik?, in: Ulrich Herrmann (Hg.): Neurodidaktik, Weinheim-Basel <sup>2</sup>2009, 272–285: 274.

<sup>4</sup> Gasser, Peter: Gehirngerecht lernen, Bern 2010, 34

<sup>5</sup> Hüther, Gerald: Die Bedeutung sozialer Erfahrungen für die Strukturierung des menschlichen Gehirns, in: Zeitschrift für Pädagogik 50 (2004), 487-495: 492.

<sup>6</sup> Hüther, Gerald: Die Ausbildung von Metakompetenzen und Ich-Funktionen während der Kindheit, in: Ulrich Herrmann (Hg.): Neurodidaktik, Weinheim-Basel <sup>2</sup>2009, 99-108: 108.

# Ist Gott ein sicherer Fels? Auf den Spuren des Moseliedes in Dtn 32

Christiane Schneider

Dipl.-Theol. Christiane Schneider ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Alttestamentlichen Lehrstuhl der Universität Bonn bei Prof. Dr. Ulrich Berges.



v.l.: Dr.med. Kartz-Bogislav Baller und die 3. Preisträgerin des Publikumspreises der SHW: Christiane Schneider

„Ein‘ feste Burg ist unser Gott ...“ – dieses von Luther verfasste Lied ist weit über seine protestantischen Ursprünge hinaus bekannt. Vor allem die erste Zeile ist zu einer feststehenden Wendung für Trost in Situationen der Gefahr und Bedrängnis geworden. Angesichts der heutigen „hochgradig unsicheren Lebenswelten“<sup>1</sup> erscheint diese „feste Burg“ vielleicht gerade als erstrebenswertes Ziel, wo alle Sehnsüchte nach Sicherheit und Geborgenheit zur Ruhe kommen. Denn: Wie schön wäre

es, zumindest in Gott eine „feste Burg“, einen Ort der Sicherheit und des Schutzes, eine verlässliche Zuflucht zu finden?! – Aber ist der biblisch bezeugte Gott überhaupt eine „feste Burg“, ein sicherer Zufluchtsort?

Das Bild der „festen Burg“ für Gott ist den Psalmen entnommen.<sup>2</sup> In den Psalmen, den Gebeten Israels und der Kirche, gibt es ein breites Wortfeld, das in der Bedeutung von Gott als „sicherem Zufluchtsort“ verwendet wird.<sup>3</sup> Dazu gehört neben der „Burg“ oder „Festung“ auch die Metapher von Gott als „Fels“ – verbindend ist die dahinterliegende Vorstellung vom „Fluchtfelsen“, einer hochgelegenen „Bergfeste“, die zur sicheren Zuflucht werden kann.<sup>4</sup>

Die Bezeichnung Gottes als Fels ist in der allgemein-verbreiteten Rede von Gott ein weniger präsent Bild, im Alten Testament wird diese Gottesmetapher jedoch an prominenten Stellen verwendet – so auch im Moselied in Dtn 32, dem sog. „Schwanengesang des Mose“<sup>5</sup>, seinem Abschiedsgesang und „Vermächtnis“ kurz vor seinem Tod.

Dieses Bild von Gott als Fels in Dtn 32 soll in diesem Beitrag näher untersucht werden, nämlich unter der Fragestellung: Bietet dieser Fels – und damit der biblisch bezeugte Gott – wirklich Sicher-



heit? Oder ist es eine vermeintliche, eine scheinbare Sicherheit, eine Illusion? Gilt sie bedingungslos? Durch wen oder was ist sie möglicherweise eingeschränkt?

### Die Rede von Gott als Fels

Zur Rede von Gott als Fels<sup>6</sup> findet sich in der einschlägigen Fachliteratur ein breiter Konsens: Demnach ist „der feststehende, unerschütterliche Fels in übertragener Bedeutung stereotypes Bild für die Hilfe Gottes [...], für den von ihm gewährten Schutz [...], die bei ihm gefundene Geborgenheit [...], sein rettendes Handeln [...] und seine unerschütterliche Treue [...]“.<sup>7</sup> Die Identifizierung JHWHs mit diesen Eigenschaften ist so stark, dass der Fels nicht bloßes *Bild* für Gott bleibt, sondern auch als *Gottesname* und *Ehrentitel* verwendet werden kann.<sup>8</sup>

### Gott als Fels im Moselied (Dtn 32)

#### Form und Inhalt

Der Text *par excellence*, der diese Metapher besonders häufig – nämlich sieben Mal – und sehr pointiert verwendet, ist Dtn 32, das sogenannte „Moselied“. Dieser Text sticht allein auf formaler Ebene durch zwei Merkmale besonders hervor: zum einen die Tatsache, dass hier ein „Lied“<sup>9</sup>, ein poetischer Text inmitten der Erzählungen und Gesetzessammlungen des Deuteronomium vorliegt. Lieder stehen innerhalb der Prosatexte des Alten Testaments an Schlüsselstellen und sind Kristallisationspunkte theologischer Reflexion. Zum anderen gehört das „Lied“ mit seiner Position am Ende des Deuteronomium – und auch am Ende des gesamten Pentateuch – zu den letzten Worten des Mose vor seinem Tod und ist damit gewissermaßen sein „theologisches Vermächtnis“.<sup>10</sup>

Bereits diese zwei Merkmale – die literarische Form als „Lied“ und die Endposition – lassen vermuten, dass es sich hier um einen theologisch bedeutsamen Text handelt, der in der Frage nach dem Gottesbild Wesentliches zu sagen hat.

Inhaltlich stellt der Text von Dtn 32 eine Rede – in der literarischen Form eines Liedes – des Mose an das Volk Israel dar. In einer Rückblende erinnert Mose an Israels Erwählung durch JHWH, den biblischen Gott, und dessen große Fürsorge für das Volk. Doch das Volk wurde seinem Gott untreu und diente anderen Göttern. Daraufhin ergreift in dieser Moserede Gott selbst – von Eifersucht gepackt – das Wort und hält eine flammende Rede, die Israel mit dem Gericht droht. Das Lied endet mit der Aussicht, dass JHWH Rache übt an den Gegnern, seine Diener jedoch von ihm entzühnt, also freigesprochen werden.

#### Das zweiseitige Gottesbild in Dtn 32

In diesem sehr langen und dichten Text wird in vielfältiger Weise von Gott – und seiner Beziehung zu seinem Volk Israel – gesprochen. Auf der einen Seite werden seine „positiven Seiten“ hervorgehoben: Gott ist Israels Vater und Schöpfer (V 6), er behütet Israel wie seinen Augapfel und sorgt sich wie ein Adler um seine Jungen (V 10f), er nährt Israel mit Früchten, Honig, Öl, Butter, Milch, fetten Tieren, Brot und Wein (V 13f). Es kommen aber auch seine „dunklen Seiten“ zur Sprache: Angesichts der Untreue seines Volkes wird Gottes Eifersucht und sein Zorn geweckt (V 21f), so dass JHWH selbst schließlich sagt: „Ich will Unheil über sie häufen, meine Pfeile will ich gegen sie aufbrauchen“ (V 23). Gott will Rache und Vergeltung üben.

Das ist ein Gottesbild, das (zumindest heutigen Leserinnen und Lesern) als problematisch und schwierig, zumindest aber als anstößig erscheint. Der Text



wirft also die Frage nach dem Gottesbild oder – genauer gesagt – nach der Integration gewalthaltiger Elemente in das Gottesbild auf.<sup>11</sup>

### *Die Felsmetapher in Dtn 32*

Der kurze Überblick hat deutlich gemacht, dass es eine reiche Gottesmetaphorik in Dtn 32 gibt. Es soll an dieser Stelle ausschließlich um die Rede von Gott als Fels gehen. Dass das natürlich nur ein Ausschnitt, ein Mosaikstein aus dem Gesamtgottesbild dieses Textes ist, versteht sich von selbst. Die Rede von Gott als Fels ist aber keineswegs marginal in diesem Text, der wie ein vielfarbiges Bild oder ein polyphones Musikstück von Gott spricht. Ganz im Gegenteil: Die Rede von Gott als Fels zieht sich wie ein Leitmotiv<sup>12</sup> durch diesen theologisch dichten Text.

Von besonderer Bedeutung ist die Tatsache, dass dieses Motiv genau sieben Mal verwendet wird. Schon 1985 hat Georg Braulik darauf aufmerksam gemacht, dass die Verwendung von 7er-Reihen oder Motiven im Deuteronomium stets eine spezielle Bedeutung hat,<sup>13</sup> dass sie „immer einen besonderen Akzent“<sup>14</sup> setzen und somit „Zentralwörter und Schlüsselaussagen des Deuteronomiums“<sup>15</sup> hervorheben. So ist davon auszugehen, dass die Verwendung der Felsmetapher in diesem theologischen Spitzentext am Ende des Deuteronomium keineswegs willkürlich gewählt, sondern im Gegenteil, mit Bedacht gewählt und eingesetzt ist.

### *Textanalyse*

Was sagt dieser Text aber nun über Gott als Fels? Um das Bedeutungsspektrum dieser Metapher in der Rede von Gott näher zu analysieren, sollen nun in einem kurzen Durchgang die sieben Belege untersucht werden.

Die ersten drei Belege stellen in besonders deutlicher Weise JHWHs Treue und liebevolle Sorge Israels Untreue gegenüber.

V 4 führt direkt zu Beginn des Liedes quasi leitmotivisch die Metapher vom Fels ein. Der Vers bildet somit gleichsam das Fundament des kommenden Liedes, das die Beziehung Gottes zu seinem Volk reflektiert: Gott ist der Fels, er ist treu und gerecht<sup>16</sup>. Nur auf diesem Hintergrund kann die wechselvolle und leidenschaftliche Geschichte Gottes mit seinem Volk verstanden werden.

Nach dieser Ouvertüre und der Beschreibung Gottes liebender Fürsorge wird in V 15 herausgestellt, dass Israel seinem Gott jedoch untreu wurde und anderen Göttern diene. In diesem Vers wird Gott als Fels mit Schöpfung und mit Rettung (möglicherweise in Anspielung auf den Exodus) in Verbindung gebracht – also mit zwei Momenten, die für die Identitätsbildung des Volkes Israel zentral sind.

Auch der dritte Beleg (V 18) kontrastiert Gottes Treue mit Israels Untreue. Gott der Fels erscheint hier als der Zeugende und Gebärende, d.h. gleichzeitig in der Vater- und Mutter-Rolle.

Gott der Fels ist somit insgesamt als ein gerechter und treuer Begleiter durch die Geschichte vorgestellt, als Schöpfer von Welt und „individuellem“ Leben sowie Retter aus Knechtschaft.

Der Schluss des Liedes ist vor allem von der Gegenüberstellung des Gottes Israels, JHWH, und den anderen Göttern, den „Götzen“, geprägt.

V 31 stellt zum einen die Unvergleichlichkeit des Gottes Israels gegenüber dem Gott der Gegner heraus. Hier ist der Fels bereits zu einer solch etablierten Gottesbezeichnung geworden, dass sogar der Gott der Gegner als Fels bezeichnet werden kann. Doch es wird auch der Unterschied deutlich gemacht: „ihr Fels ist *nicht*

wie unser Fels“ – „... der *wahre* Fels/ der *wahre* Gott“ wäre sinngemäß wohl hinzuzufügen.

Der letzte Beleg für Gott als Fels (V 37) ist eine spitz formulierte Anfrage Gottes an sein Volk. Der Ausdruck Fels wird auch hier für andere – nämlich „nichtige“ – Götter verwendet. Trotzdem wird er mit dem Zusatz „Zuflucht suchen“ verbunden – die ironische Frageweise impliziert aber, dass das Volk bei den falschen Göttern Zuflucht gesucht hat – nicht bei JHWH, dem wahren und einzigen Fels, der im Gegenteil zu den Götzen wirkliche Zuflucht bietet.

Was lässt sich aus der Analyse dieser sechs Belege festhalten? Der als Fels bezeichnete Gott ist vollkommen, Recht, treu, ohne Ungerechtigkeit, gerecht und gerade (V 4), er ist Schöpfer und Retter (V 15), der Zeugende und Gebärende (V 18), anderen Göttern überlegen (V 31) und ein Ort der Zuflucht (V 37). All diese parallel verwendeten Attribute und Metaphern – sowohl persönliche wie „Zeuger“ oder „Gebärer(in)“ als auch unpersönliche wie „Recht“ und „Treue“, „Rettung“ und „Zuflucht“ – erläutern das Bild des Felsen näher. Somit scheint nach der kurzen Analyse dieser sechs Stellen die Verbindung des Felsen mit Sicherheit, Schutz und Geborgenheit bestätigt. Dieser Befund deckt sich genau mit den anfangs zitierten Aussagen der Fachliteratur.

Der mittlere der sieben Belege fordert einen genaueren Blick. V 30 formuliert in Form einer rhetorischen Frage die Überlegenheit JHWHs über andere Götter bzw. geht von deren Machtlosigkeit aus: Wer, wenn nicht JHWH könnte so mächtig sein und Feinde in die Flucht schlagen? Wie könnte so etwas sein, „wenn nicht, weil ihr Fels sie verkauft und JHWH sie ausgeliefert hat“?

Zum einen wird also die Überlegenheit JHWHs über andere Götter ausgesagt. Eine zweite Beobachtung ist in

diesem Kontext jedoch viel wesentlicher: Dass JHWH auch ausliefern (סגר) kann (vgl. das letzte Kolon des Verses), ist schon eine sehr steile Aussage.<sup>17</sup> Überraschend ist an dieser Stelle jedoch die Kombination der Felsmetapher mit dem Verb „verkaufen“ (מכר).<sup>18</sup> Der Fels – *das* Symbol für Sicherheit und Zuverlässigkeit – kann Menschen verkaufen und preisgeben! Das scheint paradox und unmöglich.

Um diese theologisch brisante Aussage besser verstehen zu können, mag es helfen, nach ähnlichen Aussagen im Alten Testament zu suchen. Denn auch wenn die Felsmetapher für Gott gemeinhin mit seiner Hilfe, Sicherheit und Zuflucht konnotiert ist, gibt es doch *einige wenige* Stellen im Alten Testament, die wie Dtn 32,30 ein negatives Gottesbild im Zusammenhang mit der Felsmetapher zeichnen. In Jes 8,14 steht die Gottesmetapher Fels im Kontext der Gerichtsansage über Israel und Juda, JHWH wird demnach zum „Stein des Anstoßes, zum Fels des Strauchelns“. In Hab 1,12 steht die Felsmetapher im Kontext von Gerichtsansagen und auch in den aramäischen Belegen in Dan 2,35.45 steht sie im Zusammenhang von Gerichtsbildern. In Dtn 32,30 wird zwar nicht explizit Gerichtsvokabular verwendet, doch die analogen Stellen und der weitere Kontext des Liedes legen nahe, auch diesen Vers im Zusammenhang von Gerichtsansagen zu lesen.

Verfolgt man die Spur von Gerichtsaussagen in Dtn 32 – ganz unabhängig von der Felsmetapher –, fällt auf, dass die Rede vom Gericht und auch der Rache Gottes dort weit verbreitet ist. Sie gipfelt in der Spitzenaussage Gottes (V 35): „Mein ist die Rache und die Vergeltung“. Diese Rede von Gott als Richter und Vergelter erscheint so unmittelbar möglicherweise als problematisch. Dazu ist jedoch zunächst zu bedenken, dass „Rache“ in der alttestamentlichen und altorientalischen Welt keineswegs – wie im heutigen Sprachge-

brauch – eine willkürliche Selbstjustiz meint. „Rache“ ist in der antiken Welt eine Institution, die *innerhalb* der Rechts- und Gesellschaftsordnung liegt. Sie ist ein Rechtsinstrument, das eingesetzt wird, um etwas wieder „ins Recht zu setzen“, um „Ausgleich“ zu schaffen. Wenn Gott also für sich beansprucht, Rache zu üben, liegt die Kompetenz für diesen ausgleichenden Rechtsakt bei ihm und seiner göttlichen Gerechtigkeit – und eben nicht in menschlichen Händen.<sup>19</sup>

Das Moselied macht aber auch deutlich, dass selbst diese göttliche Gerechtigkeit nicht das letzte Wort hat. Direkt im Anschluss an die provokant erscheinende Aussage Gottes „Mein ist die Rache und die Vergeltung“ (V 35) heißt es über ihn, dass er zwar *richtet*, sich aber auch *erbarmen* wird über seine Diener (V 36). Schließlich lautet es abschließend, dass Gott Rache üben wird an seinen Gegnern, dass er sein Volk jedoch entschüden, also freisprechen wird (V 43). Selbst die göttliche Rache ist somit eingeehgt von Gottes Erbarmen und Vergebung.

Doch wie verhalten sich die göttliche Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zueinander – oder, speziell in Bezug auf die Felsmetapher gefragt, in welchem Verhältnis stehen diese zwei scheinbar paradoxen Konnotationen der Felsmetapher – „Retzung, Schutz, Zuflucht“ auf der einen, „Gericht“ auf der anderen Seite?

Zur Beantwortung dieser Frage ist es hilfreich, auf die Komposition des Moseliedes als Ganzer zu schauen: Der „sperige“ Vers 30 ist der *mittlere* der sieben Fels-Belege. In diesem so kunstvoll angelegten und theologisch wohl komponierten Text ist davon auszugehen, dass dieser Vers in seiner zentralen Stellung durchaus mit Bedacht so gesetzt und formuliert wurde. Diese negative Aussage über Gott steht in der Mitte der positiven Aussagen über Gott als Fels: das Gericht ist sozusagen „eingebettet“ in die Aussagen über Gott als Ort

der Zuflucht und Rettung.<sup>20</sup>

## Theologischer Ertrag

Was kann angesichts dieser Beobachtungen nun auf die anfänglichen Fragen hin gesagt werden? Bietet Gott als Fels Sicherheit?

Diese überblicksartigen Überlegungen haben gezeigt, dass der Fels zwar für Sicherheit und Zuflucht bei Gott stehen kann, dass diese Sicherheit aber nicht ohne Vorbehalt gilt. Wer sich von Gott abwendet, der findet keinen Schutz bei ihm. Wichtig ist an dieser Stelle – und das macht das Moselied in Dtn 32 sehr deutlich –, dass die Initiative für dieses Verwerfen durch Gott nicht bei Gott, sondern bei den Menschen liegt, und zwar bei denen, die sich von ihm abgewandt, die sich gegen ihn gestellt haben: Gott hat sich gesorgt und bemüht, das Volk hingegen ist abgefallen. Doch auch das darauf folgende Gericht ist keine blinde Wut, sondern ein Herstellen von Rechtsordnung nach seiner göttlichen Gerechtigkeit, die letztlich noch von seiner Barmherzigkeit umfassen ist. Doch auch, wenn das Gericht elementar zum alttestamentlichen Gottesbild gehört – wie es die Untersuchung der Felsmetapher hier deutlich gemacht hat –, gibt es kein einfaches Nebeneinander dieser „zwei Seiten“ Gottes, sondern eine feine Differenzierung und Verhältnisbestimmung, die den Schwerpunkt auf den schützenden, rettenden und Sicherheit gebenden Aspekt legt. Das Gericht Gottes ist umfassen von Gottes rettender Sicherheit und Geborgenheit.

Bietet Gott als Fels also Sicherheit?

„Ja“ und „nein“ möchte man antworten. Bei ihm ist Zuflucht und gleichzeitig Gericht – auch wenn diese beiden Größen nicht gleichwertig nebeneinander stehen. Gott ist sicher und unsicher zugleich. In dieser paradox anmutenden Formulierung zeigt sich eine Ambivalenz, die nicht nur in der Felsmetapher, sondern weit darüber

hinaus im alttestamentlichen Gottesbild verankert ist. Es gäbe viele weitere Beispiele – nicht zuletzt den zentralen V 39 in Dtn 32: Gott ist der, „der tötet und lebendig macht; der schlägt und heilt“.

Diese Ambivalenz, diese Spannung gehört konstitutiv zum alttestamentlichen Gottesbild. Es kann darum nicht richtig sein, aus einem wie auch immer motivierten Streben nach einfachen und klaren Lösungen, vielleicht auch nach Sicherheit und Eindeutigkeit, diese Ambivalenzen aus dem Gottesbild zu entfernen. Denn diese Ambivalenzen machen nicht zuletzt deutlich, dass Gott sich einer einfachen Domestizierung nach den Regeln unserer Logik entzieht.<sup>21</sup>

Die Wahrnehmung und Erhaltung dieser spannungsvollen und kontrastierenden Sprechweise von Gott ist nicht nur elementar für die Entwicklung einer Biblischen Theologie.<sup>22</sup> Auch für die Entwicklung eines Glaubens, der sich angesichts von Spannungen und Brüchen unserer komplexen Lebenswelten als tragfähig erweisen kann, ist eine solche Ambivalenztoleranz vonnöten.

### Anmerkungen

<sup>1</sup> So diagnostiziert der Ankündigungstext zu den Salzburger Hochschulwochen 2011.

<sup>2</sup> Das Lied ist von Martin Luther in Anlehnung an Ps 46 gedichtet worden.

<sup>3</sup> Vgl. das breite Spektrum von Begriffen mit der Bedeutung „Zuflucht“, „Zufluchtsort“, „Berg-feste“, „Burg“ etc.: מעון, מעוז, מחסה, מצודה, משגב, מצודת, מועון.

<sup>4</sup> Beispielhaft für das Wortfeld sei hier Ps 18 genannt, der zu Beginn eine umfangreiche Auflistung dieser Begriffe anführt: „Herr, du mein Fels, meine Burg, mein Retter, mein Gott, meine Feste, in der ich mich berge; mein Schild und sicheres Heil, meine Zuflucht.“ (Ps 18,3; EÜ)

<sup>5</sup> Der Ausdruck stammt von Gerhard von Rad, Deuteronomium, ATD 8, Berlin 1965, 143.

<sup>6</sup> Das hebr. Äquivalent dafür ist צור, das im Alten Testament als Metapher für Gott/ Götter

ca. 34mal verwendet wird (vgl. Kirsten Nielsen, Metaphors and Biblical Theology, in: Pierre van Hecke (Hg.), Metaphor in the Hebrew Bible, BETHL 187, Leuven 2005, 263-273, hier 265). Daneben existiert noch das sinnverwandte סלע, das in ähnlicher Weise, jedoch weitaus seltener verwendet wird (vgl. Ernst Haag, Art. סלע, ThWAT 5, 873). Ich beschränke mich hier wegen der Fokussierung auf Dtn 32 auf die Untersuchung des Lemmas צור. Auch die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Ursprung dieser Redeweise für Gott kann hier aus Platzgründen nicht untersucht werden.

<sup>7</sup> Adam S. van der Woude, Art. צור, THAT II, 542. Es lassen sich leicht weitere Belege für die Beschreibung Gottes durch das Bild des Felsen finden: Heinz-Josef Fabry, Art. צור, ThWAT 6, 981, spricht von der „Beständigkeit“; L. Juliana M. Claassens, ‘I kill and I give life’: Contrasting depictions for God in Deuteronomy 32, in: OTEs 18,1 (2005) 35-46, hier 36 von „steadfastness, strength, refuge and stability“; Georg Fischer, „Der Fels“. Beobachtungen im Umfeld einer theologischen Metapher, in: Christiane Karrer-Grube u.a. (Hg.), Sprachen - Bilder - Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld. FS R. Bartelmus, AOAT 359, Münster 2009, 23-33, hier 32 von einem Gott, der „absolut zuverlässig, treu und beständig“ ist; Michael P. Knowles, „The Rock is perfect“: Unusual Imagery for God in Deuteronomy XXXII, in: VT 39,3 (1989) 307-322, hier 309 von „refuge and security“.

