



# zur debatte

8/2010

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



6

Schwester Lea Ackermann sieht im Urchristentum das Vorbild für die Kirche



9

Seyran Ateş bekennt sich zum Islam und mahnt mehr Rechte für die Frauen an

14

Prof. Dr. Roderich Ptak schreibt über Matteo Ricci und die frühen Jesuiten in China



24

Christlichem und heidnischem Fundamentalismus spürt Prof. Dr. Pedro Barceló nach

27

Prof. Dr. Wilhelm Solms fordert Respekt vor der Kultur der Sinti und Roma



30

Das „Credo“ ist das Thema von Bruder David Steindl Rast OSB

34

PD Dr. Florian Bruckmann erhielt den Kardinal Wetter Preis 2010



## Joseph – Zweifler und Vorbild



John Everett Millais, *Christus im Haus seiner Eltern*, 1850, London, The Tate Gallery

Obwohl über Joseph, den Ziehvater Jesu, im Neuen Testament wenig zu finden ist, hat seine Person und sein Wirken bildende Künstler immer zu Werken inspiriert. In allen Epochen entstanden Gemälde, die Joseph aus Nazareth oft sogar als zentrales Thema hatten. Der Kunsthistoriker Professor Dr. Wolfgang Augustyn stellte am 6. Dezember 2010 bei seinem

Abendvortrag „Joseph – Zweifler und Vorbild im Spiegel der Künste“ bedeutende und aussagefähige Kunstwerke vor und zeigte, in welcher Vorbild-Rolle sich Joseph in den verschiedenen Jahrhunderten wiederfand. Denn die Bildüberlieferung belegt den Wandel der Deutungen, die man mit Person und Leben Josephs verband.

## Joseph – Zweifler und Vorbild im Spiegel der Künste

Wolfgang Augustyn

Nur auf den ersten Blick mag es ungewöhnlich erscheinen, am Abend des Nikolaustages über den hl. Joseph zu sprechen. Doch wissen wir alle, dass in wenigen Wochen in unserer Weihnachtspost kaum ein Bildmotiv mit der Geburt Christi vorkommen wird, auf dem wir nicht auch den hl. Joseph wieder sehen werden: Untrennbar ist seine Gestalt mit den Ereignissen der Vorweihnachts- und Weihnachtszeit verknüpft (Abb. 1). Und: sowenig einerseits im Neuen Testament über das Leben Josephs zu erfahren ist, so bemerkenswert bleibt es doch andererseits, wie sehr Person und Leben dieses Mannes im Lauf der Geschichte von Kirche, Theologie und Frömmigkeit immer wieder in den Mittelpunkt weit reichender Überlegungen und Deutungen gerückt wurden. Diese Vielfalt belegen in zahllosen Beispielen seit der Spätantike auch die Bildkünste. Darstellungen aus allen Kunstgattungen zeigen Joseph als den Nährvater Jesu und als Beispiel für die Überwindung des Zweifels im Glauben: beides Themen, die ihn zum Exempel und Vorbild werden ließen. Bekannt sind jedoch auch andere Beispiele, die ihn als Handwerker und treu sorgenden Hausvater der Heiligen Familie zeigen.

Die auch noch im 20. Jahrhundert lange Zeit ungebrochene Verehrung des Heiligen führte dazu, dass er, wenn man den Statistiken glauben darf, neben Maria am häufigsten als Patron neu errichteter Kirchen gewählt wurde, und dies offenbar nicht nur im deutschsprachigen Raum. Das im Lauf der Jahrhunderte gewandelte Verständnis seiner



Prof. Dr. Wolfgang Augustyn, Stellvertretender Direktor des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München

Rolle und die damit verbundenen Deutungen schlugen sich in vielen Bildern nieder, die solche theologischen und geistlichen Interpretationen veranschaulichten sollten oder eben aus der nicht immer kanonischen, oft sich selbständigenden Volksfrömmigkeit erwachsen. Am heutigen Abend können nur einige Schlaglichter auf diese lange und umfangreiche Bildtradition fallen;

# Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Als der große Intellektuelle ist er nicht ins kollektive Heiligengedächtnis der Kirche eingegangen. Trotz aller Beliebtheit während der vergangenen Jahrhunderte hat man sich wohl immer etwas schwer getan mit ihm – mit dem Exponenten einer heilen, weil heiligen Familie, dem „Nährvater“ Jesu, dem mit wenig Erfolg protegierten Arbeiterpatron des 1. Mai, mit jenem alten Mann, der auf vielen Weihnachtsdarstellungen eher am Rande angesiedelt ist, eben mit dem heiligen Joseph.

Der Vortrag, der die Weihnachtsnummer unserer „debatte“ eröffnet, war den Wandlungen des Josephsbildes in der Kunst nachgegangen. Von all den Darstellungen fand ich jene am theologisch anregendsten, die ihn bei der Krippe oder im Stall oder in der Höhle tief nachsinnend zeigen, meistens den Kopf in die Hand gelegt. Da denkt er also dem Geheimnis der Menschwerdung nach und repräsentiert zugleich all den Zweifel an der zentralen Botschaft christlichen Glaubens.

Zweifel und Nachdenken scheinen demnach keine neumodischen Haltungen verunsicherter Christen von heute zu sein, wenn sie sich bereits in den glaubensgesättigten Bildern des christlichen Mittelalters entdecken lassen. Und jene Schlusszene des Matthäusevangeliums mit der Aussendung der Jünger durch den auferstandenen Christus wird ja bekanntlich begleitet vom Vers Mt 28, 17, den man unterschiedlich übersetzen kann: „Einige aber hatten Zweifel“ lautet er in der Einheitsübersetzung. Grammatikalisch genauso korrekt, theologisch aber ungleich dramatischer, könnte man schreiben: „Sie aber zweifelten“ – bei jener grandiosen Schlusszene des Evangeliums, die den Bogen schlägt von der Zusage „Ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit“ zurück zum ersten Kapitel, in dem der Engel dem zweifelnden Joseph die Geburt des Immanuel zusagt, des „Gott bei uns“.

Joseph, Patron der am und im Glauben Zweifelnden, also vielleicht auch und doch jener, die intellektuell reflektieren, was der Grund ihrer Hoffnung sei? Des Joseph Anwesenheit beim Personal unserer gewohnten Weihnachtsbilder als Ermutigung für alle, die nicht zuletzt an Weihnachten nachdenken über das Geheimnis, das wir da feiern dürfen?

In diesem Sinne Ihnen ein „josephinisches“, geistlich bereicherndes Weihnachtsfest!

Ihr

Dr. Florian Schuller

mit dem Titel meines Vortrags sind zwei Schwerpunkte, wohl auch Leitmotive dafür, benannt.

## I. Neutestamentliche Grundlagen und Apokryphen

Grundlage der Text- und Bildüberlieferung zur Person Josephs waren zunächst jene Nachrichten, die sich über ihn in den Evangelien des Matthäus (Mt 1, 16.18.19.20.24; 2,13.19) und Lukas (Lk 1,27; 2,4.16) finden. Dort ist von Joseph zuerst als dem Verlobten (Mt 1,18; Lk 1,27), später als dem Mann Mariens (Mt 1,24f.; Lk 2,4f.) die Rede. Die Evangelisten charakterisieren ihn als gerechten Mann im Sinn jüdischer Gesetzestreue und Frömmigkeit, genannt werden als seine Eigenschaften neben Gehorsam (gegen das Gesetz: Mt 2, 14.21) und Gerechtigkeit (Mt 1,19) auch Friedfertigkeit (Lk 2,4f.). Man erfährt, dass Joseph zunächst beabsichtigte, nachdem er von der Schwangerschaft seiner Braut erfahren hatte, diese aus dem Verlöbnis zu entlassen, sich dann aber aufgrund göttlichen Auftrags dazu entschloss, seine schwangere Braut dennoch als Frau anzunehmen (Mt 1,19). Die bei Mt 1,(2-17=6b-16) und Lk 3,23-28 referierten Genealogien Jesu dienen dazu, diesen durch eine Herkunft zu legitimieren, die der heilsgeschichtlichen Argumentation der Evangelisten entspricht: Sie stellen sowohl die Mutterschaft Mariens als auch ihre Vermählung mit Joseph und damit nach jüdischem Recht dessen gesetzliche Vaterschaft an Jesus fest. Dies klingt in den Evangelien mehrmals an, wenn der Vater- oder Herkunftsname Jesu genannt wird (Lk 4,22; Joh 1,45: Sohn Josephs; 6,42; oder Mk 6,3 Sohn des Zimmermanns). Jesus war demnach durch Joseph Glied der davidischen Geschlechterfolge und damit in die mit dem Haus Davids verbundene Heilserwartung für Israel eingebunden.