<sup>8</sup> Vgl. die stets parallele Verwendung mit anderen JHWH-Epitheta in Dtn 32; vgl. THAT, 542; ThWAT צור, 981; Georg Braulik, Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus, in: Ernst Haag (Hg.), Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (QD 104), Freiburg i.Br. 1985, 115-159, hier 155.

Dass das Verständnis dieser Metapher für Gott im griechischen Denken an seine Grenzen kommt, wird deutlich, wenn die Septuaginta an den entsprechenden Stellen nie mit „Fels“ übersetzt, sondern stattdessen jeweils vereindeutigend „Gott/ θεός“ verwendet (vgl. zu diesem Problemfeld Staffan Olofsson, God is my Rock.

A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint, CB.OTS 31, Stockholm 1990, zu Dtn 32 bes. 38-40.)

<sup>9</sup> Vgl. die Einleitungs- und Abschlussformel in Dtn 31,30 und 32,44: „Mose sprach ... die Worte dieses Liedes“.

<sup>10</sup> Abschiedsworte oder „letzte Worte“ haben nicht nur im Alten Testament eine besondere Bedeutung; vgl. für den alttestamentlichen Bereich u.a. die Erzählungen vom Tod Jakobs, Josefs, Josuas und Davids.

<sup>11</sup> Dass in diesem Text sehr unterschiedliche Metaphern für Gott verwendet werden, die z.T. widersprüchlich zu sein scheinen, greift Claassens in ihrem Artikel „I Kill and I Give Life“. Contrasting depictions for God in Deuteronomy 32 auf; ähnlich auch Nielsen, die diese Vielfalt der Metaphern als Grundlage für die Ausarbeitung einer Biblischen Theologie ansieht (explizit 263: „to use the variety of metaphors for God“).

<sup>12</sup> Vgl. ThWAT צור, 981; ebenso Fischer, 23.

<sup>13</sup> Vgl. Braulik, Deuteronomium, 155; pointierter in ders., Die Funktion von Siebenergruppierungen im Endtext des Deuteronomiums, in: Friedrich V. Reiterer (Hg.), Ein Gott – Eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität, FS N. Füglistner, Würzburg 1991, 37-50, hier 40.

<sup>14</sup> Braulik, Funktion, 49.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Vgl. die sehr ähnliche Verbindung vom „Fels ohne Ungerechtigkeit/ Falschheit“ in Ps 92,16, dem Ende des Sabbatpsalmes, das gleichzeitig den Schlussvers der Mosekomposition Ps 90-92 bildet.

<sup>17</sup> Die Verbindung von סגר hiph. (ausliefern) mit JHWH/ Gott als Subjekt findet sich an mehreren Stellen im Alten Testament: außer in Dtn 32,30 noch in Ijob 11,10; 16,11; Ps 78,48.50.62; Klgl 2,7; Am 6,8 (in der Negation in Ps 31,9).

<sup>18</sup> Die Verbindung von צור (Fels) und מכר (verkaufen) ist einzig im Alten Testament.

<sup>19</sup> Vgl. Rüdiger Lux, Ein Gott, der tötet? Gott und die Gewalt im Alten Testament, in: Wolfgang Ratzmann (Hg.), Religion – Christentum – Gewalt. Einblicke und Perspektiven, Leipzig 2004, 11-37, hier 22. Dass sich mit dieser Er-

läuterung nicht die gesamte Problematik eines gewalthaltigen Gottesbildes verflüchtigt hat, versteht sich natürlich von selbst.

<sup>20</sup> Andeutungsweise wird das auch bei Fischer, 31 deutlich: „Die Verwendung dieser markanten Metapher für Gott geht zumeist in zwei Richtungen“, nämlich als „*Vertrauensbekenntnisse*“ (31) und „*Metapher der Konfrontation und Bewusstmachung*“ (31). Als Beispiele führt er jedoch Dtn 32,15.18 sowie Jes 17,10 an, wodurch deutlich wird, dass er nicht die Gegenüberstellung von „Schutz“ und „Gericht“ durch Gott meint, sondern „Gottes Rettung und Schutz“ vs. „Israels Abwendung“. Dass er die „zwei Richtungen“ der Metapher nicht im Sinn einer ambivalenten Gottesmetapher versteht, wird auch in seinem Schlussfazit deutlich: „Der Fels‘ – mit diesem Bild stellt das AT Jhwh als *absolut zuverlässig, treu und beständig* vor.“ (32).

<sup>21</sup> Vgl. Claassens, 45.

<sup>22</sup> Vgl. Claassens, 36 sowie insgesamt den Ansatz von Walter Brueggemann in seiner Theologie des Alten Testaments (Theology of the Old Testament. Testimony, dispute, advocacy, Minneapolis 1997). Vgl. auch auf systematischer Seite Gregor M. Hoff mit seiner Forderung, Ambivalenzen in der Rede von Gott „nicht als Schwäche oder Einschränkung, sondern als Anlass und Motor theologischer Reflexionsarbeit“ zu sehen (Gregor M. Hoff, Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte, Regensburg 2007, 126).

# Die sieben Belege für Gott als Fels in Dtn 32

## Übersetzung

### (1) Vers 4

Der Fels, vollkommen ist sein Tun, denn alle seine Wege sind Recht; ein Gott der Treue und ohne Ungerechtigkeit, gerecht und gerade ist er.

### (2) Vers 15b

... und es [= Israel] verwarf den Gott, der es gemacht hat, und es verachtete den Fels seiner Rettung.

### (3) Vers 18

An den Fels, der dich gezeugt hat, hast du nicht mehr gedacht und du hast vergessen den Gott, der dich geboren hat.

### (4) Vers 30b

... wenn nicht, weil ihr Fels sie verkauft und JHWH sie ausgeliefert hat.

### (5/6) Vers 31 (2 Belege)

Denn nicht wie unser Fels ist ihr Fels, so urteilen unsere Feinde.

### (7) Vers 37

Und er [= JHWH] wird sagen: Wo sind ihre Götter? Wo ist der Fels, bei dem sie Zuflucht gesucht haben?



# Der Würde würdig werden? Philosophie als Lebensform

Christian Göbel

*Prof. Dr. Christian Göbel lehrt Philosophie am Assumption College in Worcester, Massachusetts (USA).*

## Einleitung

Lebendige Philosophie hat ihren Prüfstein im Leben. Schon die klassische Philosophie ist immer auch Lebensklärung. Diese, lang vergessene, Einsicht gewinnt neue Popularität z.B. in der sog. „philosophischen Praxis“ in den USA wie in Deutschland. Für ihre philosophische Existenz bezeichneten hellenistische Denker Menschen als „Philosophen“; so nannte etwa der Kirchenhistoriker Sokrates Scholastikos im vierten Jahrhundert den Mönchsvater Evagrius aufgrund seines beispielhaften Lebenswandels einen „Philosophen der Tat“<sup>1</sup>. Doch ist jeder ethisch werdenden Philosophie ein Bildungsauftrag innerlich, der sich – auch im Hochschulbereich – in der persönlichen Praxis, im Lehren durch Nähe und Beispiel erfüllen muss. Ein heute populärer Gebrauch des Wortes „akademisch“ (im Englischen mehr noch als im Deutschen) als ‚von bloß theoretischem Interesse (und eigentlich irrelevant)‘<sup>2</sup> verkennt seine Herkunft aus den Lehr- und Lebensgemeinschaften im Schulbetrieb der Antike (namentlich Platons *Akademie*), deren Lehrprogramm auf eine ganzheitliche Transformation der Studenten zielte. Allerdings behält gerade damit auch Philosophiegeschichte ihren Wert, besteht doch ihr vornehmlicher Sinn darin, im Blick auf die Weisheit der Alten auch Anregung für das eigene Dasein zu geben. Ohne das kommt lebendige Philosophie nicht aus.

Die folgenden Reflexionen beleuchten in Teil 1 dieses Verständnis von „Philosophie als Lebensform“, führen dann aber (Teil 2) zu einem Problem im Blick auf einen Zentralbegriff der Ethik: die Menschenwürde. Denn im Gegensatz zum heute gängigen Verständnis ist der philosophischen Lebenskunst Menschenwürde nicht bloß Faktum, sondern, wie im Titel des Beitrags angedeutet, Aktualisierungsauftrag. Zugleich werfen meine Bemerkungen Schlaglichter auf die wesenhafte Nähe zwischen Philosophie und Theologie vor allem in praktischer Hinsicht. Diese Dimension der Philosophie wird gerade im Hochschulbetrieb relevant, also dort, wo Christen eine akademische Ausbildung erhalten, besonders, wenn sie sich in eine näherhin ‚geistliche Existenz‘ einüben. Mein Augenmerk wird dabei auf der performativen Erfüllung einer – bei Theologen wie Philosophen und in allen geistlichen Berufen – auf Wahrheit und Weisheit ausgerichteten Existenz liegen.

## 1. Philosophie als Lebensform

### 1.1 Antikes Erbe

Philosophie ist keine abstrakte Wissenschaft, sondern seit ihren griechischen Anfängen praktisch-existentielle Lebensform, eine integrative Weise, das wahre Potenzial des Menschseins zu entwickeln und ein „geprüftes Leben“ (Sokrates) zu führen: in Disziplin, Verantwortlichkeit, Vernünftigkeit, die Balance zwischen sapientialer



Kontemplation und ethischer Praxis während, sinnerschöpfend, auf der Suche nach Seelenfrieden und Glückseligkeit. Sokrates und seine Schüler nehmen die delphisch-pythischen Leitsprüche „Erkenne Dich selbst!“, „Werde, was Du eigentlich bist“ und „Alles in Maßen!“ zum Anlass ihres Philosophierens. Es ist das Verdienst P. Hadots, diesen Aspekt der antiken Philosophie als Lebenshilfe unter den Leitmotiven des Leben-, Reden-, Sterben- und Lesen-Lernens wieder bewusst gemacht zu haben. Sie findet Ausdruck in konkreten Übungen, die sie ihren Schülern an die Hand gibt. Darin hat sie eine asketische Dimension, wobei *askesis* schlicht „Übung“ meint: es werden Texte gegeben, um die Lebensführung des Lesers zu beeinflussen; „Askese“ bezieht sich auf die inneren Tätigkeiten des Denkens und Wollens. Hadot nennt dies „exercices spirituels“; sie bewirken eine Transformation der ganzen Person<sup>3</sup>.

Dieser *ars vitae* (Cicero, *De finibus* III 2,4) liegt die dualistische Anthropologie Platons zugrunde. Hier mag ein Blick auf den kleinen – heute oft als nicht authentisch abgetanen – Dialog *Alkibiades* genügen, der immerhin über Jahrhunderte in der *Akademie* den Lesekanon eröffnete<sup>4</sup>. Dort bedeutet die delphische Mahnung *gnothi seauton*, der Mensch solle seine Seele erkennen, als Ort vernünftiger Einsicht (129b-133c). Nachdem die Geistseele als das Beste im Menschen erkannt ist, soll sie aber auch „auf das Beste gedeihen“ (*Apologie* 30b). Deshalb mahnt Sokrates zu Selbstsorge (*Alkibiades* 124b); Philosophie wird zum Lebensstil, ihr Zentralmotiv, die Selbsterkenntnis, zur „Lehre von der inneren Läuterung“ (Hadot) im Dienst anthropologisch-psychologischer Eigentlichkeit. Diese praktische Anwendung ist zugleich von erkenntnistheoretischer Notwendigkeit, weil nur die Reinigung der Vernunftseele von allem Körperlich-Individuellen die göttliche Perspektive des Einen und Allgemeinen ermöglicht. So werden Epi-

stemologie und Metaphysik existentiell und ethisch, auf eine Weise, die Hadot in Anlehnung an Platons Umschreibung der Philosophie als „Streben nach dem Tod“ (*Phaidon* 61d) „Sterben-Lernen“ nennt.

Das steht in Verbindung mit dem Zentralmotiv des „Leben-Lernens“. Zu „leben lernen“ bedeutet den Wandel von unauthentischem zu authentischem Leben. Der philosophische Weg beginnt bei diätetisch-medizinischen Ratschlägen zur Beherrschung des Triebhaften, das vor allem für Leid und Unordnung im Leben verantwortlich gemacht wird. Philosophie ist „Therapie für die Leidenschaften“ und „Medizin der Seele“<sup>5</sup>. Um die praktische Umsetzung der Einkehr ins Ich bemüht sich besonders die *Stoa*, deren Weg ins Innere darin gipfelt, den *daimon* freizulegen, d.i. die urbildliche-ideale Persönlichkeit, der der Mensch seine empirische Persönlichkeit immer mehr anzugleichen hat<sup>6</sup>. Das geschieht, indem nach der leiblichen Selbstsorge auch das Denken von allem Äußerlichen befreit wird. „Was begehrt Du noch, wenn die Vernunft ihre Pflicht tut?“, fragt Marc Aurel (*Selbstbetrachtungen* IV 13), der genau dies als sokratische Selbstprüfung versteht (III 6).

Diese Art von Philosophie als Selbstsorge leben die Griechen in ihren Schulgemeinschaften, die Wissen und Weisheit gewidmet sind. Christliche Mönche führen diese Tradition fort, so dass etwa für Benedikt das Kloster zur *schola Christi* wird (RB, Prol). Die Kirchenväter teilen das asketische Verständnis der Philosophie auch aus einem theologischen Grund: die philosophischen Fortschritts- und Reinigungswege sind, als Würdigung der Gottes-Schau, Grundlage der christlich-mystischen Aufstiegswege. So können sie nicht nur an die theoretische, sondern auch an die praktische Tradition antiker Philosophie anknüpfen, wenn sie sich bald selbst als „Philosophen“ bezeichnen (Evagrius, Augustinus, Justin, Cle-

mens)<sup>7</sup>.

Das wesentliche Element des christlichen wie des philosophischen Wegs zur Wahrheit ist ein ihr angemessener Lebens-Wandel, das Einüben in eine bestimmte Lebensweise, an deren Beginn eine Selbst-Besinnung steht. Schon Sokrates und Platon begreifen diese „Umkehr der Seele“, z.B. im „Höhlengleichnis“, als eminent pädagogische Aufgabe (*Politeia* 518b; s.a. *Apologie* 30e). Damit deutet sich ein – in den hellenistischen Schulen wie im Christentum – grundlegender Zusammenhang von Selbst- und Seelsorge an, der ein wesentliches Element des hellenistischen Schulbetriebs wie auch jeder Form christlichen Zusammenlebens werden wird. Seelsorge ist nicht nur Sorge für die eigene Seele, sondern bedarf auch des Anderen (des ‚Meisters‘), der dem Selbst auf der Suche nach seiner Eigentlichkeit behilflich ist. Als Lebensform hat Philosophie immer eine pädagogische Dimension: keine Ethik ohne Pädagogik. Bildung aber ist *selbst* „exercice spirituel“. Das hat seine Urform in der sokratischen Bildung, deren Methode der elenktische Dialog ist: eine geistige Übung, in der es weniger auf den Gesprächsinhalt ankommt, sondern darauf, den Partner in Dialog mit sich selbst zu bringen, um sich selbst zu erkennen (Hadot). Weisheit wird nur erreicht durch authentische Gegenwart sich und anderen gegenüber. So kann die kunstvoll von einem philosophischen Lehrer geführte Rede „Seelenführung“ (*Phaidros* 271c) sein und zur philosophischen Freiheit führen, die zuerst Selbstdistanz ist, eine Distanz des Philosophierenden zu seinem momentanen Sein im Blick auf das Wesentliche.

Nun darf die Rückbesinnung auf die existentielle Dimension der Philosophie nicht bei einer bloß geistesarchäologischen Hermeneutik antiker Texte stehen bleiben, sondern es gilt, sie auch praktisch wiederzugewinnen. Die – stets aktuelle – *antike*

Weisheit bietet besondere Anregung dazu; sie ist noch immer geeignet, Grundfragen des Daseins zu erhellen. Doch ist die existentielle Dimension der Philosophie – das entgeht weniger Hadot als seinen Schülern – niemals ganz verschwunden.

## 1.2 Die praktisch-existentielle Dimension postantiker Philosophie

1. Schon die These, dass die Ausfächerung der wissenschaftlichen Disziplinen an den mittelalterlichen Universitäten und die Professionalisierung der Philosophie zur Ablösung des spekulativen Denkens von einem asketisch-ganzheitlichen Lebenswandel geführt habe, der nun auf die Klöster beschränkt bleibe<sup>8</sup>, ist fragwürdig: schließlich sind viele große Denker weiter Ordensleute. Doch auch die metaphysische Betrachtung bewahrt ethische Inspirationskraft, z.B. die Wahrheitstheorien der großen mittelalterlichen Denker: *Augustinus* (354-430) entwirft (in *De libero arbitrio*) nicht nur einen Gottesbeweis aus der Wahrheitsfähigkeit des Menschen; das Wechselspiel zwischen Glaube und Vernunft, das sein Leben und Denken formt, erschöpft sich niemals in der Betrachtung, sondern übersteigt sich stets praktisch. Als Lebensform übernimmt der Glaube das existentielle Element der antiken Philosophie; der „Grund solchen Philosophierens“ ist allein der Wunsch, „glücklich zu werden“ (*De civitate Dei* 19,1,3). Das aber beinhaltet eine ethische *Konsequenz*: der Glaubende muss seine Erkenntnis leben, dem Aufstieg zu Gott (der Einkehr ins Innere) den Abstieg zur Welt (die Wendung nach Außen) folgen lassen<sup>9</sup>. *Anselms* (1033-1109) Wahrheitsbegriff birgt von Beginn an eine theologische und ethische Dimension, die auf sein Freiheitsverständnis abstrahlt: Wahrheit ist nicht bloß äußerliche *adaequatio*, sondern Rechtheit: etwas ist wahr, wenn es seiner Zweckbestimmung entspricht, also tut, was es soll, und der Wille ist wahr und

frei, wenn er „wollen will, was er wollen soll“<sup>10</sup>. So paart sich, wie auch bei *Thomas* (1225-1274), Wahrheit mit Wahrhaftigkeit, so dass Aussage- und Lebenswahrheit, *veritas in verbis* und *veritas in factis*, übereinkommen<sup>11</sup>. Hier erlangen einige Grundbegriffe der aristotelischen Metaphysik, Modaltheorie und Nichtwiderspruchsprinzip, ethisch-performative Bedeutung, nach dem in der *Nikomachischen Ethik* formulierten Grundsatz: „Im Gebiet des Praktischen muss man die Wahrheit nach dem Leben und den Werken beurteilen“ (1179a). Die Weiheliturgie der Diakone fasst das in die Worte: „Was Du verkündest, erfülle im Leben“. Dass dies ein stetes Üben, ein geistig-geistliches Einformen in Wahrheit und Wahrhaftigkeit erfordert, also tatsächlich *exercice spirituel* ist, ist stets bekannt. Zugleich erfordert es moralische Bildung. Wie gesagt: in ihrer pädagogischen Ausrichtung ist Philosophie *vor allem* praktisch. Gerade deswegen verliert Philosophie, die ein Interesse an Bildung behält, niemals ihre ethisch-existentielle Dimension.

2. Auch die explizite Praxis geistiger Übungen hört nicht zu Beginn des Hochmittelalters auf: das bekannteste Beispiel sind die „Exerzitien“ des hl. Ignatius (1491-1556). Doch auch in der neuzeitlichen *Philosophie* gibt es Ansätze praktischer Ganzheitlichkeit. Als Beispiel sei nur I. Kant (1724-1804) genannt, der oft als Inbegriff des im abstrakten System der Welt entrückten Denkers erscheint, auch wenn er sich ausdrücklich zum „Primat des Praktischen“ bekennt. Hier ist entscheidend, welche existentielle Wirkung seine Texte entfalten können. Auch der so oft zerpfückte kategorische Imperativ<sup>12</sup> ist nicht nur Zentralformel eines letztlich doch spekulativen Systems. Vielleicht müssen wir ihn als *geistige Übung* zu lesen lernen (schließlich ist das „Lesen-Lernen“ diejenige unter den von Hadot herausgestellten Übungen, die

*wir*, im Umgang mit Texten der Vergangenheit, zu praktizieren haben) und in den Kontext eines idealistischen Entwurfs einordnen, dessen Ziel, das „Reich der Zwecke“, nur im steten Einüben, als Transformation der ganzen Person, ja der ganzen Gesellschaft, zu erreichen ist. Dem kategorischen Imperativ und der deontologischen Ethik Kants wird gern die praktische Tauglichkeit in Konfliktsituationen abgesprochen<sup>13</sup> – doch geht der Vorwurf dann zu kurz, wenn es Kant um ein ethisches Klima geht, das Konfliktsituationen *vermeidet*.

Dass er als geistige Übung verstanden werden kann, legt auch ein – vielleicht überraschender – Vergleich mit Ignatius nahe, der in seinen *Exerzitien*, in den „Regeln für die Almosenverteilung“, eine Vorform bietet, die ganz im Sinn Hadots „*exercice spirituel*“ ist. Sie lautet: „Ich will mir einen Menschen vorstellen, den ich niemals gesehen oder gekannt habe und dem ich in dem Amte und dem Stande, worin er sich befindet, alle Vollkommenheit wünsche. Und nach jenem Maße, nach dem ich ihn bei seiner Art der Almosenverteilung gern die rechte Mitte halten sähe... nach eben diesem Maße werde ich selbst es tun, nicht mehr und nicht weniger, und ich werde mich an dieselbe Regel und Maßbestimmung halten, die ich gern dem anderen wünsche, und die ich als recht erachte“ (Nr. 339).

Zwar bietet Ignatius – dem das klassische, nur semiformale Prinzip der rechten Mitte primäres Maß des Handelns bleibt – noch nicht ausdrücklich eine allgemeine Vernunftform des kategorischen Imperativs, doch geht er dadurch, dass er auf der Metaebene die Maxime des eigenen Handelns vom persönlichen Bezug und Vorteil löst, ganz im Sinne Kants über die sog. „goldene Regel“ der Ethik hinaus<sup>14</sup>. Auch dem Anderen Vollkommenheit zu wünschen – und damit der Menschheit ein Handeln nach den ihr würdigen Prinzipien althergebrachter Sittlichkeit – deckt sich

mit dem zweiten *der Zwecke*, die nach Kant zugleich Pflichten sind: „eigene Vollkommenheit und *fremde Glückseligkeit*“ (*Metaphysik der Sitten, Tugendlehre = MST, A5*).

Der Charakter des ignatianischen Imperativs als geistige Übung wird dadurch verstärkt, dass ihm mehrere Übungen zur Antizipation der Todesstunde folgen, die mit der hellenistischen Praxis nahezu identisch sind und als Maßstab des moralischen Selbsturteils im Hier und Jetzt dienen. Ihr Grundgedanke ist eine Frage, die noch F. Nietzsche (1844-1900) in *seiner Version* eines kategorischen Imperativs, der „ewigen Wiederkunft des Gleichen“, aufnimmt: nach Ignatius muss ich mich fragen, ob ich in der Rückschau zur Todesstunde mit meinem Leben zufrieden sein, es vor dem Richterstuhl Gottes bejahen kann. Nach Nietzsche muss ich angesichts der ewigen Wiederkunft des Gleichen meine jetzige Handlung vorbehaltlos bejahen können – so, als ob ich immer wieder mit ihr konfrontiert würde<sup>15</sup>.