In den kanonischen Evangelien bleibt Josephs Part eine Nebenrolle und auf die Kindheitsgeschichte Jesu beschränkt: Erzählt wird knapp von der Reise nach Bethlehem, wo Jesus geboren wird, von der Flucht mit Mutter und Kind vor den Nachstellungen des Herodes nach Ägypten und in lakonischer Kürze von der Rückkehr nach Nazareth. Jedes Mal folgt Joseph dabei den Weisungen Gottes, die ihm in Traumerscheinungen durch einen Engel übermittelt werden (Mt 1,20; 2,13.19.22). Die Evangelisten verzichteten auf weitere Angaben; man erfährt nichts über die Ehe Josephs oder das Leben der Familie. Erwähnenswert jedoch erschien nur sein Beruf: Joseph war Zimmermann oder Baumeister, ein handwerklicher Beruf, den er auch an seinen Ziehsohn Jesus weitergab (Mt 13,55). Der christliche Apologet Justin erwähnte sogar in einem vor der Mitte des 2. Jh. verfassten Text, seinem „Dialog mit Trypho“, er habe gehört, dass Joseph als Zimmermann auch Pflüge hergestellt habe (als einziger wird später Isidor von Sevilla, ein frühmittelalterlicher Theologe im 7. Jahrhundert, als Josephs Beruf das Schmiedehandwerk notieren). In den Evangelien ist später nur noch einmal von Joseph die Rede, dann nämlich, wenn im Lk-Evangelium (2,48) erzählt wird, dass Joseph sich bei der Pilgerfahrt nach Jerusalem zusammen mit Maria um den zwölfjährigen Jesus gesorgt habe, der dann jedoch im Tempel im Gespräch mit den Schriftgelehrten wieder gefunden wurde. Diese eher dürre Überlieferung wurde in den apokryphen Texten zum Neuen Testament und in Legenden ergänzt, deren Verfasser den Inhalt der Evangelien so um manche wundersame Begebenheit erweiterten und damit auch das eher blasse Bild Josephs zu beleben suchten.



Abb. 1: Giovanni Bellini, Geburt Christi, um 1470, Pesaro, Museo Civico

## II. Joseph in der Theologie der frühen Kirche

Die Theologen der frühen Kirche erörterten seit dem 2. Jahrhundert, zunächst bei der Kommentierung des Mt-Evangeliums, dann aber auch in größerem Zusammenhang, wie die Rolle Josephs zu bewerten sei. Mit der Ausbreitung des christlichen Bekenntnisses über den engeren Raum Palästinas hinaus und mit dem Einsetzen einer christlichen Theologie, in deren Horizont die ersten Jahrhunderte hindurch vor allem die christologischen Fragen nach Klärung verlangten, Fragen nach dem Verhältnis des irdischen Jesus zum präexistenten Logos, Fragen nach Menschwerdung und Trinität, musste über kurz oder lang auch über die Rolle Mariens nachgedacht werden, was Fragen nach dem Wesen ihrer Ehe mit Joseph einschloss.