Die Verwandtschaft zwischen Ignatius und Kant zeigt jedenfalls auf zweifache Weise, dass auch das neuzeitliche Denken die existentielle Dimension bewahrt, wenn 1.) auch jemand wie Ignatius im antiken Sinn in seiner Lebensweisheit und -Praxis als „Philosoph“ erkannt wird und wenn 2.) eine ethische Zentralformel wie der kategorische Imperativ nicht nur als Philosophem analysiert, sondern in seiner die ganze Person betreffenden transformativen Wirkung erkannt wird. Dass Kants Ethik als idealistischer Umriss eines noch nicht eingelösten Versprechens menschlicher Größe gelesen werden kann, zeigt schließlich seine Betonung der integralen Rolle der Bildung als Weg zu diesem Ziel. Er spricht von einer „Pflicht zur Bildung“ als „Pflicht [des Menschen], um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein“ (*MST, A 15; Anthropologie, A 321*).

### 1.3 Gesellschaftliche Relevanz

So hat der philosophische Lebens-Wandel höchste gesellschaftliche Relevanz. In einem pädagogischen Kontext, der sich nicht in verzweifelten Momentreaktionen auf schlechte PISA-Testwerte erschöpft, kann gelebte Philosophie zur Antwort auf gesellschaftliche Unordnung werden und entspricht dem seit einiger Zeit wiedererstarnten Interesse an einer umfassenden Erziehung, die zum Wohl einer geordneten Gesellschaft Struktur und Disziplin verlangt<sup>16</sup>. Noch ist die tiefere Werte-Orientierungslosigkeit nicht behoben, doch scheinen zumindest die sekundären Tugenden wie Pflicht, Sitte, Treue und Höflichkeit wieder in Mode zu kommen: weil sie als Anfang der Bewältigung sozialer Probleme verstanden werden, die sich in Achtslosigkeit, und Unhöflichkeit, Vandalismus, Gewalt und Kriminalität ausdrücken. Diese Renaissance der Tugenden, die sich in vielerlei Hinsicht mit dem philosophischen Lebensentwurf der Antike deckt, ist also Gegenbewegung zur Verrohung der Gesellschaft und Ausdruck eines Sehns nach einem intakten Gemeinwesen.

Solche Bemühungen konvergieren mit einer christlich-humanistischen, tugendethischen Lebensorientierung. Im 19. Jahrhundert, mit der Herausforderung konfrontiert, der Gesellschaft neue Ordnung zu geben, wurden in diesem Geist sogar neue Orden gegründet, z.B. die „Augustiner-Assumptionisten“ im postrevolutionär-laizistischen Frankreich durch Emmanuel D’Alzon (1810-1880). Ihr Einsatz macht auch die Mitglieder dieser Gemeinschaften – im antiken Sinn – zu „Philosophen der Tat“. Zugleich besteht eine überraschende Verwandtschaft zu *Philosophen* ihrer Zeit, z.B. Nietzsche, der nicht nur selbstproklamierter „Antichrist“ ist, sondern vielleicht auch „heimlicher Gottsucher“ (E. Biser) und jedenfalls voller Respekt für die Verdienste der Orden um die Bewahrung der

abendländischen Kultur<sup>17</sup>. Sie alle sind irritiert von den sozialen Umwälzungen: von den bürgerlich-sozialistischen Revolutionen und der Säkularisation oder (im Fall Nietzsches) vom Deutsch-Französischen Krieg als Bedrohung der Kultur. Natürlich sind die Wege verschieden, auf denen sie den Gefahren zu begegnen hoffen: D'Alzon will die Gesellschaft durch Re-Christianisierung heilen, Nietzsche träumt davon, die Krise durch eine neue Philosophie und rein weltliche ‚Religion‘ zu überwinden. Die Strategien aber sind ähnlich: D'Alzons Ideal, die „Gesellschaft mit christlichem Geist zu durchwirken“, und die Gründung seiner Ordensgemeinschaften mit starker Betonung des Laienengagements<sup>18</sup> steht bei Nietzsche der – kaum beachtete – Ausruf gegenüber: „Wir werden wieder Klöster brauchen, und wir werden die ersten *fratres* sein“ (KSB 3, 130). Die konkreten Inhalte sind unterschiedlich, gemeinsam ist aber der Wunsch nach Re- und Transformation der Gesellschaft durch die Strahlkraft von geistigen Gemeinschaften, die aus dem Streben nach Weisheit leben, doch mitten ‚in der Welt‘ agieren und die Menschen *bilden*.

Dabei ist D'Alzons Bildung von dem Ziel getragen, dass seine Schüler „die von Gott angebotenen geistlichen Ressourcen schätzen lernen, ihre Schwachheit ablegen und ihre Würde wiederherstellen“<sup>19</sup>. Dieser Grundsatz konvergiert mit der philosophischen Idee, dass der Mensch seiner Würde würdig zu werden habe. Die Würde des Menschen ist damit nicht nur Datum, sondern *Auftrag und Postulat*. Das jedoch scheint dem heute gängigen Verständnis des Begriffs als unbedingte und unverfügbare Größe zu widersprechen. Die Frage, der wir uns im zweiten Teil zuzuwenden haben, lautet also: ist es zulässig, dass im Kontext der Philosophie als Lebensform „Würde“ den Charakter eines Modalbegriffs erhält?

## 2. Der Würde würdig werden?

### 2.1 Zum Begriff der Menschenwürde

Meine Antwort ist ein klassisches „Ja – Aber“. Dass der Begriff modale Elemente hat, liegt zunächst daran, dass er in sich mehrdimensional ist. Ursprünglich ist er *deskriptiv*, anthropologische Bestimmung: der Mensch hat eine besondere Stellung, d.h. *Würde*, weil er – das ist seine „spezifische Differenz“ – vernunftbegabtes Lebewesen ist (so die philosophische Begründung) oder (theologisch) nach dem Bilde Gottes geschaffen (Gen 1,26) und im Gott-Menschen Jesus Christus in die innertrinitarische Beziehung aufgenommen ist<sup>20</sup>.

Vor diesem Hintergrund ist die Rede vom „Recht auf Würde“ semantisch missverständlich. Der anthropologischen Grundbedeutung nach kann die Würde des Menschen faktisch nicht „angetastet“ werden. Aber natürlich meint der Grundsatz „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ (Art 1.1 GG) als Fundamentalnorm des Rechts mehr; der Ist-Satz hat hier normativen Gehalt<sup>21</sup> – und trägt der *zweiten* Dimension des Würdebegriffs Rechnung: der ethischen Konsequenzen der anthropologischen Bestimmung. Hier wird Würde *präskriptiv*. Freilich besteht auch hier eine Mehrschichtigkeit: die ethische Würde kann objektive wie subjektive (passive wie aktive) Bedeutung haben; sie bezeichnet Rechte wie Pflichten<sup>22</sup>. Natürlich tritt in der ethisch-politischen Diskussion die Bedeutung der Würde-Pflichten hinter die Würde-Rechte zurück. „Menschenwürde“ wird expliziert und materiell gefüllt, wo Naturrecht positiv wird, so dass in den am Menschenrechtsethos orientierten Grundrechten jedem eine Menschen-würdige Behandlung garantiert ist<sup>23</sup>. Auch darf die Frage, was der Mensch sei und wie er würdig Mensch sei, nicht in die Bestimmungsgewalt politischer Gruppen geraten<sup>24</sup>. Damit wird jedoch die andere, aktive Seite eines würdigen Menschseins, die sich in



den ‚asketischen‘ Bemühungen der Philosophie niederschlägt, nicht obsolet.

## 2.2 Universalität und Bildungsauftrag der asketischen Philosophie

Hier spitzt sich die Frage zu: Ist die philosophische Lebensform als ‚menschliche Würdigkeit‘ nicht einer bestimmten Gruppe vorbehalten? Vielleicht – doch geht es hier, bei allem Geist, nicht um eine rein vergeistigte Existenz. Es geht nur darum, auf *modellhafte* Weise authentisch *Mensch* zu sein. Damit ist jeder exklusive Elitarismus vom Grund her ausgeschlossen. Ziel der philosophisch inspirierten Bildung ist es gerade, diese Haltung zu weiten, bis das ethische Klima der ganzen Gesellschaft vom Menschenrechtsethos durchdrungen ist, ja es geht – z.B. in einer Initiative der UNESCO – um ein „Global Ethics Project“. Der modal-postulative Charakter philosophischer *ars vitae* ist somit aus *drei Gründen gerechtfertigt*<sup>25</sup>:

### 2.2.1 Mensch zwischen Sein und Sollen

*Erstens*, weil er der Natur des Menschen entspricht und somit universellen Charakter hat. Hier ist der deskriptive Aspekt des Würdebegriffs entscheidend: Er verweist auf den Begründungszusammenhang zwischen Anthropologie und Ethik. Im Wesen des Menschen sind Sein und Sollen kein Gegensatz, nicht als naturalistischer Fehlschluss, sondern weil es im besten aristotelischen Sinn ‚dynamisch‘ ist: seine Wirklichkeit ist von Vermögen gekennzeichnet und damit auf Entwicklung angelegt (vgl. *Politik* 1252b). Hier findet die teleologische Ontologie des Aristoteles ihre anthropologische Umsetzung und ethische Einlösung. Seiner Natur nach hat der Mensch eine „Potenz“ des Gutseins; sie muss nur ausgelebt werden. Er ist ein *Werdewesen*.<sup>26</sup> Ähnlich dynamisieren philosophische *ars vitae* und moralische Bildung

das Mensch-Sein in ein Sein-Sollen, das sich aber aus einem natürlichen Sollen-Sein nährt und das antike Gegenspiel zwischen „Erkenne Dich selbst“ und „Werde, was Du bist“ reflektiert. *Das* bereitet menschliche Erfüllung und Glückseligkeit, in vernünftiger Sittlichkeit, nicht Selbstüberantwortung an all das nicht-spezifisch Menschliche im Menschsein.

So besteht Hoffnung für konkrete Projekte moralischer Bildung; und aktuelle, natur- und sozialwissenschaftliche Beweise für den moralischen *common sense* (z.B. in M. Mahlmanns „Universalgrammatik der Moral“<sup>27</sup>) bestätigen nur die uralte Einsicht von Philosophie und Theologie: dass der Mensch nicht nur *animal rationale*, sondern auch *morale* ist, v.a. als Funktion der praktischen Vernunft, deren Autonomie von der Antike über die Scholastik bis in die Neuzeit als Wesenskern würdigen Menschseins betont wird. Doch das freie ethische Entscheidungsurteil im Horizont von Sittengesetz und Naturrecht kommt nicht ohne Disziplin, *askesis* und ein ‚moralisches Training‘ aus, in dem man sich durch Vorbild und Übung ins Gutsein eingewöhnt. Das ist es, was Aristoteles *hexis* nennt. Erziehung – als sokratische Seelenführung – hilft, das sittliche a priori zu aktualisieren. So ist sie Instrument der *Menschwerdung*, dient dem Ideal eines Lebens im Einklang mit der eigenen Natur (Stoa) und ist wahrhaft *exercice spirituel*, in dem die philosophische Begründungsfrage, ob der Mensch gut sei, zur Frage wird: Will *ich* gut sein?

### 2.2.2 Selbst- und Fremdehtik

Die Forderung nach einer philosophischen Existenz wird *zweitens* auch nie zu einem moralischen Rigorismus werden, weil es hier zuerst um Selbstdisziplinierung, also eine selbstethische Dimension geht. Menschlicher Moral wohnt ein natürliches Paradox zwischen höchsten Forder-

ungen des Selbst an sich und wohlwollender Milde gegen andere inne, die an Kants Zweckpflichten erinnert, aber auch an die Höchstform eines solchen „Paradoxes“ (G. Theißen) in der jesuanischen Moral, in der maximale ethische Forderungen einem unbedingten, nie enden-wollenden Vergewilligen gegenüberstehen. Beispielhaft für eine ähnliche Haltung in der antiken Philosophie ist der oft als purer Hedonist geschmähte Begründer der kyrenaischen Schule, Aristipp (ca. 435-356), der in Wirklichkeit sokratische Sorge um Selbsterkenntnis und eine integrative Ethik pflegt. So sehr Aristipp hofft, dass sich auch andere als Vernunftwesen ernst nehmen – in seinem Fremdurteil findet er zu einem beispielhaften Sein-Lassen des Anderen, in dem die in der Schulphilosophie gewöhnlich rigoros vorangetriebene Entfaltung des Sollens im Sein in eine unbedingte Menschlichkeit zurückgenommen wird. Überhaupt taucht der Begriff „Menschlichkeit“ (*anthropismós*) zum ersten Mal bei Aristipp auf (nicht, wie oft gesagt, bei Panaitios in der mittleren Stoa). Er sagt: „Lieber ein Bettler als ungebildet sein; dem Bettler fehlt es nur an Geld – dem Ungebildeten aber an Menschlichkeit“ (DL II 70). Damit ist zwar wieder der Bezug zu Bildung und Vernunft hergestellt, doch nicht als rein äußerliche Frage von Stil und Kunstgenuss, sondern Menschlichkeit erfüllt sich bei Aristipp – wie die zahlreichen Lebenszeugnisse bei Diogenes Laertios belegen – als unbedingtes Mit- und Fürsein auch gegenüber gesellschaftlichen Außenseitern wie Sklaven und Prostituierten. Zugleich bringt Aristipp eine der Zentralübungen der antiken Lebensphilosophie zu ihrer fremdethischen Anwendung: den Fokus auf den gegenwärtigen Augenblick (berühmt geworden im Horaz’schen *carpe diem*), der nicht nur die eigene Lebensführung von der Last von Potentialis und Irrealis befreit („Was wäre, wenn...?“), sondern auch das Fremdurteil, das zur un-

bedingten Annahme der Eigentlichkeit des Anderen im Je-Jetzt wird.<sup>28</sup>

### 2.2.3 Die asymmetrische Verschränkung von Würde-Rechten und -Pflichten

Dass die philosophisch-würdige Lebensform niemals unmenschlich wird, liegt *drittens* daran, dass die aktive und passive Dimension der Würde, Rechte und Pflichten, auf eigentümliche, asymmetrische Weise ineinander verschränkt sind. Wer sich für das vernünftige Miteinander als sittlich entscheidet, handelt zunächst in Übereinstimmung sowohl mit der eigenen Würde wie mit der Würde des Anderen: *ich* handle eines *Menschen würdig*, wenn ich den *Anderen* nach *seiner Würde* behandle. (Das gilt übrigens auch für die christliche Begründung der Würde mit der Gottesebenbildlichkeit: ich habe den Anderen nicht nur mit Würde zu behandeln, weil *er* Gottes Ebenbild ist, sondern weil *ich* als Gottes Ebenbild praktische Vernunft habe – und Liebe<sup>29</sup>). Menschliche Ethik baut, zu Recht, auf das – von der Antike bis J. Rawls (*A Theory of Justice*) – als Garant von Gerechtigkeit gesehene symmetrische Leitprinzip „der Gegenseitigkeit“. Das Menschenrechtsethos hält aber daran fest, dass Moral auch ein asymmetrisches Element impliziert: den Anspruch auf die Achtung seiner Würde verliert auch der nicht, der selbst nicht ‚würdevoll‘ handelt, wer die Rechte anderer verletzt und natürlich auch, wer nicht zur philosophischen *ars vitae* findet; sie wird *unbedingt* zugestanden<sup>30</sup>.

Das folgt geradezu christlicher Maximalmoral, die von einem *Prinzip der Nichtgegenseitigkeit* lebt: zwischenmenschliche Nächstenliebe (*agape/caritas*) wird geschenkt auch *ohne* Gegenseitigkeit. Konkret ist sie einfacher zu verwirklichen, als man meinen mag: als praktisches Dasein in moralisch relevanten Situationen, Hilfe, wo sie gebraucht ist, ohne auf Gegenleistung



zu spielen. Darauf, und auf die Verinnerlichung dieser asymmetrischen Verschränkung von Würde-Rechten und -Pflichten, dringt die Transformation der Gesellschaft, die philosophische wie christliche Bildung zum Ziel haben. Erreicht werden kann ein so hohes Ziel nur im dauernden, die ganze Person in Anspruch nehmenden ‚Exerzium‘.

### 3. Schluss: Christliche Caritas als Erfüllung der Nichtgegenseitigkeit menschlicher Moral

Dass Menschen tatsächlich – entgegen aller Skepsis Rawls – das moralische Vermögen besitzen, unbedingte, nichtgegenseitige Liebe zu praktizieren, belegt z.B. das pädagogische Verhältnis zwischen Lehrenden und Lernenden. Denn wahre pädagogische ‚Liebe‘ ist weniger platonischer *eros* als vielmehr Beispiel christlicher *caritas*: eine unbedingte Sorge und der Wille, etwas (Wissen) mit anderen zu teilen, ohne dafür anderes zurückzuerwarten.

Mehr aber noch findet es seinen Ausdruck in Phänomenen christlicher Menschlichkeit, die der akademischen Ausbildung aller geistlich-geistigen Berufe – zu denen neben TheologInnen, Religions- und GemeindepädagogInnen auch SozialarbeiterInnen und Pflegekräfte zählen – ihre wesentlichen Bildungsziele und ihren Seinsgrund geben: im Willen zur Seelsorge (ob im priesterlichen Dienst oder gesellschaftlichen Engagement der Laien) sowie in der Hingabe der Lehrerinnen, Sozialarbeiter oder des Pflegepersonals. Wer in diesem Feld tätig ist, wird durch stete, hingebende Selbstdisziplin zu wahren ‚Philosophen der Tat‘. Und wo das von ethischer Reflexion begleitet ist, ist es im besten Sinn Hadots und der Antike ‚exercice spirituel‘, Glück- und sinnsetzende Tätigkeit. Ihr christtheologischer Bedingungsgrund aber – als Kern des Begründungsverhältnisses zwischen Religion und

Moral, das im Schöpfungsgedanken zurück zur skizzierten Modalanthropologie als Grund aller ethischen Bildung führt – ist nicht die philosophisch wie biblisch theologische Leistungsangst vor einem Drohgott, sondern die befreiende Einsicht, dass sich hier ein Vermögen Ausdruck verschafft, das Gabe und Auftrag Gottes ist und Seiner *unbedingten Liebe* entspringt und nacheifert<sup>31</sup>.

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> PG 67, 516A.

<sup>2</sup> Als Beispiel diene die Äußerung des englischen Kommentators beim WM-Spiel Deutschland-England 2010, der die Frage, ob ein englischer Spieler, der beim Stand von 1:4 seine zweite Gelbe Karte sah und somit in einem hypothetischen Viertelfinalspiel gesperrt wäre, für „just an academic question“ hielt.

<sup>3</sup> Vgl. P. Hadot: *Esercices spirituels et philosophie antique*. Paris 1987, hier 82 (dt. *Philosophie als Lebensform*).

<sup>4</sup> Vgl. dazu C. Göbel: *Griechische Selbsterkenntnis. Platon – Parmenides – Stoa – Aristipp*. Stuttgart 2002, 170ff.

<sup>5</sup> So z.B. Epikur und Cicero (*Disp. Tusc.* II 4). Zum Ursprung des Gedankens in der älteren griechischen Philosophie (Platon u.a.) vgl. z.B. S. Clark: „Therapy and Theory Reconstructed: Plato and his Successors“, in: J. Ganeri; C. Carlisle (Hg.): *Philosophy as Therapeia*. Cambridge 2010, 83-102.

<sup>6</sup> G. Misch: *Geschichte der Autobiographie*. Bd. 1. Leipzig 1907, 35.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. Evagrius, *Epistula fidei* 1,14; Augustinus, *De vera religione* 5,8; dazu C. Göbel: „Fides und Ratio bei Augustinus und Anselm“, in: N. Fischer (Hg.): *Augustinus – Spuren und Spiegelungen seines Denkens*. Bd. 1. Hamburg 2009, 37-69.

<sup>8</sup> A. Davidson fasst Hadots Kritik am Verlust des Existentiellen in der postantiken Philosophie in seiner Einführung zur englischen Ausgabe von Hadots *Philosophy as a Way of Life*. Oxford 1995, 31ff. zusammen.

<sup>9</sup> Hier erhält jede Gotteserkenntnis ihren praktischen Sinn; vgl. dazu, im Blick auf die *Confessiones*, N. Fischer: „Einleitung“, in: *Augustinus: Suche nach dem wahren Leben (Confessiones X)*. Hamburg 2006, LXIVff.

<sup>10</sup> *De veritate* 4; vgl. *De libertate arbitrii* 8.

<sup>11</sup> Hier nach E. Schockenhoff: *Zur Lüge verdammt?* Freiburg 2000, 68ff. – Ehrlichkeit und Offenheit, auch die Kongruenz zwischen Sagen und Denken und Ehrlichkeit sich selbst gegenüber, sind schließlich Mittel der Seelenhygiene und Voraussetzung eines zufriedenen Daseins.

<sup>12</sup> Die bekannten Versionen des kategorischen Imperativs aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (= *GMS*) und der *Kritik der praktischen Vernunft* sind: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde!“ bzw. „Handle so, dass jeder Zeit dein Handeln zur Maxime des Handelns erhoben werden kann!“, eine dritte Version Kants zeigt den Maßstab und Übergang zur *materialen*, also inhaltlich bestimmten *Ethik* an, indem sie den „Menschen“ als „Selbstzweck“ zum Ziel allen Handelns macht (*GMS*, A 64f.).

<sup>13</sup> Vgl. z.B. S. Blackburn: *Ethics*. Oxford 2003, 102ff.

<sup>14</sup> Vgl. *GMS*, A 68. – NB: Auch die goldene Regel erfordert natürlich eine Anwendung der Vernunft, sie hat aber keine *reine* Vernunftform (die Vernunft ist instrumentell tätig, zum Zweck eigennütziger Ziele) und ist, nach Kant, hintergebar.

<sup>15</sup> Zahlreiche Interpreten, von G. Simmel und K. Jaspers über R. Löw bis R. Safranski, haben diesen Aspekt aufgenommen und dargestellt, den Nietzsche selbst zu einer Zentraldeutung seines Wiederkunftsgedankens gemacht hat (z.B. in *Fröhliche Wissenschaft*, § 341).

<sup>16</sup> Beleg dafür sind verschiedene Magazintitel (*Focus*, *Spiegel*), Reportagen und Bücher, darunter H.W. Opaschowski: *Das Moses-Prinzip. Die 10 Gebote des 21. Jahrhunderts*. Gütersloh 2006, aber auch schulische Reformen wie Unterrichtsreihen zu „Anstand und Benehmen“ und die partielle Wiedereinführung von Kopfnoten.

<sup>17</sup> F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. München 1986 (= *KSB*), Bd. 8, 28.

<sup>18</sup> Dazu zählen v.a. Werke der Bildungsarbeit für Kinder wie Erwachsene aus bildungsfernen Schichten (Arbeiter, Soldaten), aber auch sozialkaritatives Engagement (u.a. als außerkurrikularer Teil der Bildung an den Schulen D’Alzons) sowie die christliche Mission v.a. in Osteuropa.

<sup>19</sup> E. D’Alzon: *To Educators at Assumption* (Hg. R. Lamoureux). New London 2009, 92 (Übers. C.G.).

<sup>20</sup> Und Menschen haben *gleiche* Würde, weil sie gleichermaßen vom göttlichen Vater angenommen sind.

<sup>21</sup> S. dazu R. Ferber: „Das normative ‚ist‘ und das konstative ‚soll‘“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 74 (1988), 184-199.

<sup>22</sup> Beleg dafür, dass die aktive Seite gern übersehen wird, ist noch ein Bundespräsident, der sich zurückzieht, weil er die Würde-Rechte seines Amtes beschädigt sieht und ihm die Kraft schwindet, an seinen Würde-Pflichten festzuhalten. Das Beispiel ist durchaus relevant für die *Menschenwürde*, denn der Begriff kommt ja von der *dignitas*, die Cicero dem besonderen Amt zuschreibt (z.B. dem Richter der noch heute mit „Euer Ehren“ titulierte wird), und wurde erst auf die „besondere Stellung“ (Scheler) oder „Funktion“ (Aristoteles) des Menschen im Sein übertragen.

<sup>23</sup> Im deutschen Grundgesetz stellt deswegen Art. 1.2 eine *Folgerung* aus der Feststellung der Menschenwürde als Grundnorm in Art. 1.1 (s.o.) dar: „Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt“ (Art. 1.2 GG).

<sup>24</sup> Wozu das führen kann, lehrt nicht nur die Geschichte, sondern noch all jene politischen Spannungen und Bürgerkriege der Gegenwart, die in ethnisch-kulturellen Differenzen gründen. So sind z.B. im andauernden Krieg in Ruanda/Ostkongo Gebildete der verschiedenen Volksgruppen zwar bereit, *Menschen* volle Rechte zugestehen – nicht aber, die Angehö-

rigen anderer Gruppen (Hutu/Tutsi) *voll als Menschen* anzusehen.

<sup>25</sup> Vgl. zum Folgenden insgesamt C. Göbel: „Bildung und Intelligenz“, in: Ders.: *Antike und Gegenwart. Griechische Anmerkungen zu ethischen Fragen unserer Tage*. Hildesheim 2007, 265-384.

<sup>26</sup> E. Bisers „Modalanthropologie“ sieht den Menschen als „uneingelöstes Versprechen“: er sei „das sich selbst in die Hand gelegte plastische Wesen, das Möglichkeitswesen, dem als solchem eine neuartige Anthropologie entspricht, die im Unterschied zur klassischen als Modalanthropologie bezeichnet werden muss. Denn der Mensch ist aufgrund seiner Geistbegabung und Fähigkeiten ein Versprechen, aber, wie dem hinzugefügt werden muss, das immer noch uneingelöstes Versprechen“ (E. Biser: „Der Mensch – Das große Versprechen. Unterwegs zu einem christlichen Menschenbild“, in: *Politische Studien* 56 [2005], 53; vgl. ausführlicher *Der Mensch – das uneingelöstes Versprechen. Entwurf einer Modalanthropologie*. Düsseldorf 1995).

<sup>27</sup> Vgl. M. Mahlmann: *Rationalismus in der praktischen Theorie: Normentheorie und praktische Kompetenz*. Baden-Baden 2008. Er ist – wie auch M. Hauser: *Moral Minds. How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. New York 2006 – von dem Linguisten N. Chomsky und seiner Idee einer „Universalgrammatik“ beeinflusst. Hauser hat zudem im Internet einen „Moraltest“ mit bisher ca. 300.000 Teilnehmern veröffentlicht: <http://moral.wjh.harvard.edu/index2.html>.

<sup>28</sup> Es handelt sich dabei um eine ethische Einlösung des megarischen Modalbegriffs, der Möglichkeit nur als Modalmoment des Wirklichen, also stets nur aus dem Blick auf das Jetzt-Wirkliche bestimmt. Zur Neubewertung Aristipps vgl. Göbel 2002, 238-292.

<sup>29</sup> Vgl. dazu auch *Gaudium et Spes* 12ff.

<sup>30</sup> Deshalb ist im Titel meines Beitrags die Grundidee einschränkend nur als Frage formuliert.

<sup>31</sup> Diesen Gedanken hat wiederum E. Biser in zahlreichen Publikationen so eindrücklich her-

ausgestellt, u.a. in *Einweisung ins Christentum*. Düsseldorf <sup>2</sup>1997. Leider leiden noch immer auch unzählige Christen unter der „religious illiteracy“, die selbst das Evangelium Jesu in den verstörenden Sog einer Drohgottidee zieht (vgl. S. Prothero: *Religious Literacy*. San Francisco 2007; vgl. weiter auch meinen Beitrag „Antike Selbsterkenntnis und ökumenische Philosophie. Auf dem Weg zum christlichen Übermenschen“, in: Göbel 2007, 195-248).

# Das Papstamt

## Geschichte und Theologie einer umstrittenen Institution

Matthias Reményi

Prof. Dr. Matthias Reményi lehrt als Juniorprofessor Systematische Theologie am Seminar für Katholische Theologie der FU Berlin.

**Z**ugegeben: Der Titel dieses Beitrags ist vermessend. Denn in einem kurzen Textbeitrag auch nur einen groben Überblick bieten zu wollen über Geschichte und Theologie des Papstamtes ist völlig unmöglich. Ich will mich deshalb auf die folgenden drei Themenkreise beschränken: Die erste Frage bezieht sich darauf, wie sich das Papstamt allmählich in den ersten Jahrhunderten aus den Diensten und Ämtern der noch jungen Urkirche herausgebildet hat. Zentral ist hier die Person des Petrus. Zweitens sind dann einige markante Punkte aus der langen Geschichte dieser Institution zu benennen, in denen sich der theologische Gehalt dieses wohl umstrittensten und faszinierendsten Amtes Schritt für Schritt entwickelt hat. Hier geht es mir um eine doppelte Spannung; der Spannung nämlich zwischen dem theologischen Anspruch und der historischen Wirklichkeit des Papstamtes einerseits und der Spannung zwischen zwei miteinander konkurrierenden Verfassungsideen der Kirche andererseits, dem sog. Papalismus und dem Konziliarismus. Und schließlich soll in einem dritten Schritt die aktuelle Gestalt des Papstamtes zum Gegenstand werden. Ich werfe dazu einen Blick auf die letzten beiden Konzilien und frage auf Basis dieser Konzilstexte nach der heutigen Situation.

### 1. Die Figur des Petrus und die Anfänge des Papstamtes

#### *Der Petrusdienst im Neuen Testament*

Es gibt in der Gründungsphase der Kirche weder einen fest umrissenen Amts begriff, noch gibt es eine klare Unterscheidung verschiedener Ämter und Aufgaben in den jungen Gemeinden. All das sind historische Entwicklungen, die erst nach und nach stattfinden und die Jahrhunderte brauchen, ehe sie sich konsolidieren. Schon gar nicht kann man sagen, dass der historische Jesus eben dieses oder jenes Amt in einem wörtlichen Sinn eingesetzt habe. Das gilt nicht nur für das Papstamt, sondern für schlechthin jedes Amt in der Kirche. Wenn es einen verbindenden Überbegriff für all die unterschiedlichen Ämter und Aufgaben der Urgemeinde gibt, so ist es der Dienstbegriff (gr. *diakonia*). Hierunter lässt sich all das zusammenfassen, was hilft, das soziale Miteinander der Urgemeinde zu organisieren. Dieses gegenseitige einander Dienen orientiert sich dabei am Dienst Jesu Christi für die Seinen, der nicht gekommen ist, sich „bedienen zu lassen, sondern um zu dienen“ (Mk 10,45) und der unter seinen Jüngern ist wie einer, der dient – wie ein *diakonos*, wie ein Diener, so heißt es wörtlich (Lk 22,27). Das Moment des Dienstes ist der Kerngehalt und das Grundcharakteristikum aller kirchlichen Ämter – auch und gerade des Papstamtes. Dienst ist in sozialgeschichtlicher Hinsicht das Gründungs-

wort eines jeden kirchlichen Amtes, und es ist in theologischer Hinsicht gefüllt mit dem Auftrag an den jeweiligen Amtsträger, es dem Vorbild Jesu gleichzutun und wie Jesus selbst das eigene Leben als ein Dienst für andere, als Pro-Existenz zu gestalten.

Historisch wurzelt das Amt des Papstes in der Sonderstellung und Führungsrolle Petri in der Urgemeinde. Seit Leo I. (440-461) nehmen die Päpste ganz ausdrücklich für sich in Anspruch, nicht nur Nachfolger, sondern auch Stellvertreter des hl. Petrus auf Erden zu sein. Die klassische Belegstelle zur Begründung des Papstamtes als umfassender Leitungsdienst in der Tradition Petri ist seit alters her das Felsenwort Jesu und die Übergabe der Schlüssel des Himmelreiches – und damit der Binde- und Lösegewalt – an Petrus (Mt 16,18-19). Der Beiname Kefas, den wohl der irdische Jesus dem Fischer Simon überträgt, wird hier ekklesiologisch gedeutet.<sup>1</sup> Petrus ist nun (nachösterlich) der Fels, auf dem die Kirche bleibend aufruhet. Dieser Dienst ist einmalig und bleibend an die Person Petri gebunden. Anders steht es mit der Schlüsselgewalt, die in der vollmächtigen Auslegung des Evangeliums und damit in der Ausübung der Disziplinar- und Lehrautorität zu sehen ist: sie ist prinzipiell delegierbar.<sup>2</sup> Eventuell bis in die vorösterliche Situation hinein reicht sodann der Kern des von Lukas tradierten Wortes Jesu, er habe für Petrus gebetet, dass dessen Glaube angesichts drohender Anfechtungen nicht erlischt. Es folgt die Beauftragung Petri durch den Herrn: „Und wenn du dich wieder bekehrt hast, dann stärke deine Brüder“ (Lk 22,31f).

Auch im dritten der drei klassischen ntl. „Primatstexte“<sup>3</sup> geht es um die Indienstnahme zur Hirtensorge: „Weide meine Lämmer“ bzw.: „Weide meine Schafe“ (Joh 21,15-17) – mit diesen Worten bestellt der Auferstandene Petrus zum Dienst an der endzeitlichen Heilsgemeinde. Gerade diese letzte Stelle ist bedeutsam,

weil das Johannesevangelium natürlich zunächst und zuerst Jesus Christus selbst als den eigentlichen Hirten der Seinen zeichnet (vgl. Joh 10). Damit wird in der Gesamtperspektive des Evangeliums die Übertragung der Hirtensorge an Petrus zum Vikariatsdienst, zur stellvertretenden Aufgabe. Vor allem aber will der Text ausdrücklich aus der nach-petrinischen Perspektive gelesen werden, denn die sich unmittelbar anschließende Todesprophetie in Joh 21,18f setzt aufseiten der Leser die detaillierte Kenntnis vom Tod des Petrus voraus. Auf diese Weise wird der Leser durch die Textstruktur ganz automatisch zum Problem der Petrusnachfolge gelenkt: Wer sorgt sich nun, nach dem Tod Petri, für die Herde des Herrn? Damit ist zumindest im Richtungssinn des Textes die „Frage nach der Sukzession [...] in den Blick gerückt“.<sup>4</sup>

Freilich: Von einem Nachfolger Petri ist im gesamten Kanon an keiner einzigen Stelle auch nur ein Wort zu lesen. Man wird aus diesen drei Stellen also nicht folgern dürfen, dass hier von der Stiftung eines formellen, von der Person ablösbaren Amtes die Rede ist oder Petrus gar in einem modernen Sinne der erste Papst war. Aber aus ihnen spricht doch nicht nur eine außerordentliche Hochachtung vor dem Charisma des Petrus, sondern auch die Anerkennung seiner besonderen Rolle und seiner herausgehobenen Funktion zunächst im vorösterlichen Jüngerkreis Jesu und dann später in der jungen Christengemeinde. Das ist durch eine ganze Reihe an historisch gesicherten Umständen gut belegt: Petrus ist zusammen mit seinem Bruder Andreas der Erstberufene der Jesus-Jünger (Lk 5,10f parr). Ebenfalls sicher kommt ihm eine ganz herausgehobene Stellung im Zwölferkreis in Jerusalem zu: Er steht an erster Stelle (Mt 10,2parr) und erfreut sich einer besonderen Wertschätzung Jesu (Mk 5,37par; Mk 9,2parr; Mk 14,33par – hier gemeinsam mit Jakobus und Johannes). Er ist Sprecher des vor-

österlichen Jüngerkreises (Mk 8,29parr; Joh 6,68f). Er ist es, der verschiedenen Textquellen zufolge dem auferstandenen Herrn zuerst begegnet (Lk 24,34; 1 Kor 15,5). Dabei wird die Figur Petri durchaus nicht glorifiziert, sondern ganz realistisch auch in ihren Schattenseiten gezeichnet. Man denke nur an die harsche Kritik, die er von Jesus mehrfach erfährt (Mk 8,33par; Mk 14,37par) und an seinen dreimaligen Verrat in der Nacht des Leidens Jesu. Petrus ist in Größe und Versagen, in Nachfolge und Scheitern, der – wie es Joachim Gnilka ausdrückt – „exemplarische Jünger“,<sup>5</sup> der vorlebt, was Nachfolge ausmacht: sich im Zeugnis von Wort, Tat und Leben durchlässig machen auf das, was im Glauben ergriffen wurde.

Diese Sonderrolle bleibt ihm auch nachösterlich zugeschrieben. Das zeigt insbesondere die Apostelgeschichte in aller Eindringlichkeit. Er ist der Leiter der Jerusalemer Urgemeinde (Apg 1,15-26; 2,14-42; Gal 1,18; 2,6-10) und nimmt in dieser Funktion auch primatiale Aufgaben wahr (Apg 5,1-11). Er eröffnet die Heidenmission (Apg 10,1-11,18) und spielt eine ganz zentrale Rolle auf dem sog. Apostelkonzil (Apg 15,6-29) zu Jerusalem um das Jahr 49. Damit ist er nicht nur Typus – d.h. Repräsentant; prägendes Vorbild; Erstling, dem nachzueifern ist – des Jüngers, sondern, wie Rudolf Pesch notiert, „auch des Apostels und des universalkirchlich beauftragten ‚Felsens‘, ‚Schlüsselträgers‘ und ‚Hirten‘ bzw. ‚Episkopos‘.“<sup>6</sup>

All das zeigt: Das NT kennt zwar nicht ein speziell definiertes und ausgeformtes Petrusamt, wohl aber eine „petrinische Funktion“, die sich als Hirtensorge – und damit als ein faktischer Leitungsdienst – auf das Funktionieren des Gesamtsystems der noch jungen Gemeinde bezieht und dieser solchermaßen als Ganzer dienstbar ist. Als dann in späterer Zeit mit Blick auf die Großkirche die strukturelle Notwendigkeit eines solchen umgreifenden

Leitungsamtes nicht nur offensichtlich wird, sondern auch institutionell verortet werden muss, findet man im ursprünglichen Dienst des Fischers Simon das universale kirchliche Leitungsamt grundgelegt. Weil zwar nicht jede seiner konkreten geschichtlichen Ausgestaltungen, wohl aber dieser Petrusdienst als solcher im Evangelium fundiert sowie schlechterdings konstitutiv für die Kirche ist und ihr wesentlich zugehört, lässt er sich zutreffend als ein *ius divinum* bezeichnen. Dass dabei – wie gezeigt – im historischen Gang der Dinge der Entdeckungs- und der Begründungszusammenhang zeitlich auseinanderfallen, verschlägt daran nichts.

### *Petrus und Rom*

Wie kommt es, dass sich etwa ab dem dritten Jahrhundert ausgerechnet die Vorsteher der Christengemeinde in Rom als Nachfolger Petri ansehen? Von einer linearen apostolischen Sukzession des petrinischen Dienstes ist ja im ntl. Kanon nirgends die Rede – und schon gar nicht von einer Verortung dieser Vollmacht beim Vorsteher der Gemeinde in Rom. Hier spielt gewiss die überragende politische Bedeutung der Stadt Rom als (bis zur Zeit Konstantins) Hauptstadt des römischen Reiches eine ganz wesentliche Rolle. Wie und wann allerdings Petrus erstmalig in Kontakt mit der christlichen Gemeinde in Rom tritt, liegt im Dunkel der Geschichte. Der um das Jahr 55 entstandene Römerbrief weiß nichts von einer Anwesenheit des Petrus in der Reichshauptstadt: Petrus wird in diesem Brief gar nicht genannt; wäre er aber zu dieser Zeit in Rom gewesen, hätte sich Paulus ganz gewiss auf ihn in irgendeiner Weise bezogen. Das früheste literarische Zeugnis von der Anwesenheit Petri in Rom findet sich im Ersten Clemensbrief (1 Clem 5,1-7), also erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts.



Historisch nicht abschließend gewiss, aber doch sehr wahrscheinlich ist lediglich das Doppelmartyrium von Petrus und Paulus in Rom um das Jahr 67 unter Kaiser Nero. Ebenfalls im Letzten unsicher, aber doch schon ab dem zweiten Jahrhundert gut bezeugt und bald allgemein verehrt ist die Grabstätte des Petrus unter dem heutigen Petersdom. Diese – wenn man so sagen kann – doppelte Apostolizität Roms, repräsentiert durch das doppelte Martyrium der beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus, darf sicherlich als ein entscheidender Grund für die allmähliche Herausbildung der Vorrangstellung des römischen Bischofs gelten.<sup>7</sup>

Klar ist aber auch, dass diese Vorrangstellung sich noch weit über das erste Jahrhundert hinaus nicht auf eine einzelne Bischofsgestalt, sondern auf die römische Kirche als solche bezieht, in der das apostolische Erbe der beiden Urzeugen treu bewahrt und die solchermaßen zum Garant der unverfälschten Lehre wird. Denn zu dieser Zeit kennt man in Rom keinen einzelnen Bischof an der Spitze, sondern ein kollegiales Leitungsgremium, das gemeinschaftlich die Geschicke der Gemeinde leitet. So schreibt Ignatius von Antiochien zu Beginn des 2. Jahrhunderts der ganzen Gemeinde Roms nicht nur den „Vorsitz [...] im Raum des Gebietes der Römer“ zu, sondern darüber hinaus den „Vorsitz in der Liebe“ (IgnRm, Praesc.).<sup>8</sup> Erst Irenäus von Lyon legt dann eine konkrete Namensliste vor, um in eins mit der so belegten apostolischen Sukzession die Ursprungstreue und Wahrheit des christlichen Glaubens zu begründen. Den Vorsitz im Glauben schreibt aber auch er nicht einer Person, sondern der römischen Kirche als solcher zu: „Denn mit dieser Kirche muss ihrer besonderen Gründungsautorität wegen jede andere Kirche übereinstimmen [...]. In ihr ist [...] die Tradition, die auf die Apostel zurückgeht, allezeit aufbewahrt worden“ (Adv. Haer. III, 3,2).<sup>9</sup> Freilich erwies sich diese von Irenäus

vorgelegte Namensliste als ebenso legendar wie alle anderen römischen Bischofslisten der ersten beiden Jahrhunderte. Ob es die angeblichen ersten Nachfolger des Petrus wirklich gegeben hat – Linus, Cletus, Evaristus, Alexander I., Sixtus I. usw. – wir wissen es schlicht nicht und werden es wohl nie erfahren. Sie werden deshalb in den offiziellen Papstlisten immer mit einem Fragezeichen versehen.

Historisch gesichert ist erst das Episkopat Victor I. gegen Ende des zweiten Jahrhunderts: Er will im Osterfeststreit allen anderen Gemeinden den Termin für das Osterfest verbindlich vorschreiben, kann sich damit aber – und das ist bezeichnend – nicht durchsetzen. Schon hier wird deutlich, dass die Institution des Papsttums eine auf die westliche Kirche bzw. das lateinisch sprechende Abendland beschränkte Größe werden wird. Aufs Ganze gesehen gilt für die ersten Jahrhunderte der Kirche in der Tat wohl das Wort des Kirchenhistorikers Klaus Schatz, der zu Protokoll gibt: „Hätte man einen Christen um 100, 200 oder auch 300 gefragt, ob es einen obersten Bischof gibt, der über den anderen Bischöfen steht und in Fragen, die die ganze Kirche berühren, das letzte Wort hat, dann hätte er sicher mit Nein geantwortet.“<sup>10</sup>

## **2. Geschichtliche Markierungen: Das Papstamt im Wandel**

Von Anfang an ist daher mit der Geschichte des Papsttums<sup>11</sup> eine doppelte Spannung verbunden: Zum einen gibt es nämlich eine Spannung zwischen dem sich immer deutlicher herauskristallisierenden Anspruch auf universale Leitungskompetenz des römischen Bischofs und der tatsächlichen Wirklichkeit in der jeweiligen geschichtlichen Situation. Das muss bereits Victor von Rom erleben, als er mit seinem Terminvorstoß zum Osterfest scheitert. Das müssen aber auch jene Nachfolger Victors erleben,

die schon früh für sich universale Leitungskompetenz in Anspruch nehmen, auch wenn sich das nicht immer mit ihren konkreten faktischen Einflussmöglichkeiten deckt.

Die ersten Päpste im modernen Sinn des Wortes, die sich ganz ausdrücklich auf den Primat der *sedes apostolica* berufen, auf den Vorrang des Apostolischen Stuhls in der Einzahl und damit auf die Rechtsnachfolge des Apostels Petrus im Sinne einer universalen und gesamtkirchlichen Leitungsvollmacht, sind im späten vierten Jahrhundert Damasus I. (366-384) und Siricius (384-399). Mit ihnen beginnt ein Prozess, der das Papsttum fortan prägen wird: Der Vorrang der römischen Ortskirche wird zum Vorsitz des römischen Bischofsstuhls (der *cathedra Romana*), und der geistliche Vorsitz in Glaubenstreue und Liebeszeugnis wird zum juristischen Primat. Der Umstand, dass dem Bischof von Rom im vierten Jahrhundert zunehmend das Schlichtungs- und Entscheidungsrecht in gemeindlichen Streitfällen aus der Provinz zugeschrieben wird, Rom also zunehmend als Appellationsinstanz angefragt wird, wird das Seinige dazu beigetragen haben. Das gilt allerdings nur für den Westen und wird im Osten nie akzeptiert, wie sich überhaupt die Einflussphäre der Päpste immer auf den Westen konzentriert.

Dass aber die Macht dieser Päpste im vierten und fünften Jahrhundert faktisch begrenzt ist, obgleich sie wohl als erste einen universalen Leistungsanspruch für die Gesamtkirche in Anspruch nehmen, zeigt das zweite Spannungsfeld, das das Papsttum bereits seit seinen Anfängen begleitet und prägt: Die Rede ist von der Spannung zwischen dem personalen (oder: primatialen) und dem synodalen (oder: kollegialen) Leistungsprinzip in der Kirche, das sich in den Schlagworten vom sog. Papalismus, d.h. der Überzeugung, dass sich in der Person des Papstes der oberste und höchste Jurisdiktionsprimat über die gesamte Kirche

bündelt, und dem sog. Konziliarismus niedergeschlagen hat, dessen Vertreter der Überzeugung sind, dass diese Leitungsvollmacht dem Bischofskollegium und dessen vornehmstem Versammlungsorgan, dem allgemeinen Konzil, zukommt. Denn die eigentliche Musik spielt nach der Verlegung des Sitzes der Reichshauptstadt von Rom nach Konstantinopel im Jahr 330 unter Konstantin auch kirchlicherseits im Osten des Reiches, und die Position der römischen Bischöfe ist dabei mitnichten in der ersten Reihe zu suchen. So wird das erste ökumenische Konzil im Jahre 325 in Nizäa von Kaiser Konstantin einberufen. Papst Silvester I. ist lediglich durch zwei abgesandte Presbyter vertreten und spielt inhaltlich keine Rolle. Auf dem Konzil von Konstantinopel (381) ist weder Papst Damasus I. – man erinnere sich: er formuliert als Erster den absoluten Vorrang der *sedes apostolica Romana* – noch irgendein römischer Legat vertreten. Auf dem dritten ökumenischen Konzil in Ephesus im Jahr 431 ist Papst Coelestin I. (422-432) ebenfalls nicht anwesend.