Außerdem blieben die spärlichen Mitteilungen in den Evangelien manches schuldig: Die abweichenden Angaben zum Vater Josephs etwa – bei Mt 1,15 Jakob, bei Lc 3,23 Eli – suchte Junilius Africanus im 3. Jahrhundert damit zu erklären, dass nach dem Tod Jakobs sein Bruder Eli nach jüdischem Recht (gemäß Dt 25,5) eine Leviratehe eingegangen sei. Gravierender jedoch war, dass aus den Evangelien nicht hervorging, wie man Josephs Verhältnis zu Maria beschreiben sollte – ein herkömmlicher Ehebund stand im klaren Widerspruch zum postulierten Verständnis der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens; auch das Verhalten Josephs gegenüber seiner Braut bot Anlass zu unterschiedlichen Deutungen: War Josephs Erwägung, Maria aus dem Verlöbnis zu entlassen, Ausdruck seiner Gerechtigkeit oder eben seiner Enttäuschung über die mutmaßliche Untreue seiner Braut?

Alle großen Theologen zwischen dem 3. und 5. Jahrhundert, Origenes, Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Epiphanius, Chrysostomus oder Cyrill von Alexandrien, haben sich mit diesen Fragen beschäftigt und ihren Standpunkt dazu formuliert. So beschrieb Augustinus die

Verbindung von Maria und Joseph als wahre Ehe, wenngleich ohne körperliche Vereinigung, während Hieronymus stärker die strikte Enthaltung und beständige Keuschheit Josephs betonte. Gregor der Große und andere Theologen nach ihm schrieben von Joseph, er sei Bräutigam gewesen, ohne je die Ehe vollzogen zu haben, eine Definition, die das Verständnis Josephs in den folgenden Jahrhunderten bestimmte. Die Eheleute hätten in dieser „Josephsehe“ den äußeren Anschein gewahrt, um das Geheimnis der Menschwerdung Christi bis zum Beginn seines öffentlichen Auftretens zu schützen. Auch die Frage der im Neuen Testament genannten Herrenbrüder (Mk 3,31-35 und Joh 7,2-5) verlangte nach Klärung; schon Hieronymus hatte in den Herrenbrüdern Vettern Jesu gesehen; und Augustinus bestritt den Pelagianern gegenüber strikt, dass Maria nach Jesus weitere Kinder geboren hätte. In den Apokryphen, etwa im sog. ‚Protoevangelium Iacobi‘, liest man dagegen vom verwitweten Joseph, der aus erster Ehe insgesamt sechs Kinder gehabt habe, darunter auch den als Herrenbruder apostrophierten Jakobus. Es ging den Verfassern dieser Texte wohl darum, die Jungfräulichkeit Mariens besonders zu betonen. Joseph wurde deswegen hier zum alten Mann, in dessen Obhut Maria übergeben wurde. Auf der Grundlage älterer apokrypher Texte verfasste dann ein anonym Autor um 400 in Ägypten die in verschiedenen Übersetzungen überlieferte ‚Geschichte von Joseph dem Zimmermann‘, in der nicht nur die Ereignisse vor der Geburt Jesu erzählt werden und seine Geburt und Kindheit mit manchen wundersamen Ergänzungen angereichert ist, sondern auch die letzten Lebensstage, Tod und Begräbnis des hoch betagten, 111 Jahre alten Joseph geschildert werden.

## III. Frühe Darstellungen Josephs

Die frühesten Wiedergaben Josephs stammen aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, als sich unter Kaiser

Konstantin das Christentum frei entfalten konnte und zunächst vor allem auf Sarkophagen immer häufiger christliche Themen dargestellt wurden. Ein Beispiel dafür stammt aus Arles in Südfrankreich. Der Stil und manche Details machen wahrscheinlich, dass dieses Stück im frühen zweiten Viertel des 4. Jahrhunderts in einer stadtrömischen Werkstatt entstand. Es handelt sich um den Sarkophag eines Ehepaares. Man sieht ein Medaillon mit dem ursprünglich darin bestatteten Paar, umgeben von verschiedenen biblischen Szenen, die nicht wie in einem kohärenten Bildprogramm aufeinander bezogen, sondern eher additiv auf die Flächen des Steinsarkophags verteilt sind: im obersten Register die Erschaffung Evas durch Gottvater und einige neutestamentliche Szenen. Der untere Bildstreifen beginnt links mit der Anbetung der Magier, es folgen mehrere Wunder Jesu: Weinwunder, Brotvermehrung und Blindenheilung, ganz rechts sieht man die Verhaftung des Petrus. Die Szene mit der Anbetung der Magier, die – wie ihre phrygischen Mützen zeigen sollen – aus dem Osten kamen, um Jesus zu huldigen, bietet ganz selbstverständlich Maria mit dem Kind, aber hinter dem Sitz Mariens – auch Joseph, wie in der Antike üblich, gekleidet in Tunika und Mantelpallium, eine Bildformel, die Jahrhunderte lang verbindlich blieb. So zeigt es noch der sog. Codex Egberti, ein Evangelistar aus dem späteren 10. Jahrhundert in Trier, auch wenn hier aus den Magiern mittlerweile längst Könige geworden sind.