Einzig Leo der Große (440-461), der maßgeblich dazu beiträgt, dass das Papsttum nicht nur dem Anspruch nach, sondern auch faktisch zur zentralen Machtinstanz der Weltkirche wird, hat einen gewissen Einfluss auf das vierte Konzil, das im Jahr 451 in Chalcedon zusammentritt. Zwar wird auch dieses Konzil von der weltlichen Macht, näherhin von Kaiserin Pulcheria und ihrem Gatten Marcian, einberufen. Aber die Legaten Leos haben immerhin den Vorsitz inne. Vor allem aber wird ein berühmtes Lehrschreiben Leos, der sog. *Tomus Leoni*, in Chalcedon verlesen und dient als Grundlage des Konzilsbeschlusses über das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus. So hat man zwar in Chalcedon gerufen: „Petrus hat durch Leo gesprochen“. Aber das bedeutet mitnichten, dass damit ab sofort der Leistungsprimat des Bi-

schofs von Rom fraglos anerkannt gewesen wäre, wie besonders eindrücklich die Anathematisierung des Honorius (Papst von 625-638) auf dem dritten Konzil von Konstantinopel im Jahr 680/681 belegt.

Auf der anderen Seite bewirkt die Verlegung des kaiserlichen Hofes nach Konstantinopel, dass sich der Bischof von Rom innerhalb des nun christlich gewordenen Reichs zunehmend als dominanter Machtfaktor im Westen stabilisieren und profilieren kann. Er gewinnt mehr und mehr politisch an Gewicht. Zugleich ahmt er auch immer stärker den monarchisch-absolutistischen Leitungsstil des Kaisers nach.<sup>12</sup> So betont Papst Gelasius I. (492-496) wie vor ihm kein anderer den römischen Jurisdiktionsprimat. Der Stuhl Petri hat seiner Ansicht nach „das Recht [...], jede Kirche zu richten, während niemand das Recht hat, über ihn zu Gericht zu sitzen“.<sup>13</sup> Hier wird der Sache nach erstmalig das sich als enorm wirkmächtig erweisende Prinzip *Prima sedes a nemine iudicatur* (der erste Sitz, d.h. Rom, wird von niemandem gerichtet) formuliert.<sup>14</sup> Es kommt zu dem, was man die Zwei-Gewalten-Theorie oder auch die Zwei-Schwerter-Lehre genannt hat, d.h. das Miteinander und eben oft genug auch das Gegeneinander von geistlicher und weltlicher Macht in der Leitung des Reiches. Nochmals Gelasius in einem Schreiben an den oströmischen Kaiser Anastasios aus dem Jahr 494: „Es sind zwei, ehrwürdiger Kaiser, von denen diese Welt prinzipiell regiert wird: die heilige Autorität der Päpste und die königliche Gewalt (*auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*).“<sup>15</sup>

In dieser wechselvollen Geschichte liegen Elend und Glanz des Papsttums oft nahe beieinander. Das vielleicht eindrücklichste Beispiel dafür ist die Zeit um die erste Jahrtausendwende. Das sog. *saeculum obscurum* – man lässt es in der Regel mit dem Mord an Papst Johannes VIII. im Jahre 882 beginnen und mit der

Absetzung von gleich drei konkurrierenden, mehr als zweifelhaften Papstgestalten im Jahr 1046 enden – trägt seinen Namen nicht ohne Grund: Das Papsttum ist in der Hand einiger weniger römischer Adelsgeschlechter und droht zu einem weltlichen Fürstentum zu werden, dessen Oberhäupter sich wechselseitig absetzen, verbannen oder umbringen lassen. Und doch folgt kurz darauf eine der kraftvollsten Gestalten auf dem Stuhl Petri, die dem Papsttum zu ungeahnter Dominanz verhilft: Gregor VII., Papst von 1073-1085. Berühmt wird er durch sein Verbot der Investitur, dem sich der deutsche König Heinrich IV. aber nicht beugen will. Den darauf entbrennenden Machtkampf kann Gregor für sich entscheiden, Heinrich IV. wird exkommuniziert und muss 1077 eine spektakuläre Bußwallfahrt zum Papst unternehmen, den sprichwörtlich gewordenen Gang nach Canossa. Politisch erreicht Gregor VII. damit die *libertas ecclesiae*, die Freiheit der Kirche von der Vorrangstellung der weltlichen Macht. Theologisch allerdings schraubt er den Rang des Papstamtes in schwindelerregende Höhen. Denn die von Gregor VII. im Jahr 1075 zusammengestellte Liste von insgesamt 27 Thesen – der sog. *Dictatus papae* – liest sich in der Summe wie eine vorweggenommene Proklamation des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogmas: Der Papst kann Kaiser absetzen (Nr. 12), darf seinerseits aber von niemandem gerichtet werden (Nr. 19), was – wie gezeigt – natürlich den historischen Realitäten aufs Deutliche widerspricht. Sein Rechtsurteil kann von niemandem aufgehoben werden, er allein kann das Urteil aller aufheben (Nr. 18). Mehr noch: Faktisch ist jeder kanonisch geweihte römische Bischof durch die Verdienste des heiligen Petrus unzweifelhaft heilig (Nr. 23).<sup>16</sup> Auch wenn diese Thesen in Vielem eher theologisches Programm denn kirchliche Realität darstellen, so zeigen sie doch das neu erwachte Selbstbewusstsein des Papsttums in aller Ein-

drücklichkeit an. Eine theologische Linie bricht sich Bahn, die sich mit dem Schlagwort „Papstkirche“<sup>17</sup> bezeichnen lässt und die in der dogmatischen Fixierung des päpstlichen Jurisdiktionsprimates und der damit verbundenen Unfehlbarkeit in Lehrentscheidungen *ex cathedra* durch das Erste Vatikanische Konzil ihren Endpunkt erfährt.

Ganz auf dieser Linie liegt ein Jahrhundert später Innozenz III. (1198-1216). Er, der für sich exklusiv den Titel des Stellvertreters Christi auf Erden in Anspruch nimmt, sagt von sich selbst, er sei „in die Mitte gestellt zwischen Gott und die Menschen, geringer als Gott, aber größer als der Mensch“.<sup>18</sup> Wenn allerdings die paradoxe Denkfigur der nochmaligen Steigerung eines Superlativs angebracht ist, dann beim Vergleich des *Dictatus papae* Gregor VII. aus dem Jahre 1075 mit der am 18. November 1302 von Bonifaz VIII. – Papst von 1294-1303 – abgefassten, aber erst am 15. August 1303 veröffentlichten Bulle *Unam sanctam*. Denn dort heißt es wörtlich: „Wir erklären, sagen und definieren nun aber, dass es für jedes menschliche Geschöpf unbedingt notwendig zum Heil ist, dem Römischen Bischof unterworfen zu sein“ (DH 875).<sup>19</sup> Natürlich lassen sich diese Spitzensätze aus *Unam sanctam* aus der Konkurrenzsituation heraus erklären, in der Bonifaz VIII. mit dem französischen König Philipp dem Schönen steht, der im Gegensatz zum einzig auf seine Pfründe achtenden Papst ein fast schon modern zu nennendes, die Entwicklung hin zu nationalstaatlicher Eigenständigkeit vorwegnehmendes Regiment führt.<sup>20</sup> Aber es ist schon ein einmaliger (und aus heutiger Sicht durchaus zweifelhafter) Höhepunkt in der Papstgeschichte, auf welche Weise Bonifaz VIII. hier die Zwei-Gewalten-Theorie eines Gelasius oder Augustinus auf die Person des Papstes hin bündelt: In den Händen der Kirche – und damit ihres obersten Hirten, des Stellvertreters Christi auf

Erden – liegen „zwei Schwerter [...], nämlich das geistliche und das zeitliche [...]. Beide [...] sind in der Gewalt der Kirche“ (DH 873).

Nicht nur theologisch, sondern auch machtpolitisch beginnt hier eine Spur, die 1870 endet – wenn auch ganz gegenläufig zum theologischen Programm, nämlich mit dem Niedergang des Kirchenstaates am 20. September 1870: Nie wieder hat das Papsttum so viel weltliche Macht bündeln können wie zu dieser Zeit im späten Mittelalter. Die Zeit danach ist in dieser Hinsicht eine Zeit des fortschreitenden Niedergangs. Was direkt auf Bonifaz folgt, ist bekannt: das abendländische Schisma als eine epochale Krise nicht nur des Papsttums, sondern der Kirche insgesamt.<sup>21</sup> Das Konzil von Pisa will im Jahr 1409 die Spaltung zwischen Rom und Avignon überwinden, verurteilt den römischen wie den französischen Papst und wählt einen eigenen Kandidaten. Weil aber die beiden anderen nicht zurücktreten wollen, verschlimmert sich das Schisma noch, so dass aus der, wie ein zeitgenössischer Chronist schreibt, „verruichten Zweiheit eine verfluchte Dreiheit von Päpsten“ wird.<sup>22</sup>

Und doch beginnt sich mit dem Konzil von Pisa ein Denken wieder neu Bahn zu brechen, das unter den Stichworten konziliare Idee bzw. Konziliarismus firmiert und das seine inhaltlichen Wurzeln bereits in den ersten ökumenischen Konzilien der noch jungen Christenheit hat. Während ‚konziliare Idee‘ ähnlich wie ‚synodales Prinzip‘ schlicht das kollegiale Moment kirchlicher Leitungsstruktur benennt, drückt das oft als Kampfbegriff missbrauchte Schlagwort ‚Konziliarismus‘ die Überzeugung aus, dass nicht der Papst als Einzelperson, sondern eine allgemeine Kirchenversammlung das höchste Beschlussorgan der Kirche darstellt. Der Konziliarismus gilt deshalb als das kritische Korrektiv zu einem einseitig übersteigerten Papalismus, sozusagen als dessen direkter

Gegenbegriff. Und es ist ganz gewiss kein Zufall, dass diese Idee im historischen Moment der größten Krise des Papsttums wieder neu erwacht und sich auch in entsprechenden kirchlichen Verlautbarungen niederschlägt. So formuliert bereits Pisa im Jahr 1409: „Dieses Konzil ist ein allgemeines Konzil [...], es repräsentiert die gesamte katholische Kirche und hat das Recht, als oberster Richter auf Erden über diese Angelegenheit zu erkennen, zu entscheiden und zu bestimmen“.<sup>23</sup> Faktisch kann allerdings erst das von 1414-1418 tagende Konzil von Konstanz im Jahr 1417 mit der Wahl Martin V. das abendländische Schisma beenden. Zugleich ist es jenes Konzil, das am 6. April 1415 das Spitzendokument des Konziliarismus verabschiedet, nämlich das Dekret *Haec sancta*. Darin heißt es u.a.: „Die im Heiligen Geist rechtmäßig versammelte [Synode], die ein Generalkonzil bildet [...], hat ihre Gewalt unmittelbar von Christus. Ihr ist jeder, unabhängig von Stand oder Würde, wäre sie auch päpstlich, in dem, was den Glauben und die Ausrottung des besagten Schismas und die allgemeine Reform der Kirche Gottes an Haupt und Gliedern betrifft, zum Gehorsam verpflichtet.“<sup>24</sup> Der zweite Artikel dieses Dekretes verallgemeinert diese Aussage und definiert so die Superiorität eines jeden rechtmäßig zustande gekommenen allgemeinen Konzils als oberste Autorität der Kirche. Es ist bis heute eine nicht abgeschlossene Debatte, wie diese Aussagen theologisch zu werten sind: Handelt es sich hier überhaupt um ein ökumenisches Konzil im vollen Sinn des Wortes? Immerhin wurde es ja nicht von der Gesamtkirche, sondern nur von einem von drei „Päpsten“ (dem im Laufe des Konzils abgesetzten, Pisaner Papst Johannes XXIII. im Zusammenspiel mit dem deutschen König Sigismund) einberufen! Und zweitens: Wollten die Konzilsväter mit *Haec sancta* überhaupt eine allgemeine Lehre definieren, oder nur einem konkreten Notstand ab-

helfen? Vor allem aber ist bis heute strittig, wie diese Aussagen von Konstanz im Verhältnis zur Kirchenkonstitution *Pastor aeternus* des Ersten Vatikanischen Konzils zu werten sind, also jenem Dokument, in dem der päpstliche Jurisdiktionsprimat und davon abgeleitet die päpstliche Unfehlbarkeit dogmatisiert werden.

### 3. Zur gegenwärtigen Gestalt des Papstamtes

#### *Das Erste Vatikanische Konzil: Pastor aeternus (1870)*

Werfen wir also einen Blick auf die beiden dogmatisch zentralen Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils, das 1869 einberufen und im Jahr darauf unvollendet abgebrochen wird. Es handelt sich nicht nur um Spitzendokumente der Papsttheorie, sondern sie sind auch wichtig, um die Debatten auf dem II. Vatikanischen Konzil (1962-1965) nachvollziehen zu können. 1870 definiert das Erste Vaticanum in der dogmatischen Konstitution *Pastor aeternus* zwei zentrale Sätze, den Jurisdiktionsprimat und die Lehrinfallibilität. Während der Jurisdiktionsprimat dem Papst die uneingeschränkte Leitungs- und Entscheidungsvollmacht in der katholischen Kirche zuschreibt, besagt der Begriff der Lehrinfallibilität, dass unter gewissen, fest definierten Umständen päpstlichen Lehrentscheidungen ein unfehlbarer Charakter eignet.

Mit Blick auf den Jurisdiktionsprimat wird zunächst eingeschärft, dass der Apostolische Stuhl die höchste Autorität in der Kirche inne hat, sein einmal getroffenes Urteil also von niemandem neu erörtert oder gar neu beurteilt werden darf, ausdrücklich auch nicht von einem ökumenischen Konzil. Dann heißt es wörtlich: „Wer deshalb sagt, der Römische Bischof besitze lediglich das Amt der Aufsicht bzw. Leitung, nicht aber die volle und höchste Jurisdiktionsvollmacht über die gesamte Kirche, nicht nur in Angelegenheiten, die



den Glauben und die Sitten, sondern auch in solchen, die die Disziplin und Leitung der auf dem ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche betreffen [...]: der sei mit dem Anathema belegt“ (DH 3064).

Der zweite dogmatische Satz über das Papsttum ist eigentlich eine innere Konsequenz dieses ersten, sozusagen dessen logische Bedingung der Möglichkeit. Denn wenn ein solches Urteil des Papstes unanfechtbar sein soll, dann muss es auch notwendigerweise wahr sein. So kommt es zur Definition der Lehrinfallibilität, also der päpstlichen Unfehlbarkeit in Fragen des Glaubens und der Sitten: „Wenn der Römische Bischof *ex cathedra* spricht, das heißt, wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten Apostolischen Autorität entscheidet, dass eine Glaubens- oder Sittenlehre von der gesamten Kirche festzuhalten ist, dann besitzt er mittels des ihm im seligen Petrus verheißenen göttlichen Beistands jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition der Glaubens- oder Sittenlehre ausgestattet sehen wollte; und daher sind solche Definitionen des Römischen Bischofs aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich“ (*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse*; DH 3074).

Die Interpretation dieser beiden dogmatischen Sätze ist außerordentlich schwierig – erinnert sei nur an den Fall Küng, der sich genau hierum dreht. Wichtig ist in diesem Zusammenhang das Folgende: Der Schwerpunkt der Aussage liegt auf dem Jurisdiktionsprimat, also auf der Betonung der universalen Leitungsvollmacht. Die Unfehlbarkeitsdefinition ist dieser zugeordnet als ein sie ermöglichender Aspekt. Eine möglichst stabile Fixierung der Jurisdiktionsvollmacht ihrerseits schien aber angesichts der Bedrohung der Kirche von innen (Gallikanismus) und von außen (Liberalismus, Modernismus, Säkularis-

mus etc., aber auch nationalstaatliche Eingriffe in binnenkirchliche Strukturen), der sich weite Kreise des Katholizismus im 19. Jahrhundert angesichts politischer und gesellschaftlicher Umwälzungsbewegungen ausgesetzt sahen, als das einzig probate Mittel, um Gefahren von der Kirche abzuwenden und deren Einheit und Freiheit bestmöglich zu sichern. Insofern kann man dogmenhermeneutisch bei einer Interpretation dieser Sätze durchaus sowohl die zeitgeschichtlichen Umstände als auch die Differenzierung zwischen zugespitzter Aussageform und eigentlicher Aussageabsicht in Anschlag bringen, wobei Letztere in der Sicherung kirchlicher Einheit und Freiheit zu suchen sein dürfte.<sup>25</sup>

Zweitens bleibt der Papst auch in Ausübung seiner Leitungsvollmacht stets Teil der Kirche und spricht in diesem Sinne niemals ihr gegenüber. Um das zu verdeutlichen, wurde vor die Unfehlbarkeitsaussage von den Konzilsvätern 1870 ein sog. historischer Passus zwischengeschaltet (DH 3069), der verdeutlicht, dass die Päpste vor solchen Entscheiden stets den Rat der Bischöfe eingeholt haben, um sicherzugehen, auch wirklich im Sinne der apostolischen Tradition der Kirche zu urteilen. Unfehlbar ist in diesem Sinne also die Kirche als Ganze. Eben das sagt ja auch die eigentliche Definition, wenn sie von jener Unfehlbarkeit spricht, „mit der der göttliche Erlöser seine Kirche [!] ausgestattet sehen wollte“ (DH 3074). Insofern sagt – drittens – der im Schlussteil des Infallibilitätsdogmas angefügte Zusatz, solche Entscheide seien „aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich“ (DH 3074), lediglich aus, dass solche Entscheide keiner nachfolgenden und zusätzlichen allgemeinkirchlichen, d.h. bischöflichen oder konziliaren Ratifikation bedürfen. Eine gewissermaßen autonome, den Entscheiden der Gesamtkirche vorangehende und von ihr abgelöste Willkür-Unfehlbarkeit des Papstes ist damit gerade



nicht gemeint.<sup>26</sup>

Viertens schließlich ist ein Hirtenbrief der deutschen Bischöfe aus dem Jahr 1875 hermeneutisch bedeutsam, in dem die Bischöfe die Anschuldigung Bismarcks, mit dem Vaticanum I würden sie zu bloßen Beamten Roms degradiert, scharf zurückweisen. Die Bischöfe insistieren in diesem Schreiben auf ihrer bleibenden bischöflichen Vollmacht und Hirten Sorge für die ihnen anvertrauten Diözesen und weisen nachdrücklich auf die dogmatischen Grenzen der vatikanischen Definition hin (DH 3112-3116). Dieser Hirtenbrief wurde am 4. März 1875 in einem Apostolischen Schreiben von Pius IX. ausdrücklich als offizielle Interpretation der vatikanischen Dogmen bestätigt (DH 3117).

#### *Das Zweite Vatikanische Konzil:*

##### *Lumen gentium*

Wie geht das Zweite Vatikanische Konzil, das von 1962-1965 in Rom tagt, mit dieser Hypothek um? Schließlich wird es ja u.a. auch deshalb einberufen, um das unvollendet abgebrochene I. Vaticanum zu einem Abschluss zu bringen. Um es vorweg zu sagen: Es rückt einerseits auf der Textebene kein Jota von den Entscheidungen des Vorgängerkonzils ab. Andererseits legt es aber in seinen vielen Einzeldokumenten einen Gesamtduktus an den Tag, der eigentlich die Bischofskollegialität und die damit verbundene konziliare Idee stärkt. Von zentraler Bedeutung sind hier einige Passagen aus der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*. Fast wörtlich wiederholt dort das Kapitel 25 die zentralen Passagen aus *Pastor aeternus*, wenn es an die Unfehlbarkeit erinnert, mit der Christus seine Kirche ausgestattet sehen wollte, und dann mit Blick auf den Papst betont: „Dieser Unfehlbarkeit freilich erfreut sich der Römische Bischof, das Haupt des Kollegiums der Bischöfe, kraft seines Amtes, wenn er als oberster Hirt und Lehrer [...]

eine Lehre über den Glauben und die Sitten in einem endgültigen Akt verkündet. Daher werden seine Bestimmungen zu Recht aus sich und nicht aus der Zustimmung der Kirche heraus unveränderlich genannt“ (LG 25,3). Andererseits aber kommt eben diese Unfehlbarkeit auch dem Kollegium der Bischöfe zu, wie im unmittelbaren Anschluss betont wird: „Die der Kirche verheißene Unfehlbarkeit wohnt auch der Körperschaft der Bischöfe inne, wenn sie das oberste Lehramt zusammen mit dem Nachfolger des Petrus ausübt“ (LG 25,3).<sup>27</sup>

Ganz ähnlich einige Seiten zuvor in Kapitel 22. Auch dort wird beides betont, und beides wird aufs Engste miteinander verflochten – die Leitungsautorität des Bischofskollegiums und die ihres Vorsitzenden, des Bischofs von Rom: „Der Stand der Bischöfe [...], in dem die Körperschaft der Apostel beständig fort dauert, tritt zusammen mit seinem Haupt, dem Römischen Bischof, und niemals ohne dieses Haupt, auch als Träger der höchsten und vollständigen Vollmacht gegenüber der gesamten Kirche auf“ (LG 22,2). Fakt ist demnach, dass das Kollegium der Bischöfe unter und mit seinem Haupt, dem Römischen Bischof, Träger der höchsten und vollen Leitungskompetenz der katholischen Kirche ist. Fakt ist aber zugleich, dass diese Kompetenz des Bischofskollegiums in keiner Weise den uneingeschränkten Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom beschneidet. Denn auch für das Zweite Vatikanische Konzil gilt: Der Papst ist frei, jederzeit und gegenüber jedem Glied der Kirche seine höchste und volle Leitungskompetenz auszuüben.<sup>28</sup> So formuliert LG 22 eben auch, obiges Zitat einleitend (und bekräftigt dies im weiteren Gang des Abschnitts durch Zitation der einschlägigen ntl. Primatstexte): Der „Römische Bischof hat gegenüber der Kirche kraft seines Amtes, nämlich des Stellvertreters Christi und des Hirten der ganzen Kirche, die volle, höchste und allgemeine Vollmacht,

die er immer frei ausüben kann“ (LG 22,2). Damit entlassen die Konzilsväter die Kirche in eine immer wieder neu diskutierte und auch immer wieder neu zu diskutierende Dialektik von kollegialer und primatialer Leitungsvollmacht.

Historisch verstehbar wird dieses Nebeneinander von konziliaren und papalen Ansätzen, wenn man sich die Geschichte vor Augen führt, in der *Lumen gentium* entstand. Denn eine Analyse der verschiedenen Textvorlagen, Debattenverläufe und nachfolgenden Textkorrekturen zeigt, dass eine große Majorität der Konzilsväter einen Neuaufbruch aus der vom Ersten Vatikanum vorgegebenen primatialen Zuspitzung der Leitungsvollmacht wollte, eine Minorität der Väter aber mit aller Macht versuchte, den bisherigen *status quo* zu halten.

Theologisch verstehbar wird das alles freilich nur, wenn man sich die gemeinsame Basis beider Autoritätsformen vor Augen führt. Diese gemeinsame Basis nämlich liegt in der Unfehlbarkeit des ganzen Gottesvolkes, dem der Beistand des Heiligen Geistes verheißen ist und das deshalb als ein Ganzes in Glaubensdingen nicht irren kann. So schließt LG 25 seine Aussagen zur Unfehlbarkeit von Papst und Bischöfen mit den Worten: „Diesen Bestimmungen [...] kann wegen der Wirksamkeit desselben Heiligen Geistes, durch welche die gesamte Herde Christi in der Einheit des Glaubens bewahrt wird und fortschreitet, die Zustimmung der Kirche niemals fehlen“ (LG 25,3). Damit wird zunächst gesagt, dass all diese Definitionen nur bindend sind aufgrund einer allgemeinen Zustimmung der Kirche, die sich ihrerseits der Führung durch den Geist Gottes erfreut. Im Hintergrund steht freilich der Gedanke des *sensus fidei*, des gemeinsamen Glaubenssinns der Gläubigen, der vom Geist geleitet nicht irren kann. LG 12 unterstreicht das in aller Deutlichkeit: „Die Gesamtheit der Gläubigen [...] kann im

Glauben nicht fehlgehen, und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie mittels des übernatürlichen Glaubenssinns des ganzen Volkes [...] kund“ (LG 12,1). Mit anderen Worten: Sollte der Papst eine Aussage als zu glauben vorlegen, die nachweislich dem allgemeinen Glaubenssinn des Gottesvolkes widerspricht, so kann diese Aussage *per definitionem* nicht endgültig, irreformabel und unfehlbar sein.<sup>29</sup> Vielmehr gilt: Unfehlbar im strengen, absoluten Sinn des Wortes ist Gott allein. Bereits die Unfehlbarkeit des Volkes Gottes ist deshalb lediglich eine abgeleitete und analoge, weil sie sich aus der unfehlbaren Leitung und Führung des Gottesgeistes speist. Die Unfehlbarkeit des bischöflichen und päpstlichen Lehramtes steht demgegenüber jedoch – wenn man so sagen kann – in einer Analogie zweiten Grades, weil sie sich ihrerseits in eins mit der stellvertretenden Repräsentation Christi als dem Haupt seiner Kirche aus dem Gedanken der vollmächtigen Repräsentation des Gottesvolkes speist und die Unfehlbarkeit der ganzen Kirche solcherart zur Voraussetzung und Möglichkeitsbedingung hat.

#### *Offene Situation*

Gelöst ist die Spannung damit aber noch nicht – und sie wird sich wohl auch nicht restlos entwirren lassen. Entsprechend unübersichtlich und offen ist auch die heutige, tagesaktuelle Situation. Wohin der Weg gehen wird, weiß keiner. Auf der einen Seite ist an die Enzyklika *Ut unum sint* – zu Deutsch: Auf dass sie alle eins seien – von Johannes Paul II. aus dem Jahr 1995 zu erinnern, in der er die Hoffnung äußert, „eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“ (Nr. 95), und in der er deshalb an die nichtkatholische Christenheit die Bitte äußert, mit ihm in dieser Sache in einen „brüderlichen, geduldigen Dialog“ (Nr. 96) einzutreten. Es ist wohl

kein Zufall, dass in der theologischen Fachliteratur zum Thema im Nachgang zu dieser Enzyklika eine Vielzahl an Publikationen zu verzeichnen ist, die diese Impulse aufgreifen und weiterzudenken versuchen.

Auf der anderen Seite aber steht die sichtbare Tendenz, immer mehr Kompetenzen von den Ortsbischöfen abzuziehen und in Rom zu verankern; fast so, als wollte die Kurie als verlängerter Arm der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt gelten. Ganz aktuell ist hier eine römische Instruktion mit dem Titel *Universae ecclesiae* vom Mai 2011 zu nennen, die sich um den näheren Umgang mit der seit 2007 wieder allgemein zugelassenen, sog. außerordentlichen Form der alten Liturgie kümmert.<sup>30</sup> Die für diese Instruktion verantwortliche vatikanische Kommission namens *Ecclesia Dei* erklärt nun in diesem Dokument, der Hl. Vater habe ihr für den Bereich ihrer Zuständigkeit eine „ordentliche, stellvertretende Hirtengewalt“ (Nr. 9) verliehen. Diese ihr verliehene Hirtensorge übt sie dadurch aus, „dass sie als hierarchischer Oberer die ihr rechtmäßig vorgelegten Rekurse gegen einzelne Verwaltungsakte von Ordinarien entscheidet, die dem Motu proprio zu widersprechen scheinen“ (Nr. 10), m.a.W. dass sie also ggf. ortsbischöfliche Festlegungen wieder aufheben wird, die den päpstlichen Erlass von 2007 nicht im römischen Sinne umsetzen. Die Bischöfe werden ausdrücklich ermahnt, in ihrem Vorgehen der Gesinnung (im Original: *mens*) des Papstes zu folgen (Nr. 13). Wörtlich heißt es weiter: Im Fall von Auseinandersetzungen oder begründeten Zweifeln über gottesdienstliche Feiern in der *forma extraordinaria* wird die Päpstliche Kommission *Ecclesia Dei* entscheiden“ (Nr. 13).<sup>31</sup> Mir will scheinen, dass angesichts solcher Töne die Befürchtung Johannes Rösers, hier verschöben sich dramatisch die Gewichte zwischen den Kompetenzen der Ortsbischöfe und denen einzelner Kurienkommissionen, nicht von der Hand zu

weisen ist.<sup>32</sup>

Ein anderes Beispiel: Im März 2006 verzichtete Papst Benedikt XVI. freiwillig auf den Titel „Patriarch des Abendlandes“, der seither im Päpstlichen Jahrbuch keine Erwähnung mehr findet.<sup>33</sup> Was bei erstem Augenschein als ein hoffnungsvolles ökumenisches Signal verstanden werden könnte, entpuppt sich bei näherer Betrachtung als zumindest deutungsoffen; ist es doch eben jener Titel, der am besten verdeutlichen kann, dass der Papst den anderen Patriarchaten auf Augenhöhe und ohne Superioritätsgestus begegnet. Immer wieder wurde darauf hin- gewiesen – und nicht zuletzt vom heutigen Papst selbst<sup>34</sup> – wie wichtig es sei, beim Amt des Bischofs von Rom zwischen universalkirchlichem Primat und lateinischem Patriarchat zu differenzieren, um Verwaltungs- und Jurisdiktionsvollmachten einerseits und Einheitsdienst am Glauben andererseits theologisch besser unterscheiden und hermeneutisch präziser fassen zu können.<sup>35</sup> Nun steht die Frage im Raum, ob dieser Schritt etwa als eine Absage an die Patriarchalstruktur insgesamt und folglich als eine nochmalige Zuspitzung des primatialen Anspruchs auch über die orthodoxen Schwesterkirchen zu lesen sein muss.

Was bleibt angesichts dieser unübersichtlichen Situation? Zum einen und ganz unbestreitbar die grundlegende Feststellung der bleibenden und unaufgebbaren Bedeutsamkeit des Petrusdienstes als des Amtes der Einheit – auch und gerade in ökumenischer Hinsicht. Das gilt nicht nur mit Blick auf die Orthodoxie, sondern auch für das interkonfessionelle Gespräch mit den Kirchen der Reformation. Erwähnt sei an dieser Stelle nur Wolfhart Pannenberg, der aus reformatorischer Perspektive betont: „Ein solcher Dienst an der Einheit der Christen im apostolischen Glauben ist grundsätzlich auch auf der Ebene der Gesamtkirche, in Bezug auf die ganze Christenheit nötig“.<sup>36</sup> Dabei gesteht Pannenberg

durchaus zu, dass aus historischen Gründen am ehesten der Bischof von Rom für ein solches Amt der Einheit stehen kann, der Vorrang Roms also unbefangen anerkannt werden sollte. Zugleich aber betont er die Notwendigkeit einer „theologische[n] Reinterpretation und praktische[n] Umstrukturierung“<sup>37</sup> des Papstamtes, und meint damit die Unterordnung unter den Primat des Evangeliums und die Unterscheidung zwischen Primat und Jurisdiktionsgewalt. Auch die institutionalisierten ökumenischen Gespräche auf amtlich-offizieller Ebene haben inzwischen gezeigt, dass die Existenz eines ortsübergreifenden kirchlichen Leitungsamtes kein schlechthin kirchentrennendes Faktum mehr ist, obwohl freilich in der konkreten inhaltlichen Gestaltgebung noch erhebliche Differenzen liegen.

Zum zweiten gilt es, das historische Bewusstsein von der steten Differenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit des Papsttums wachzuhalten – dies aus Gründen der Gelassenheit gegenüber konkreten kirchenpolitischen Tageskonstellationen, aber auch aus Gründen der rechten Demut im eigenen Kirche-Sein. So sehr die Einrichtung des Petrusdienstes als solchem ein Amt *de iure divino* darstellt, so sehr sind seine historischen Entwicklungen und tagesaktuelle Ausgestaltung menschlichen Rechts, ein Ausdruck der Suche der pilgernden Kirche, im Gang durch die Zeit dem Gebot der Einheit im Glauben zu entsprechen.

Und schließlich gilt es zum Dritten, auf die – je nach Sichtweise: Bewahrung oder Wiederherstellung – der Balance zwischen primatialen und kollegialen Leitungsstrukturen in der Kirche zu achten. Dabei geht es nicht nur um das Verhältnis von Orts- und Universalkirche, d.h. um das Miteinander der einzelnen Bischofskirche vor Ort und Roms als Vertreterin der Universalkirche, sondern es geht auch um die Dignität der mittleren Ebene, also der re-

gionalen Bischofskonferenzen oder Partikularsynoden, die strukturell wertgeschätzt werden müssen. Hermeneutisch führt das – neben dem kritischen Blick auf ganz konkrete Machtinteressen – zurück zur Frage nach einer angemessenen Interpretation einmal getroffener dogmatischer Festlegungen. Es käme einer kirchlichen Selbstaufgabe gleich, wollte man allen Ernstes eine Rücknahme dogmatisch mit höchster Verbindlichkeit getroffener Lehrentscheide einfordern. Es käme aber auch einer kirchlichen Selbstaufgabe gleich, wollte man sich einer beständigen hermeneutischen Vergegenwärtigung und einer je neuen situativen Applikation solcher dogmatischer Festlegungen verweigern, insofern Kirche sich immer als eine pilgernde, streitende und reformbedürftige Kirche im Gang durch die Zeit verstanden hat. Gerade mit Blick auf die einseitigen Spitzensätze des Ersten Vatikanischen Konzils schwankt die theologische Debatte hier zwischen einem eher reduktiven, limitierenden und einem ergänzenden, fortschreibenden Ansatz: Während die Vertreter einer restriktiven Interpretationslinie eine rechtlich auf Dauer bindende Selbstbeschränkung dahingehend ins Spiel bringen, dass der Papst verbindlich erklären solle, auf bestimmte Rechte verzichten zu wollen, versuchen die Verfechter einer ergänzenden Interpretation, einseitige Spitzenformulierungen durch Ergänzung des je anderen Pols auszutarieren. Sie sehen sich dabei ganz in der hermeneutischen Tradition von *Lumen gentium*, das ja eben so verfahren ist.<sup>38</sup> So oder so spricht in jedem Falle nichts gegen, aber alles für eine beständige Relecture und hermeneutische Fortschreibung der beiden letzten vatikanischen Konzilien: Warum also nicht eine rechtlich fixierte und präzierte Ausgestaltung der Kollegialität, Subsidiarität und Synodalität der Kirche als Ganzer und der bischöflichen Leitungsvollmacht im Besonderen?<sup>39</sup> Dass das der Autorität des universalen Leitungsamtes keinen Schaden

zufügen, sondern ganz im Gegenteil die Möglichkeiten einer Realisierung seiner amtlichen Aufgaben, nämlich Dienst an der Einheit zu sein, in unserer späten Moderne ganz erheblich erweitern würde, zeigen die Überlegungen Hermann J. Pottmeyers zu jener Gestalt des Papstamtes, die er mit der Chiffre „Communio-Primat“ charakterisiert: „In einer Kirche, die sich zunehmend als *communio* von Einzelkirchen gestalten soll und muss, gewinnt der Petrusdienst an Bedeutung – nicht als allgegenwärtige, alles bestimmende Regelungsinstanz, wohl aber als Wächteramt in subsidiärer Funktion, als Zentrum der *communio* und als wirksames Zeichen und Werkzeug für die von Gott gegebene und aufgegebene Einheit der Kirche“.<sup>40</sup>

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. J. Gnilka, Der Petrusdienst – Grundlegung im Neuen Testament und Ausprägung in der frühen Kirche, in: P. Hünermann (Hrsg.), Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften. Regensburg 1997, 9-24, 11.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 18.

<sup>3</sup> So die Charakterisierung dieser drei Stellen bei R. Pesch, Die biblischen Grundlagen des Primats (QD 187). Freiburg 2001, 43.

<sup>4</sup> Vgl. ebd. 45. Zum Gesamten vgl. ebd., 30-46.

<sup>5</sup> J. Gnilka, Der Petrusdienst (Anm. 1), 10.

<sup>6</sup> R. Pesch, Grundlagen (Anm. 3), 67.

<sup>7</sup> Vgl. G. Denzler, Das Papsttum. Geschichte und Gegenwart. München <sup>3</sup>2009, 13-17. Ausführlicher zum Romaufenthalt Petri vgl. W. Klausnitzer, Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft. Freiburg 2004, 127-149.

<sup>8</sup> Zitiert aus: Die apostolischen Väter (Schriften des Urchristentums I), hrsg. v. J. Fischer. Darmstadt 2004, 183. Zu dieser Stelle vgl. ebd., 129f sowie W. Klausnitzer, Primat (Anm. 7), 155-160.

<sup>9</sup> Irenäus von Lyon, Adversus Haereses. Gegen die Häresien III (FC 8/3), übers. v. N. Brox.

Freiburg 1995, 31, zitiert nach: W. Klausnitzer, Primat (Anm. 7), 161. Vgl. zum Text ebd., 161-166.

<sup>10</sup> K. Schatz, Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart. Würzburg 1990, 14.

<sup>11</sup> Einen guten historischen Überblick bieten neben den einschlägigen Lexika-Artikeln – hier herausragend Art. Papsttum, in: RGG 6 (<sup>4</sup>2003) 866-902 – G. Denzler, Papsttum (Anm. 7) sowie H. Fuhrmann, Die Päpste. Von Petrus zu Benedikt XVI. München <sup>3</sup>2005. Die folgende Darstellung orientiert sich an diesen Titeln.

<sup>12</sup> Bis dahin, dass Papst Silvester I. in den kaiserlichen Palast Konstantins eingezogen ist. Vgl. G. Winkler, Der Jurisdiktionsprimat der Päpste und die *Imitatio imperii* des Mittelalters, in: W. Neidl; F. Hartl (Hrsg.), Person und Funktion (FS Hommes). Regensburg 1998, 211-222, hier 212.

<sup>13</sup> Zitiert bei G. Denzler, Papsttum (Anm. 7), 33.

<sup>14</sup> Vgl. K. Schatz, Primat (Anm. 10), 95-98.

<sup>15</sup> Zitiert bei G. Denzler, Papsttum (Anm. 7), 34.

<sup>16</sup> Vgl. *Dictatus papae*, abgedruckt in: K. Schatz, Primat (Anm. 10), 218f und (von Schatz übernommen) W. Klausnitzer, Primat (Anm. 7), 199f. Gerade die Frage nach der Amtsheiligkeit hat Anlass zu Spekulationen gegeben. Dahinter steht wohl zum einen die geschichtliche Erinnerung an die öffentliche Bußpraxis des Frühmittelalters, die einen Entzug aller kirchlichen Ämter zur Folge hatte. Da der Papst dieser Bußdisziplin (so ja auch These 19) nicht unterliegt, d.h. ihrer aufgrund mangelnder eigener schwerer Sünden offensichtlich nicht bedarf, ist eine ihm zukommende Form der Heiligkeit gefolgt worden. Zum anderen spiegelt sich in dieser These – so K. Schatz, Primat (Anm. 10), 113 – die „Petrusmystik [...] Gregors. Er glaubt, in einer mystischen Einheit mit Petrus zu stehen, der in ihm handelt, denkt und spricht.“ Zum *Dictatus papae* insgesamt vgl. W. Klausnitzer, Primat (Anm. 7), 199-214.

<sup>17</sup> H. Fuhrmann, Päpste (Anm. 11), 123: „Der Weg, den Gregor VII. eingeschlagen hat, ist der Weg zur Papstkirche. Was dem einzelnen zum Heile gereicht und was in der Kirche rechtens



ist, bestimmt der Papst.“

<sup>18</sup> Zitiert in H. Fuhrmann, Pápste (Anm. 11), 128. Ebd. auch der Hinweis auf die Inanspruchnahme des Titels *Vicarius Christi*.

<sup>19</sup> Vgl. W. Klausnitzer, Primat (Anm. 7), 224-229.

<sup>20</sup> Aus diesem Konflikt erklärt sich auch die zeitliche Spanne zwischen Abfassung und Publikation: Bonifaz wollte ein in der Zwischenzeit angedeutetes Einlenken Philipps abwarten. Erst nach dem endgültigen Bruch mit Philipp IV. veröffentlicht er die Bulle. Detaillierte und kenntnisreiche Ausführungen zu den Hintergründen der Bulle bei K. Uhl, Die Genese der Bulle *Unam Sanctam*: Anlass, Vorlagen, Intention, in: M. Kaufhold (Hrsg.), Politische Reflexionen in der Welt des späten Mittelalters / Political thought in the age of scholasticism (FS Miethke). Leiden 2004, 129-149.

<sup>21</sup> Vgl. H. Fuhrmann, Pápste (Anm. 11), 148-154.

<sup>22</sup> Zitiert bei G. Denzler, Papsttum (Anm. 7), 63.

<sup>23</sup> Zitiert ebd., 63.

<sup>24</sup> J. Wohlmuth (Hrsg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien. Band 2: Konzilien des Mittelalters. Paderborn 2000, 409. Zu *Haec sancta* vgl. W. Klausnitzer, Primat (Anm. 7), 235-254 sowie K. Schatz, Primat (Anm. 10), 139-142. Bei Klausnitzer (ebd., 215.237) und Schatz (ebd., 220) jeweils Abdrucke der zentralen Textpassage.

<sup>25</sup> So das Argument bei J. Brosseder, „Visionen“ eines „Petrusdienstes“ im 3. Jahrtausend. Zum theologischen und ekklesiologischen Horizont eines Amtes universalkirchlicher Einheit, in: J. Brosseder; W. Sanders (Hrsg.), Der Dienst des Petrus in der Kirche. Orthodoxe und reformatorische Anfragen an die katholische Theologie. Frankfurt/M 2002, 103-124, hier 115-118.

<sup>26</sup> Zur Interpretation vgl. hier neben K. Schatz, Primat (Anm. 10), 187-200 und W. Klausnitzer, Primat (Anm. 7), 369-427 noch H. Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend (QD 179). Freiburg 1999, 30-94 sowie in prägnanter Zusammenfassung O.-H. Pesch, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Band 2: Die Geschichte Gottes mit den Men-

schen (Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Eschatologie). Ostfildern 2010, 263-272.

<sup>27</sup> Zitiert wird aus P. Hünemann (Hrsg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe (HThK Vat. II, Band 1). Freiburg 2004, hier 119. Zur Interpretation vgl. den Kommentar zu LG von Hünemann in HThK Vat. II, Band 2, 263-582, hier bes. 404-460.

<sup>28</sup> Von diesen beiden Prämissen ausgehend entwickelt Hünemann ebd., 425f seine Interpretation von LG 22,2.

<sup>29</sup> So nicht nur Hünemann ebd., 441, sondern ebenso G. L. Müller, Der römische Primat. Ein Ansatz zu seiner dogmatisch-theologischen Begründung, in: MThZ 38 (1987) 65-85, hier 84: „Eine eindeutig eigenwillige, nicht aus dem Konsens des Zeugnisses der Kirche über ihre apostolische Überlieferung von einem Papst als Dogma behauptete Lehre wäre aus sich heraus und nicht erst durch eine nachträgliche Feststellung der Kirche reformabel.“

<sup>30</sup> Die Instruktion *Universae ecclesiae* enthält die näheren Ausführungsbestimmungen zur Anwendung des von Benedikt XVI. im Jahr 2007 erlassenen *Motu Proprio Summorum Pontificum*, das den bis 1962 gebräuchlichen, alten Messritus als außerordentliche Form der Liturgie wieder allgemein erlaubt.

<sup>31</sup> Die Zitate sind übernommen aus der offiziellen deutschen Übersetzung des rechtsverbindlichen lateinischen Textes. Sie ist leicht einsehbar unter: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_commissions/ecclsdei/documents/rc\\_com\\_ecclsdei\\_doc\\_20110430\\_istr-universae-ecclesiae\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/ecclsdei/documents/rc_com_ecclsdei_doc_20110430_istr-universae-ecclesiae_ge.html)

<sup>32</sup> Zur Einschätzung des jetzigen Dokuments von 2011 vgl. J. Röser, Statt Weite neue Enge?, in: CiG 63 (2011) vom 29. Mai 2011.

<sup>33</sup> Vgl. C. Böttigheimer, Veränderung in der Titulatur des Papsttums – ein ökumenisch bedeutungsvoller Schritt?, in: Cath(M) 61 (2007) 42-55.

<sup>34</sup> C. Böttigheimer, Veränderung (Anm. 33), 45f verweist auf J. Ratzinger, Art. Primat, in: LThK 8 (21963) 761-763, bes. 763 sowie auf J. Ratzinger, Primat und Episkopat, in: ders., Das



neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf 1969, 121-146, 142f.

<sup>35</sup> Neben den Genannten vgl. hier außerdem H. Hopping, Einheit der Kirchen und Petrusdienst. Zur ökumenischen Zukunft des Papstamtes, in: ders. (Hrsg.), Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft. Münster 2000, 89-108, 101; W. Kasper, Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive, in: S. Hell; L. Lies (Hrsg.), Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis. Innsbruck 2000, 211-233, 229f; J. Brosseder, „Visionen“ eines „Petrusdienstes“ im 3. Jahrtausend. (Anm. 25), 109ff.

<sup>36</sup> W. Pannenberg, Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs, in: P. Hünermann (Hrsg.), Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften. Regensburg 1997, 43-60, 43.

<sup>37</sup> Ebd., 48.

<sup>38</sup> Vgl. W. Klausnitzer, Primat (Anm. 7), 441-450.

<sup>39</sup> So auch (neben vielen anderen gleichlautenden Stimmen) das abschließende Plädoyer des Beitrags von G. Wassilowsky, Art. Papsttum III.4-5, in: RGG 6 (42003) 889-897, 897.

<sup>40</sup> H. Pottmeyer, Rolle (Anm. 26), 137.