Darstellungen der Geburt Christi, ebenfalls auf Sarkophagen des 4. Jahrhunderts, zeigen oft nur das gewickelte Kind, Ochs und Esel und einen oder zwei Hirten, eine Kombination theologisch bedeutsamer Bildmotive: Christus, der als Kind geborene, Mensch gewordene Gottessohn, die beiden Tiere, im Text des Lukas nicht erwähnt, aber aus der Liturgie des Weihnachtsfestes bekannt. Dort werden Jesaja und Habakuk zitiert. Bei Jesaja heißt es, der Ochs kenne seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn (Jes 1,3), eine Formulierung, die immer als prophetische Ankündigung gedeutet wurde. Mehrmals zitierte man im Stundengebet der Weihnachtstage auch Hab 3,2, freilich gemäß der Übersetzung der Septuaginta, der Bibelübersetzung ins Griechische, die bei vielen Kirchenvätern und in der altlateinischen Fassung des Bibeltextes vorkam. Dort heißt es: „Inmitten zweier Lebewesen wirst Du erkannt werden.“ Diese beiden Prophetenworte galten als Wortprophetien auf die Geburt Christi. Schon im 4. Jahrhundert begründete man damit, warum der Gottessohn und König der Welt nicht in einem Tempel geboren worden sei, sondern in einem Stall, und warum man

ihn in eine Krippe gelegt habe: damit die Schrift erfüllt würde, wie es Jesaja prophezeit habe. Wie die Hirten und Magier bedeuten auch Ochs und Esel Juden und Heiden: beide sollen zur Krippe kommen und die Speise des Heils empfangen – eine Auslegung, der auch die meisten Theologen des Mittelalters folgten. Aus der Bildtradition der Magierhuldigung übernahm man für Darstellungen der Geburt Christi am Ende des 4. Jahrhunderts dann Maria und auch Joseph. Die Hervorhebung Mariens entsprach der Bedeutung, die man mit der Formel des Konzils von Ephesus 431 für ihre Rolle als Gottesgebärende, definiert hatte.

#### IV. Josephs Zweifel

Die Darstellungen des 5. Jahrhunderts belegen den Wandel: Maria ist neben die Krippe gerückt, Joseph dagegen sitzt seitab. Diese Tradition belegt die in Oberitalien wohl im 6. Jahrhundert entstandene Elfenbeinpyxis aus der Abtei Werden. Solche Bilder eröffnen eine lange Reihe von Darstellungen, in denen Maria als Wöchnerin neben dem Christuskind in der Krippe oder mit diesem im Arm wiedergegeben ist, während Joseph Randfigur zu sein scheint. Dennoch ist er für die im Bild entfaltete Argumentation von besonderer Bedeutung: Joseph verkörpert ebenso den menschlichen Zweifel an der Jungfrauengeburt, von dem schon im Matthäusevangelium die Rede ist (Mt 1,19), wie auch dessen Überwindung. Als weiteres frühes Bildbeispiel sei ein Elfenbeinrelief in einer amerikanischen Sammlung (Abb. 2) genannt, dessen genaue Herkunft und Datierung umstritten sind: Joseph sitzt hier hinter dem Wochenbett, den Kopf nachdenklich auf die Hand gestützt, aber nahe bei der Krippe des Kindes. Ihm gegenüber, durch denselben Gestus charakterisiert, sieht man eine ebenfalls mit Nimbus ausgezeichnete Frau, die Hebamme Salome. Ihre Wiedergabe verweist auf literarische Quellen, apokryphe Texte zur Kindheit Jesu, vor allem das ‚Protoevangelium Iacobi‘ aus dem 2. Jahrhundert und das auch im Mittelalter bekannte Evangelium des Pseudo-Matthäus. Im Protoevangelium des Jakobus wird erzählt, Maria, die von ihren Eltern Joachim und Anna dem Tempel in Jerusalem zur Erziehung übergeben worden war, sei dem älteren Mann Joseph anvertraut worden, um ihre Jungfräulichkeit zu bewahren. Es folgen die Ankündigung der Geburt Christi, die Heimsuchung und dann eine ausführliche Schilderung des von Skrupeln und Zweifeln geplagten Joseph, dem aber ein Engel Gottes die Zeugung des Kindes durch den heiligen Geist verkündet – eine Szene, die etwa in den unter Papst Sixtus III. ausgeführten Mosaiken