## GEBET DES KATHOLISCHEN AKADEMIKERVERBANDES DEUTSCHLANDS (KAVD)

### *Oratio*

*Deus, solus fons vitae,  
luminis et veritatis:  
famulis tuis ad cognoscendam  
veritatem eiusque testimonium  
in mundo dandum congregatis  
da spiritum veritatis, virtutem  
et confessionem, humilitatem  
et ignem tui amoris.*

### *O Gott!*

*Du bist die einzige Quelle des Lebens,  
des Lichtes und der Wahrheit.  
Gib Deinen Dienern und Dienerinnen, die  
sich zusammengeschlossen haben, um in  
Deine Wahrheit einzudringen und für sie  
Zeugnis zu geben in der Welt:  
den Geist der Wahrheit, den Mut des Be-  
kenntnisses, die Kraft der Demut und das  
Feuer Deiner Liebe!*

# „Ein Gott, der hoffen lässt“ Predigt in St. Hedwig Berlin\*

Gerhard Nachtwei

*Dr. Gerhard Nachtwei ist Propst der Propstpfarre St. Peter und Paul in Dessau.*

## Wie ich zu Ratzinger kam

1970 las ich mit Begeisterung das Buch eines jungen Theologieprofessors „Einführung in das Christentum“. Sein Name lautete Joseph Ratzinger. Wenig später erreichte mich die Anfrage eines Professors aus Erfurt, ob ich nicht eine Dissertation im Fach Dogmatik schreiben wolle. Nur mit Bedenken sagte ich zu. Denn gerade erst war ich als Kaplan voller Elan in die Gemeindeseelsorge eingestiegen und konnte mir auch nichts Besseres als die Seelsorge vorstellen. Das Thema kam dann aber auch aus der Seelsorge: „Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie“. Und es war wohl nur meinem jugendlichen Übermut wie dem Mut meines Doktorvaters Lothar Ullrich zuzuschreiben. Denn wie kann man sich mit einem Theologen befassen, der noch lebt und weiter schreibt. Und von dem man nicht wissen kann, was aus ihm noch werden wird. Als ich mit der Arbeit fertig war, war Ratzinger in Rom Präfekt der Glaubenskongregation. Und inzwischen ist er Papst Benedikt XVI.

## Die Ausgangsfrage

Der Auslöser dieser 1986 erschienenen Dissertation ist eine Geschichte, die ich aus Zeitgründen nur kurz erzählen kann, wobei einiges von ihrem Reiz abgehen wird. Eine Mutter erzählte in einem der damals zahlreichen Familienkreise von ihrem vierjährigen Sohn. Der versuchte ein Küken zu

retten, das von den anderen Küken ständig gehackt wurde. Alles vergeblich, das Küken starb. Um dem Kind die innere Ruhe zurückzugeben, begrub die Mutter gemeinsam mit ihren anderen Kindern das Küken im Garten und stellte ein kleines Kreuz auf. Dennoch konnte der Junge abends nicht einschlafen: Das Küken müsse nun in der kalten, nassen Erde liegen. Die Mutter suchte den Jungen zu trösten mit dem Hinweis, dass das Küken inzwischen beim lieben Gott im Himmel sei. Aber der Junge wollte es sicher wissen. Er grub am anderen Tag nach, stürzte dann weinend zur Mutter in die Küche: „Du hast mich belogen, das Küken liegt noch immer in der Erde.“ In ihrer Not suchte die Mutter nach einem Ausweg: „Weißt du, das ist sicher wie bei Dr. Möckel nebenan, da müssen die Leute manchmal auch sehr lange warten. Wahrscheinlich sind jetzt so viele gestorben, dass es eine Weile dauert, bis das Küken dran ist“. Der Junge lässt sich damit beruhigen. Abends beschließt die Mutter mit ihrem Mann einen frommen Betrug. Sie graben das Küken aus und an anderer Stelle wieder ein, damit der Junge es nicht findet, falls er noch einmal nachsieht.

Zunächst haben wir uns im Familienkreis köstlich amüsiert. Dann aber führte diese Geschichte zu einer heftigen Diskussion. Bei mir löste diese Geschichte eine Frage aus, die bis heute anhält: Wie kann man kritischen Menschen unserer Zeit die Auferstehungsbotschaft nahe bringen?

## Die „Ein/Siebtel-Vernunft“

Es ist ein Markenzeichen der Theologie Ratzingers, dass er zeigen will, dass der Glaube letztlich nicht gegen die Vernunft und die Vernunft nicht gegen den Glauben stehen kann. Hier geraten wir in spannendes aber schwieriges philosophisches Gewässer. Dazu müsste man ein Seminar halten, aber ich habe nur eine Predigt zur Verfügung. Doch ich muss immer wieder auch einfachen Menschen eine Antwort geben. Mit Ratzingers Theologie im Hinterkopf, versuche ich es etwa Kindern im Erstkommunionkurs so zu erklären. Sie erzählen mir, dass sie ausgelacht werden, weil sie an Gott glauben, den man nicht sehen kann. Aber frage ich sie: Ist denn der Satz: „Ich glaube nur das, was ich sehe, klug?“ Ich habe als Kind öfter gehört: „Ich glaube nur, dass ein Pfund Rindfleisch eine gute Suppe gibt.“ Ist es aber vernünftig, zu sagen: „Es existiert nur, was ich mit meinem Verstand begreifen kann.“ Das Beispiel eines Eisbergs kann weiterhelfen: Ich sehe vom ihm nur ein Siebtel, sechs Siebtel sind unter Wasser, bleiben mir verborgen. Darum ist etwa die Titanic untergegangen. Wenn ich Sie alle z.B. vor mir sitzen sehe, sehe ich von jedem von Ihnen sozusagen nur die Spitze des Eisbergs. Ihr Inneres, Ihre Seele, das was Sie wirklich sind, ahne und spüre ich, aber kann es nie ganz sehen. Ist dann nicht vernünftig, bei meinem Blick in die Welt davon auszugehen, dass es mehr gibt, als ich sehen und verstehen kann. Nach Ratzinger rühren wir damit an das Geheimnis Gottes und der Schöpfung: „Wenn aber Verstehen Begreifen unseres Umgriffenseins ist, dann heißt dies, dass wir es nicht noch einmal umgreifen können; es gewährt uns Sinn eben dadurch, dass es uns umgreift.“

## Wenn aber der Glaube stirbt

Zu mir kommt eine Frau, die völlig am Ende ist: „Ich glaube an nichts mehr: Nicht an meine Familie, nicht an die Kirche, nicht an Sie, nicht an Gott, nicht an die Menschen, nicht an mich selber.“ Danach eine lange Stille. Die Hilflosigkeit der Frau springt auf mich über. Nach etlicher Zeit sage ich, mehr rutscht es mir heraus: „Aber Gott glaubt an Sie.“ Wieder Stille. Plötzlich hebt die Frau den Kopf: „Was haben Sie eben gesagt?“ Ich stocke: „Ich habe gesagt: Aber Gott glaubt an Sie?“: „Und stimmt das?“ Ich antworte: „Ich glaube es. Ich glaube sogar, Gott hat mir den Satz eben eingegeben“. „Wenn das stimmt, dann ändert sich alles“, antwortet die Frau. Bevor sie geht, schiebt sie mir wortlos eine Rasierklinge über den Tisch. Ratzinger: „Ohne das Wort ohne den Sinn, ohne die Liebe kommt der Mensch in die Situation des Nicht-mehr-Leben-Könnens, selbst wenn irdischer Komfort im Überfluss vorhanden ist.“ Aus dem Sumpf der Ungewissheit, des nicht Leben-Könnens kann sich der Mensch nicht durch eine Kette von Vernunftschlüssen selbst herausziehen. Dies gelingt so wenig, wie der absurde Versuch Münchhausens, sich an den eignen Haaren aus dem Sumpf zu ziehen. Menschlich und christlich ist nach Ratzinger: Ich vertraue mich einer größeren Vernunft, einem tieferen Sinn an. Nicht das verzweifelte: „Cogito ergo sum. Ich denke, also bin ich,“ des Descartes, sondern das befreiende: „Amo, ergo sum. Ich werde geliebt, also bin ich.“ Für mich übrigens ist die in der Welt wirkende Liebe der stärkste Gottesbeweis. Wenn Gott mit der Kraft seiner Liebe nicht immer in der Welt und bei uns Menschen am Wirken wäre, hätten wir uns alle schon längst gegenseitig ausgerottet oder uns das Leben genommen. Und in unserer von Krisen- und Hoffnungslosigkeit geschüttelten Zeit: Wer außer Gott kann uns Gewissheit geben, dass es nicht eines

Tages doch noch dazu kommen kann?

### **Ein Gott, der hoffen lässt**

„Wer bin ich eigentlich für Sie?“ fragt mich ein Gefangener in der JVA Dessau. (Die Arbeit im Gefängnis gehört zu meinen Aufgaben als Gemeindepfarrer.) Er fährt fort: „Ich bin kein Christ, bin nicht getauft. Ich hab Schlimmes gemacht. Ich weiß nicht einmal, ob ich an Gott glauben kann.“ Ich antworte ihm: „Sie sind ein Mensch. Das heißt: Sie sind ein Geschöpf Gottes, von Gott gewollt und geliebt. Sie sind in seinen Augen etwas ganz Besonderes. Das haben Sie bisher vielleicht noch nicht so sehen können. Aber die Gespräche mit Ihnen lassen mich ahnen, dass Sie dabei sind, zu entdecken und zu entfalten, was Gott in Sie hinein gelegt hat. Das Schlimmste wäre, wenn Sie sich aufgeben. Dann könnte ich nur heulen und Gott auch.“ Gott: Wer ist das?

### **Mein Gott ist größer als Deiner**

Es geschah in einem kleinen Städtchen bei Halberstadt zu DDR-Zeiten. Der Dozent einer Parteihochschule besucht seine Schwester. Bei diesem Besuch macht er sich über seinen Neffen lustig, der begeistert erzählt, dass er jetzt in die Kirche und zum Pfarrer geht. Die Mutter des lernbehinderten Jungen hört von der Küche aus das Gespräch mit an und wird zunehmend wütender auf ihren arroganten Bruder. Letztlich macht er sich über ihr Kind lustig, von dem er weiß, dass der Junge in der Schule nicht so recht mitkommt. Plötzlich kontert der Kleine: „Du Onkel glaubst auch an was.“ „So und an was?“, fragt überlegen der Onkel. „Du glaubst an Erich Honneker.“ Und dann legt der Junge nach und erweist sich darin als großer Theologe und sozusagen als kleiner Ratzinger: „Aber mein Gott ist größer als deiner.“ Zu den innerweltlichen Utopien und Zukunftsver-

sprechen hat sich Ratzinger immer wieder kritisch geäußert und ist damit auch selbst in die Kritik geraten. Die Geschichte zeigt uns, dass alle Versuche, das Paradies auf Erden zu schaffen, auch die kirchlichen, gescheitert sind. Wir selbst sind Zeitzeugen und zum Teil auch Mitgestalter des Zusammenbruchs der kommunistischen Ideologie. Und das Schreckliche an solchen Menschheitsverheißungen: Oft endet der Versuch mit Umerziehungslagern, Bespitzelung und Terror. Gilt nicht auch gegenüber den Versprechungen der Wohlstands- und Wellnessgesellschaft der Satz des kleinen Jungen: „Aber mein Gott ist größer als deiner.“

### **„Was hat das Christentum den Menschen gebracht?“**

fragt eine Lehrerin zu DDR-Zeiten die Klasse. Alle antworten pflichtgetreu: „Nichts Gutes usw.“ Dann will die Lehrerin die schüchterne Uta bloßstellen. Sie weiß, dass sie in die Kirche geht: „Uta, bist du anderer Meinung.“ Und Uta nimmt ihren ganzen Mut zusammen und sagt: „Ja.“ Doch die Lehrerin bohrt weiter: „Und was?“ Uta steht wieder auf und sagt: „Die Hoffnung“ und setzt sich. Und das sitzt. Eine große Theologin, diese Uta, eine kleine Ratzingerin.

### **Aber klingt das alles nicht zu schön?**

Wenn wir auf die Kirche blicken und auf uns selbst, sollten wir dann lieber nicht so große Töne schwingen? Freilich gibt es viel bössartige unberechtigte Kritik. Aber wie gehen wir mit Versagen und Schuld um? Ratzinger will mit seiner Theologie nicht intellektuelles Glasperlenspiel betreiben, sondern den Menschen helfen, Glauben, Hoffnung und Liebe im Alltag zu leben. Wieder will ich versuchen, das Problem in ein Bild zu übertragen: Bachs Weihnachtsoratorium bleibt großartige Musik, auch

wenn der Chor schräg singt und die Instrumente nicht gut gestimmt sind. Unsere Kirche liefert schon manchmal eine jämmerliche Aufführung der Botschaft von Gott, der alles ins Leben gerufen hat und die Schöpfung vollenden wird. Wie sagt Tünnies zu Schäl: „Der Chef ist schon in Ordnung. Aber das Bodenpersonal.“ Wir müssen Christ sein und Kirche ständig üben, wie es ein Chor und Orchester tun müssen. Grundmotiv sollte uns Ratzingers Satz aus der Einführung ins Christentum sein: „Nicht der konfessionelle Parteigenosse ist der wahre Christ, sondern derjenige, der durch sein Christsein wahrhaft menschlich geworden ist.“

**Zum Himmel –  
Zum Vortrag über den Himmel**

Wenn man gestorben ist, so soll es zwei Schilder geben: „Zum Himmel“ und „Zum Vortrag über den Himmel“. Wohin würden Sie gehen? Vielleicht gibt es da ein typisch deutsches Verhalten. Ich habe in meiner langjährigen Beschäftigung mit der Theologie Ratzingers immer wieder besonders geschätzt, dass sie direkt in das geistliche Leben, in die Liturgie einmünden will. Feiern wir so die Eucharistie als Begegnung mit dem Gott, der keinen Menschen abschreibt, sondern uns für alle hoffen lässt. Das ist unser Gottes- und Menschendienst. Mit einem Wort Ratzingers: „Man ist nicht Christ, weil nur Christen ins Heil kommen, sondern man ist Christ, weil für die Geschichte die christliche Diakonie Sinn hat und von Nöten ist.“

Hoffnung für alle und alles: Im Geheimnis der Liebe Gottes ist selbst das kleine Hühnchen aus der Anfangsgeschichte aufgehoben, wenn wir auch nicht wissen, wie. Eine Kirche, gemeinsam mit dem Papst, die das verkündet und lebt, muss keiner fürchten.

Hoffnung für alle, auch für die Toten: Gerade auch für die Leidenden, die

Geschundenen, Kaputtgespielten der Geschichte. Gegen eine Kirche, die das verkündet und zu leben versucht, muss wohl keiner demonstrieren.

**\*Anmerkung**

Predigt vom 18. September 2011 anlässlich des Besuches von Papst Benedikt XVI. in der Kathedrale St. Hedwig in Berlin.

**KAVD-Regenschirm**

- blauer Schirm mit aufgedrucktem Logo und praktischer Umhängetasche -

Zu bestellen über den KAVD:  
Postfach 20 01 31, 45757 Marl,  
Tel: (0 23 65) 572 90 90,  
Fax: (0 23 65) 572 90 91,  
geschaeftsstelle@kavd.de  
www.kavd.de

11,90 € zzgl.  
Versandkosten



# KIRCHE UND GESELLSCHAFT



## **ZdK-Präsident Alois Glück: Dank für Würdigung des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken durch Papst Benedikt XVI.**

Sehr herzlich hat der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Alois Glück, Papst Benedikt XVI. dafür gedankt, dass er das Wirken des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim ZdK im Rahmen seiner Begegnung mit der jüdischen Gemeinde gewürdigt hat.

*„Wir freuen uns über die Würdigung des langjährigen Engagements für Dialog, gegenseitige Wertschätzung, Verständnis und Versöhnung, das der Gesprächskreis ‘Juden und Christen’ beim ZdK in den vergangenen 40 Jahren geleistet hat“, so Glück. „Es zeigt sich ganz deutlich: Unserem Heiligen Vater liegt das versöhnte Miteinander mit dem Judentum sehr am Herzen. Dies ist ein konstantes Leitmotiv seines Pontifikats in der Tradition des Zweiten Vatikanischen Konzils.“*

## **„Unsere Kirche braucht die Erfahrungen und Charismen der Frauen“**

Zum 30. Jahrestag der Erklärung der deutschen Bischöfe „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft“

*„Die Erklärung der deutschen Bischöfe von 1981 ist ein wichtiger Wegweiser für die notwendige Weiterentwicklung unserer Kirche“* erklärt der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Alois Glück, anlässlich des 30. Jahrestages der Erklärung der deutschen Bischöfe „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft“. Die damals für die Gesellschaft beschriebenen Positionen und Auf-

gaben seien in beachtlichem Umfang Wirklichkeit geworden, für unsere Kirche gelte dies nicht in vergleichbarer Weise, beschreibt der ZDK-Präsident die Situation.

„Die Zukunft unserer Kirche wird entscheidend davon abhängen, wie Frauen sich in die Gestaltung und Leitung unserer Kirche einbringen können“, betont Alois Glück. Das Bischofswort vom 21.9.1981 habe zu seiner Zeit wegweisende inhaltliche Impulse gesetzt. „Realitätsnah und offen stellt uns dieser Text ein Modell der Partnerschaft von Männern und Frauen in Kirche und Gesellschaft vor Augen, das auch heute noch visionäre Züge trägt“, sagt Alois Glück.

„Wir brauchen in vielen Diözesen, Organisationen und Laienräten weitere Anstrengungen, um die Charismen und Kompetenzen von Männern und Frauen auf allen Ebenen wirksam werden zu lassen“, betont der ZdK-Präsident. Im begonnenen Dialogprozess müsse dies vorrangig auf die Agenda gesetzt werden. Darüber hinaus sei die Frage nach der Zulassung von Frauen zum Diakonats weiterhin ungeklärt.

„Ich freue mich, dass es uns mit der Kampagne ‚Frauen bewegen Kirche‘ auf der Homepage und der Facebook-Seite des ZdK gelungen ist, einen Beitrag zur Erinnerung an die wichtige Erklärung der deutschen Bischöfe zu leisten“, fügt Alois Glück hinzu. „Die individuellen Glaubenszeugnisse vieler Frauen aus dem ZdK zeigen die Vielfalt der Positionen und des Engagements von Frauen, ohne die unsere Kirche in Deutschland nicht vorstellbar ist.“



## **Die Brisanz der kulturellen Konflikte ist größer als die der sozialen Konflikte!**

ZdK-Präsident Glück hielt einen Festvortrag zum Abschluss der Salzburger Hochschulwochen

„Die prägenden Konfliktmuster unserer Zeit sind in unseren Gesellschaften und international zunehmend kulturelle Konflikte und nicht mehr soziale Konflikte. Das sind im Kern unterschiedliche Wertvorstellungen von Gegenwart und Zukunft. Diese Konfliktmuster polarisieren immer mehr die einzelnen Gesellschaften und die internationale Entwicklung.“

Diese Aussage stellte der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Alois Glück, in den Mittelpunkt seines Festvortrags zum Abschluss der Salzburger Hochschulwochen am Sonntag, dem 7. August 2011. „Sicher unsicher“ war das Thema der 80. Salzburger Hochschulwochen.

Die Begegnung von Menschen unterschiedlicher religiöser und kultureller Prägungen werde zunehmend zum Konfliktfeld, führte Glück aus. In den europäischen Gesellschaften sei dies insbesondere in dem Spannungsfeld Zuwanderung spürbar. Angst vor Identitätsverlust und Überfremdung bei gleichzeitiger Unsicherheit über die eigenen Werte führten immer mehr zu stimmungsgebundenem und ängstlichen gesellschaftlichen Klima. Das gleiche Muster sei sowohl in ganz Europa als auch in der globalisierten Welt verstärkt wirksam. Gegenwärtig ist nach Glücks Überzeugung die innere Situation in vielen Gesellschaften geprägt von tiefer Verunsicherung und gleichzeitig anhaltender Verdrängung der Ursachen vieler Krisen. Der Präsident des Zentralkomitees brachte seine Analyse auf den knappen Nenner: „Unsere heutige Art zu leben ist nicht zukunftsfähig, weder ökologisch und ökonomisch, aber auch nicht im Hinblick auf die damit verbundenen menschlichen Erfahrungen.“

„Die Kehrseite der Wohlstands- und

Wachstumsgesellschaften wird für die Menschen immer mehr zur bedrückenden Erfahrung“, warnte Glück. „Der hektische Lebensrhythmus, die Geschwindigkeit des Wandels, das Immer-höher-schneller-weiter überfordert immer mehr Menschen. Dieses Leitbild ist nicht mehr Faszination und Inbegriff von Fortschritt, sondern wird immer mehr als Bedrohung empfunden.“ Der ZdK-Präsident sieht die Gefahr eines extremen Pendelschlages weg vom naiven Fortschrittsglauben hin zu einer ebenso undifferenzierten Verweigerung notwendiger Veränderungen und Entwicklungen mit der Folge völlig irrationaler Verhaltensweisen und Entwicklungen. Daraus entstehe auch ein regelrechter Härtetest für die Demokratie.

„Die Aufgabe unserer Zeit heißt, eine zukunftsfähige Kultur zu entwickeln und dafür die Weichen entsprechend zu stellen“, formulierte Glück als Schlussfolgerung und Ziel. Für eine solche zukunftsfähige Kultur nannte er als Grundlagen das christliche Menschenbild mit der unantastbaren Würde des Menschen und eine neu entfaltete Kultur der Verantwortung. Im Maßstab Nachhaltigkeit sieht er die entscheidende Orientierung für den Weg in die Zukunft. „Die Aufgabe Nachhaltigkeit ist die zentrale Aufgabe des 21. Jahrhunderts! Die große Herausforderung ist, aus der Faszination und der Bequemlichkeit der Überflussgesellschaft in eine Kultur des bewussten Umgangs mit den Gütern zu wechseln. Die Möglichkeiten unserer Zeit nutzen – aber auch loslassen können und davon nicht abhängig werden – das ist ein souveräner Lebensstil, das ist - christlich gesprochen - zeitgemäße Askese. Das ist der Weg zu einer bewussten Lebensführung und damit zu einem Leben mit Tiefgang und Sinnfindung“. Ebenso bedeutsam sei aber auch, so Glück weiter, die Innovationskraft, also die Bereitschaft und die Fähigkeit zur Veränderung und zur Weiterentwicklung.

## **Bundeskanzlerin beruft ZdK-Präsidenten Alois Glück in den „Rat für Nachhaltige Entwicklung“**

Bundeskanzlerin Dr. Angela Merkel hat den Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Alois Glück, in den „Rat für Nachhaltige Entwicklung“ berufen. Glück nimmt diesen Platz in der Nachfolge des Essener Bischofs Dr. Franz-Josef Overbeck ein. Der ZdK-Präsident dankte für die Berufung und bekräftigte seine feste Überzeugung: „Nachhaltigkeit heißt vor allem, über die momentane Nützlichkeit hinaus langfristig zu denken und entsprechend Zukunftsverantwortung zu übernehmen“. Dies betreffe die Politik wie alle Bürgerinnen und Bürger.

Der von der Bundesregierung im Jahr 2001 eingerichtete „Rat für Nachhaltige Entwicklung“ berät die Bundesregierung bei der Weiterentwicklung der Nachhaltigkeitsstrategie und schlägt Projekte zur Umsetzung der Strategie vor. Eine weitere Aufgabe des Rates ist die Förderung des gesellschaftlichen Dialogs zur Nachhaltigkeit. Ihm gehören 15 Personen des öffentlichen Lebens an.

(Mehr Informationen unter: [www.nachhaltigkeitsrat.de](http://www.nachhaltigkeitsrat.de))

## **ZdK-Präsident Glück begrüßt wissenschaftliche Forschungsprojekte zur Aufarbeitung sexuellen Missbrauchs**

Der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Alois Glück begrüßt, dass die Deutsche Bischofskonferenz den Auftrag zu zwei wissenschaftlichen Forschungsprojekten zu den Fällen sexuellen Missbrauchs erteilt hat.

„Dies ist ein erneuter Ausdruck des eindeutigen Willens der deutschen Bischöfe zur entschiedenen Aufklärung der Missbrauchsproblematik in der katholischen Kirche sowie zu ihren Wurzeln und zu einer wirksamen Prävention.“

Es sei zu hoffen, so der ZdK-Präsident, dass auch eventuelle tiefer liegende Gründe für die Missbräuche ans Tageslicht kommen würden, damit auch hieraus die notwendigen Schlussfolgerungen gezogen werden könnten. Die Beauftragung unabhängiger Institutionen zeige, dass die katholische Kirche entschlossen und überzeugend alles tue, um den Opfern gerecht zu werden und um künftige Missbrauchsfälle möglichst zu vermeiden.

## **ZdK-Präsident Glück: PID-Entscheidung ist Bruch mit einem bewährten gesellschaftlichen Konsens**

Mit großer Enttäuschung hat das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) den Beschluss einer begrenzten Zulassung der Präimplantationsdiagnostik durch den Deutschen Bundestag aufgenommen. ZdK-Präsident Alois Glück sieht in der Legitimation der Embryonenauslese einen Bruch mit einem viele Jahre währenden gesellschaftlichen Konsens. Zwar werde damit argumentiert, dass mit der nun beschlossenen Regelung für eine überschaubare Anzahl betroffener Paare und Familien die Aussicht auf die Verbesserung einer besonders schwierigen Lebenssituation bestehe. Doch es sei absehbar, dass die Gesellschaft dafür einen hohen Preis zahlen werde. Die Erklärung des ZdK-Präsidenten im Wortlaut:

„Mit der heutigen Entscheidung hat der Deutsche Bundestag einen viele Jahre währenden gesellschaftlichen Konsens gebrochen. Bei der Reform des Schwangerschaftskonfliktgesetzes 1995 wurde bewusst eine embryopathische Indikation für einen straffreien Schwangerschaftsabbruch ausgeschlossen. Nun wird im Fall der künstlichen Befruchtung in einigen, möglicherweise bald in zahlreichen Fällen erlaubt, Embryonen allein auf der Grundlage ihrer genetischen Eigenschaften zu töten. Dies bedeutet eine dramatische Diskrimi-

nierung insbesondere behinderten menschlichen Lebens. Es ist damit zu rechnen, dass der Legitimation der Embryonenauslese weitere Versuche zur Aushöhlung des Gleichbehandlungsrechts aller Menschen folgen werden.

Ich halte den heute eingeschlagenen Weg für falsch und gefährlich. Zwar wird damit argumentiert, dass mit der nun beschlossenen Regelung für eine überschaubare Anzahl betroffener Paare und Familien die Aussicht auf die Verbesserung einer besonders schwierigen Lebenssituation besteht. Doch die Gesellschaft wird dafür absehbar einen hohen Preis zahlen müssen.

Es gilt nun, unter den gegebenen Umständen weiter für die Würde und das Recht jedes Menschenlebens einzustehen. Eine besondere Herausforderung für unsere Gesellschaft liegt dabei in der Entlastung und Unterstützung von Menschen mit Behinderung und ihrer Familien. Es bleibt unsere Pflicht, ihnen ein Leben in Würde und miten in unserer Gesellschaft zu ermöglichen. Ich danke allen, die sich auf den unterschiedlichen Ebenen – im Bundestag, in den Parteien, im Deutschen Ethikrat, in katholischen Verbänden und Diözesanräten oder im persönlichen Kontakt mit Abgeordneten im Wahlkreis – für ein Verbot der PID eingesetzt haben. Auch wenn wir unser Ziel nicht erreicht haben, war das Engagement doch als kraftvolles Zeugnis christlicher Weltverantwortung in einer Zeit des gesellschaftlichen Gegenwindes nicht vergebens.“

### **ZdK-Präsident Glück gegen ärztliche Unterstützung beim Freitod**

Für ein ausdrückliches Verbot der ärztlichen Beihilfe zur Selbsttötung spricht sich der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Alois Glück, aus. Anlässlich des bevorstehenden Deutschen Ärztetags begrüßt er die entsprechende Passage in der Neufassung der Berufsord-

nung der Ärzte, die der Vorstand der Bundesärztekammer dort als Antrag einbringt. „Ich danke der Bundesärztekammer für dieses deutliche Signal, nachdem in den Monaten zuvor denkbar erschien, dass das ärztliche Standesrecht in der Frage des assistierten Suizids gelockert würde. Nun wird im Antrag an den Deutschen Ärztetag klar zum Ausdruck gebracht, dass Ärzte keine Hilfe zur Selbsttötung leisten dürfen“, unterstreicht Glück. Denn die Gefahr sei unabweislich, dass ohne eine solche Klarstellung der assistierte Suizid angesichts eines Mangels an palliativmedizinischer Versorgung als ärztliche Leistung behandelt werden könnte. „Es muss uns hingegen um den konsequenten Ausbau der palliativmedizinischen Versorgung gehen. Diesen Anspruch müssen wir gerade in Deutschland aufrecht erhalten, wo die Würde des Menschen am Beginn und Ende seines Lebens intensiver als in den meisten anderen Ländern diskutiert wird“, fordert der ZdK-Präsident. „Ich hoffe, der Deutsche Ärztetag bestätigt diesen Kurs, der die Angst vieler Menschen vor schlimmem Leiden am Lebensende ernst nimmt und aufgreift, aber nicht vor der herausfordernden Situation kapituliert“.

### **ZdK-Präsident Alois Glück benennt Positionen und Themen zum Dialogprozess in der katholischen Kirche**

Vor der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) am Freitag, dem 13. Mai 2011, in Erfurt hat der Präsident Alois Glück Positionen und Themen skizziert, mit denen das ZdK den Dialogprozess in der katholischen Kirche in Deutschland mitgestalten will.

Ziel des Prozesses müsse es sein verlorenes Vertrauen wieder zurückzugewinnen, so Glück in seinem Bericht zur Lage. Das werde aber nur möglich, wenn besonders die Erfahrung und die Perspektive der Enttäuschten ernstgenommen würden. Mit

Selbstgerechtigkeit könne kein Vertrauen zurückgewonnen werden. „Voraussetzung für Vertrauen ist auch Transparenz, Nachvollziehbarkeit von Entscheidungen und der richtige Umgang mit Macht und Machtausübung“, so der ZdK-Präsident.

Darum brauche die Kirche wirklich den Dialog, nicht nur Gespräche. Dialog sei eine Haltung, zu der zuhören, ernst nehmen, Bereitschaft zur Veränderung gehöre. Glück wörtlich: „Wir werden nicht nachlassen, echten Dialog einzufordern.“ Die weitere Entwicklung werde entscheidend davon abhängen, dass eine kultivierte, konstruktive Debattenkultur auf der Basis des gegenseitigen Respekts gepflegt werde. Wenn dem kritischen, dem unbequemen Partner im Dialog die Verankerung im Glauben und in der Kirche abgesprochen werde, sei ein fruchtbarer Austausch nicht möglich.

Glück betonte, dass die Vertiefung des Glaubens und die Reform von Strukturen keinen Gegensatz darstellten. Zwar lösten Strukturveränderungen nicht automatisch die Probleme der Kirche, aber die Kirche werde mit ihren Strukturen erlebt und sie lebe in diesen Strukturen. Die Menschen von heute müssten sich in diesen Strukturen wiederfinden können. Grundlage des Gesprächsprozesses müsste die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils sein. Wichtig sei, dass die Kirche und ihre Gemeinschaften und Strukturen nicht Selbstzweck seien. Es gelte sich immer wieder auf die Kernaufgabe zu besinnen: die Botschaft des Evangeliums den Menschen in ihrer jeweiligen Lebenssituation, in der jeweiligen Zeit zugänglich zu machen. Dieser Aufgabe müsse alles zu- und untergeordnet werden.

Im Weiteren benannte Alois Glück exemplarisch einige Themenbereiche, die das ZdK unter anderem nach seiner Überzeugung in den Dialogprozess einbringen sollte. Wörtlich führte er aus:

„Wir müssen mit aller Macht Lebendige Gemeinden erhalten. Wir dürfen sie nicht rein versorgungsstrategischen Überlegungen opfern. Kirche muss vor Ort erfahrbar sein und als Volk Gottes zusammenkommen.“

Wir müssen in unserer Kirche Frauen mehr Verantwortung geben. ... Die Charismen von Frauen kommen nach wie vor in unserer Kirche nicht ausreichend vor.

Wir brauchen Fortschritte in der Ökumene, auch dies steht heute auf der Tagesordnung. Wir müssen darüber reden, wie wir die Sprach- und Handlungsunfähigkeit in Fragen der kirchlichen Sexualmoral überwinden. Menschen brauchen Rat, Hilfe und Orientierung, wie sie ihre Sexualität verantwortlich, menschenwürdig in gelingenden Partnerschaften leben können. ...

Wir wollen, dass die Laien in ihrer Stellung als mündige Christen ernst genommen werden, und zwar erst genommen werden in ihrer Kirche. Viele Katholikinnen und Katholiken finden sich in einem tiefgreifenden Identitätskonflikt wieder. In beruflichen, gesellschaftlichen und privaten Zusammenhängen wird von ihnen Mündigkeit, Eigenständigkeit und Selbstverantwortung erwartet, im Raum der Kirche aber erfahren sie sich gleichzeitig als Objekt einer Leitung und Belehrung, auf die sie keinerlei Einfluss haben und die zu oft nur sehr zögerlich zu Gesprächen bereit ist.

Das sind einige Fragen, denen wir uns als ZdK stellen werden, ob gelegen oder ungelegen. Dass wir uns mit ihnen auseinandersetzen, gehört zum Kernbestand unserer innerkirchlichen Identität und zu unserer Aufgabe, denkenden und fragenden Menschen in dieser Kirche eine Heimat zu geben. Ich halte es dabei aber für besonders wichtig, und hier appelliere ich an Sie alle, dass wir uns als ZdK nicht nur mit innerkirchlichen Themen beschäftigen, sondern auch mit den politischen Fragen unserer Zeit, mit allem, was uns als Kirche und als Christen gesellschaftlich herausfordert –

auch übrigens im Dialog mit der Bischofskonferenz. Es geht um unser Zeugnis in der Welt und mitten unter den Menschen!

Diesen verschiedenen und wichtigen Bemühungen muss der Dialogprozess dienen. Er ist eine Chance. Es ist ein Kairos! Lassen Sie uns dazu unseren Beitrag leisten, Schritt für Schritt. Mit Mut und Gelassenheit.“

### **ZdK-Präsident Glück zur Diskussion um Energiewende**

Für einen möglichst raschen Ausstieg aus der Kernenergie hat sich der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Alois Glück, ausgesprochen. Voraussetzung dafür, dass dies gelingen könne, sei eine ehrliche und offene Diskussion über die Risiken und Chancen aller Energiealternativen und Handlungsoptionen, betonte Glück am Freitag, dem 13. Mai 2011 in seinem Bericht zur Lage vor der ZdK-Vollversammlung in Erfurt.

Um zu dem notwendigen gesellschaftlichen Konsens zu kommen, sei eine Güterabwägung zwischen verschiedenen Alternativen sowie Chancen und Risiken notwendig, die sich klar der Risikominimierung als Bewertungsmaßstab verpflichtet wisse, so Glück.

Anders als nach der Katastrophe von Tschernobyl im Jahr 1986 stünde heute ein beachtliches und weiter ausbaubares Potential von umweltverträglichen und regenerativen Energien zur Verfügung, deren Einsatz mit wesentlich weniger Risiken und denkbaren Schadensauswirkungen verbunden sei als der Einsatz fossiler Brennstoffe. „Wir müssen alles dafür tun, den Ausbau der regenerativen Energien auszuweiten. Das ist ein konkreter Einsatz zur Bewahrung der Schöpfung“, so der ZdK-Präsident wörtlich.

Gleichzeitig mahnte er, bei der ethischen Bewertung auch die wirtschaftlichen und sozialen Auswirkungen eines solchen Um-

stellungsprozesses zu berücksichtigen. Er könne Folgen habe für die Leistungs- und Wettbewerbsfähigkeit der Wirtschaft und damit verbunden für den Arbeitsmarkt, für die Sozialverträglichkeit der Energiepreise und für das Landschaftsbild in Deutschland.

Ausdrücklich forderte der Präsident des ZdK einen glaubwürdigen und einheitlichen „Stresstest“ für alle Kernkraftwerke in der EU. „Ein Schadensfall in Europa trifft uns alle und hätte unvorstellbare Auswirkungen! Es ist geradezu absurd, wenn durch EU-Richtlinien Details z.B. der Sicherheitsvorschrift für Haushaltsgeräte von Naturschutzgebieten und Wasserschutzgebieten festgelegt werden, wenn Europa aber in dieser fundamentalen Frage, in der wir in Europa eine Schicksalsgemeinschaft sind, zu einer gemeinsamen entsprechend strengen Regelung nicht in der Lage ist“. Bei der Gestaltung des Umbauprozesses muss nach Auffassung von Glück die Sicherheit für das Gelingen Vorrang gegenüber der Geschwindigkeit des Prozesses haben: „Auch wenn es für die politischen Parteien und gesellschaftlichen Gruppen reizvoll sein mag, sich hier gegenseitig mit ihren Laufzeitvorschlägen zu unterbieten“. Abschließend erinnerte der Präsident des ZdK daran, dass gerade die Diskussion um die Energiewende auch eine Diskussion über die Zukunft der Gesellschaft, über den Lebensstil, die Verantwortung für die nachkommenden Generationen und nicht zuletzt für die Weltgemeinschaft ist. „In der Gestaltung der Energiewende wird sich entscheiden, ob wir endlich ernst machen mit den Themen Zukunftsverantwortung und Nachhaltigkeit und ob wir als Gesellschaft zu einem langfristig ausgerichteten Kurswechsel in der Lage sind“.

*Dr. Bernhard Hillen ist in seiner Eigenschaft als Vizepräsident des KAVD Mitglied im ZdK und berichtet regelmäßig über die Arbeit des ZdK in der Renovatio.*

# BÜCHER UND ZEITSCHRIFTEN

## Unter der Herrschaft der Perser. Israel erfindet sich neu



Der Gott Israels hat den persischen König erwählt! Wer hätte gedacht, dass das in der Bibel steht – besonders da sich heute die Staaten Israel und Iran politisch wie religiös feindlich gegenüber stehen. Doch tatsächlich wurden in den 200 Jahren des persischen Weltreichs – 539 bis 333 v. Chr. – für die Bibel und das Judentum entscheidende Weichen gestellt. Der Perserkönig Kyrus erlaubte den exilierten Judäern, in ihre Heimat und in die zerstörte Stadt Jerusalem zurückzukehren und wird dafür vom Propheten Deuterocesaja als von Gott gerufener Messias gefeiert. In dieser Situation beginnt die jüdische Glaubensgemeinschaft über Gott und die Schriften der Tora zu diskutieren – und es zeigen sich ganz unterschiedliche Meinungen, etwa ob Ehen mit ausländischen Frauen erlaubt oder strikt verboten sind. Unter dem Einfluss der religionspolitisch toleranten Perserkönige entsteht so ein beachtlicher Teil des Alten Testaments.

Diese Ausgabe von „Welt und Umwelt der Bibel“ untersucht, wie und wo sich das persische Erbe in den biblischen Schriften niedergeschlagen hat. Findet es sich etwa in der Vorstellung des einen Schöpfers oder in Bildern von Engeln und Dämonen? Das Heft zeigt in besonderer Weise, wie die Bibel aus dem altorientalischen Kontext besser zu verstehen ist.

## Bedeutende Orte der Bibel. Jubiläumsausgabe 15 Jahre WUB.



Mose am Gottesberg, die Arche Noah am Ararat, Jesu Geburt in Betlehem ... die Verfasser der biblischen Texte verankern die Erzählungen bewusst an konkreten Orten. Es ist nicht beliebig, wo bestimmte Erzählungen spielen: in Städten, Dörfern, an Brunnen, auf Bergen, an Flüssen, Seen, in Wüsten, auf Pfaden oder Straßen. Manche Orte erhalten geradezu eine eigene theologische Aussage, wie Babylon, Betlehem, Jerusalem, Sodom oder Megiddo. Sie werden zum Symbol für die bedrohliche Großmacht, den kommenden Messias, das Reich Gottes, das Böse schlechthin oder für Harmageddon, den Ort der endzeitlichen Schlacht.

Die Spuren dieser Orte zu suchen und zu erforschen ist ein spannendes Unterfangen – sowohl archäologisch als auch exegetisch. Seit 15 Jahren informiert die Zeitschrift „Welt und Umwelt der Bibel“ vierteljährlich über Archäologie, Kunst, (Religions-)Geschichte und Theologie rund um die Bibel. Die Jubiläumsausgabe stellt besonders faszinierende Orte der Bibel vor, vom Berg Ararat bis zum Sinai, vom Toten Meer bis zum See Gennesaret und von Jerusalem bis Ephesus.

*Barbara Leicht*

Einzelheft € 9,80; 4 Ausgaben im Jahr € 36,- (Abo) **Erhältlich bei:**  
Katholisches Bibelwerk e.V., Postfach 150365, 70076 Stuttgart; Telefon: 0711/61920-50,  
Fax: 0711/61920-77; [bibelinfo@bibelwerk.de](mailto:bibelinfo@bibelwerk.de), [www.weltundumweltderbibel.de](http://www.weltundumweltderbibel.de)



„verantworten“

Vormittagsvorlesungen

Montag 6.8.	Dienstag 7.8.	Mittwoch 8.8.	Donnerstag 9.8.	Freitag 10.8.	Samstag 11.8.
Kirche – Verantwortungsräume <b>Prof. Dr. Wilhelm Graf</b> , München		Zukunft der Demokratien		Verantworten – im Horizont demographischer Entwicklungen	
Kirche – Verantwortungsräume <b>Christian Geyer</b> , FAZ		Verantworten – im Fokus einer politischen Bestimmung der Menschenrechte		verantworten aus der Perspektive der Architektur- und Raumsociologie <b>Prof. Dr. Martina Löw</b> , Darmstadt	

Nachmittagsveranstaltungen

Montag 6.8.	Dienstag 7.8.	Mittwoch 8.8.	Donnerstag 9.8.	Freitag 10.8.	Samstag 11.8.
<i>Das Hässliche und das Schöne</i> <b>Prof. Mark W. Roche</b> , Gordon College USA (englisch)				Verantworten - im Horizont der Motivationspsychologie	
14.30-16.00 verantworten – im Horizont der Ernährungsethik <b>Prof. Dr. Rainer Hagencord</b> , Münster			Publikumspreis	verantworten – im Horizont der Arbeit im Hospiz	
verantworten – im Horizont des Arabischen Frühlings				verantworten – im Horizont der Arbeit von Transparency International <b>Prof. Dr. Peter Eigen</b> , Berlin (englisch)	
14.30-16.00 Pastoraltheologisch englisch WS für Studierende - 16.15-17.45				Alternative Lebensformen WS für Studierende - 16.15-17.45	

Akademischer Festtag: Sonntag, 12. August 2012

Festvortrag: Prof. Dr. Hubert Wolf, Münster

## Publikumspreis der Salzburger Hochschulwochen für junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler



Im Rahmen der Salzburger Hochschulwochen 2012 schreibt das Direktorium der SHW zum siebten Mal einen **Publikumspreis** für **wissenschaftliche Kommunikation** aus. Graduierte WissenschaftlerInnen aller Fachrichtungen der Jahrgänge 1977 und jünger werden herzlich eingeladen, sich zu bewerben.

*Verantworten* bildet den Imperativ jeder Zeit. In das 21. Jahrhundert führt er mit eigener Brisanz ein. Er leitet in den arabischen Ländern den Protest gegen die Herrschenden an und bringt die protestierenden Jugendlichen in Spanien auf die Straße. Er übt Druck auf Entscheider-Eliten aus, die unter dem Verdacht stehen, sich auf Kosten der Allgemeinheit zu bereichern. Die Forderung nach Verantwortung gegenüber der Zukunft konfrontiert mit den Schulden, die wir gemacht haben – den ökologischen wie den wirtschaftlichen. Die Salzburger Hochschulwoche 2012 setzt hier an. Sie greift den Imperativ *verantworten* als Motiv unterschiedlicher Ortsbestimmungen auf. Wo stehen wir – als Christinnen und Bürger? Welche Verantwortungsräume tun sich auf – kirchlich, gesellschaftlich? Welche Problemszenarien belasten unsere Zukunftserwartungen – und welches religiöse und wissenschaftliche Kapital können wir einsetzen, sie zu bestehen?

Erbeten werden Texte im Umfang eines 25-minütigen Vortrags zum Thema der Salzburger Hochschulwoche vom 6. bis 12. August 2012: „**verantworten**“. Vortragsprache ist Deutsch. Die Jury, bestehend aus Univ.-Prof. P. MMag. Dr. Emmanuel Bauer, Andreas Geffert, Dipl.-Theol. Andreas Hölscher, Dr. Martin Rötting und Prof. Dr. Andreas-Michael Weiß, wählt drei Beiträge aus. Das Publikum der Salzburger Hochschulwochen wird die PreisträgerInnen am 9. August 2012 bestimmen. Kriterien sind fachwissenschaftliche Qualität, inhaltliche Originalität sowie die kommunikative Transferleistung. Der Preis zielt in besonderem Maße auf die Vermittlung wissenschaftlicher Erkenntnisse an ein breiteres Publikum.

Die Preise werden vom Katholischen Akademikerverband Deutschlands gestiftet.

1. Preis	€ 1.000,—
2. Preis	€ 500,—
3. Preis	€ 300,—

Reisekosten und Unterkunft eines Vortragenden übernimmt das Direktorium der Salzburger Hochschulwochen (Kosten für Bahnfahrten 2. Klasse bis zu einer Gesamthöhe für Hin- und Rückfahrt von maximal 300 Euro).

Zugelassen sind ausschließlich Bewerbungen einer Einzelperson. Nicht berücksichtigt werden Beiträge, deren VerfasserInnen ein wissenschaftliches Naheverhältnis zu einem Mitglied der Jury haben (z.B. laufende Begleitung einer Dissertation oder Habilitation). Mit dem Publikumspreis ist der Abdruck des Vortrags im Tagungsband verbunden.

Die Manuskripte müssen bis zum 1. Mai 2012 (Poststempel) eingereicht werden. Um eine unabhängige Jury-Entscheidung zu gewährleisten, muss die Zusendung zwei Umschläge enthalten, die jeweils mit einem identischen Passwort zu versehen sind. Kuvert A enthält alle relevanten Angaben zur Person sowie einen Text-Datenträger, Kuvert B den anonymen Redetext.

Bis zum 1. Juli 2012 werden alle EinsenderInnen benachrichtigt. Die Manuskripte und Unterlagen können nicht zurückgesendet werden.

Weitere Informationen bezüglich des Themas und der Preis-Modalitäten erteilt das Sekretariat der Salzburger Hochschulwochen.

Die Zusendungen sind zu richten an:  
Salzburger Hochschulwochen  
„Publikumspreis“  
Mönchsberg 2A  
A-5020 Salzburg