von S. Maria Maggiore in Rom dargestellt ist. Hochmittelalterliche Darstellungen spitzen dieses Thema zu und zeigen – wie ein französisches Kapitell des mittleren 12. Jahrhunderts in Clermont-Ferrand – den Engel, der Joseph sogar handgreiflich daran hindert, sich von Maria abzukehren. Der apokryphe Text liefert dann eine Wahrheitsprobe: die von Joseph bei der Geburt in der Gegend von Bethlehem hinzugezogene Hebamme berichtet der zur Geburt kommenden Salome von der Jungfrauengeburt, erntet aber nur eine ungläubige Reaktion der so Angesprochenen. Salome zweifelt, ihre Hand verdorrt, wird aber durch Berührung des neugeborenen Kindes auf wunderbare Weise geheilt, was die Geburt des göttlichen Kindes aus der Jungfrau zweifelsfrei zu erweisen hilft. Einen ähnlichen Hergang der in der wunderbaren Heilung gipfelnden Ereignisse enthält auch das Ps.-Mt.-Evangelium. Eines der Elfenbeinreliefs der sog. Maximians-Kathedra, eines Bischofsthrons, den man mit Erzbischof Maximian von Ravenna in der Zeit zwischen 546 und 556 verbindet und der möglicherweise als Geschenk aus Byzanz nach Ravenna gekommen war, bietet Joseph, der, nun überzeugt, auf das göttliche Kind zeigt, während Salome ihre Hand ausstreckt, um bald darauf ihren Unglauben zu bereuen und sich zu bekehren.

Ausführlich schilderte die Geschichte des Josephszweifels ein anonymes Franziskaner, der ein im Spätmittelalter viel gelesenes Betrachtungsbuch über das Leben Christi geschrieben hatte (‚Meditationes vitae Christi‘). Eine um die Mitte des 14. Jahrhunderts vielleicht in Pisa entstandene Handschrift zeigt die einzelnen Ereignisse: Während Maria spinnt, eine Arbeit, die sie schon als Tempeljungfrau ausführte, denkt Joseph darüber nach, seine Braut zu verlassen, schließlich betet Maria, während ein Engel Joseph im Traum erscheint und ihn über die wahre Ursache der Schwangerschaft aufklärt.

Die allermeisten späteren Belege aus dem lateinischen Westen zeigen jedoch Joseph in der nachdenklichen, an den Gestus von Melancholie und Trauer erinnernden Haltung, manches Mal der Geburtsszene zugewandt, manches Mal deutlich distanziert: Ersteres zeigt eines der Emailtäfelchen des sogenannten Klosterneuburger Altars, einer 1181 vom damaligen Propst des Augustiner-Chorherrenstifts Klosterneuburg Werner gestifteten kostbaren Verkleidung für den Ambo der Klosterkirche, die durch den maasländischen Künstler Nicolaus von Verdun ausgeführt wurde. Ein ähnliches Beispiel ist die entsprechende Darstellung auf einer der Bildseiten des sog. Ingeborg-Psalters, einer französischen Psalterhandschrift aus der Zeit um 1200, oder eines der Glasfenster im Regensburger Dom. Andere Darstellungen zeigen Joseph deutlich distanziert, manchmal schlafend, manchmal wachend, vor seiner durch den Engel herbeigeführten Einsicht in den göttlichen Willen und die Rechtmäßigkeit von Schwangerschaft und Geburt, so etwa eine Bildseite zum Weihnachtsfest im Antiphonar der Petersfrauen, dem Frauenkonvent neben der Benediktinerabtei St. Peter in Salzburg, einer umfangreich bebilderten Handschrift aus der Zeit um 1160, heute in Wien, die in kontinuierlicher Darstellung den Zweifel Josephs, die Geburt Christi, die Hirtenverkündigung und das erste Bad Jesu zeigen, ein in der byzantinischen Kunst schon seit dem 7. Jahrhundert nachweisbares Bildmotiv. Noch Giotto di Bondone malte den schlafenden und abgewandten Joseph in seinem Wandgemälde, das er 1305 in Padua, in der Kirche des Palastes des Handelsherrn Scrovegni auf dem



Abb. 2: Geburt Christi, Elfenbeinrelief, Alexandria, um 600 (?) oder syro-palästinensisch, 7./8. Jh., Washington D.C., Dumbarton Oaks Collections

Themen „zur Debatte“	
Editorial	2
<b>Josef – Zweifler und Vorbild im Spiegel der Künste</b>	
Wolfgang Augustyn	1
<b>Die Religionen und die Sorge um den (weiblichen) Menschen</b>	
Die Sorge der christlichen Religion um den (weiblichen) Menschen Sr. Lea Ackermann	6
Die Stellung der Frau im Judentum Charlotte Knobloch	8
Statement zum Islam Seyran Ateş	9
<b>Synthetische Biologie</b>	
Chancen und Risiken eines neuen Fachgebietes Jörg Hacker	11
<b>Konfuzianismus und Christentum. Etappen einer Begegnung</b>	
Matteo Ricci (1552-1610) und die frühen Jesuiten in China: Missionare, Diplomaten, Wissenschaftler Roderich Ptak	14
Matteo Ricci und der Konfuzianismus Michael Lackner	17
„Die Welt ist gemeinschaftlicher Besitz“. Politik- und Staatsverständnis aus konfuzianischer Perspektive Karl-Heinz Pohl	19
Verdammt oder heilig? Die ambivalente Haltung der katholischen Kirche zu Konfuzius und Konfuzianismus Roman Malek SVD	20
Die Rolle des Konfuzianischen bei der Rezeption christlich-abendländischen Denkens Clemens Treter	23
<b>Heidnischer und christlicher Fundamentalismus.</b>	
Religiöse fundamentalistische Tendenzen im späten römischen Kaiserreich Pedro Barceló	24
<b>Sinti und Roma.</b>	
Herausforderung für Politik, Kirche, Gesellschaft Wilhelm Solms	27
<b>Credo. Ein Glaube, der alle verbindet</b>	
David Steindl-Rast OSB	30
<b>Autoren zu Gast bei Albert von Schirnding Inge Jens</b>	
Lebenstapferkeit Albert von Schirnding	31
<b>Junge Akademie Querköpfe, Schrittmacher, Propheten</b>	32
<b>Kardinal Wetter Preis 2010</b>	
Zur Theologie der Schriftlichkeit Florian Bruckmann	34
Presse	23
Impressum	23

Gelände der antiken Arena von Padua ausführte.

Im 12. Jahrhundert, dem Zeitalter der Kreuzzüge, kam eine polemische Note hinzu: Joseph, noch nicht vom Engel eines Besseren belehrt, wurde zum Exempel für die mangelnde Einsicht der Juden in die Göttlichkeit Jesu und den sich in Jesus erfüllenden Heilsplan: Ein vielleicht in der Abtei Gengenbach um Mitte des 12. Jahrhunderts entstandenes Evangeliar zeigt ihn nicht nur schlafend, sondern auch ohne Nimbus und mit Judenhut. Noch das Retabel mit Szenen aus dem Marienleben im westfälischen Marienwallfahrtsort Werl, das der Maler Johann tom Ring, um 1560 schuf, zeigt den gelben Judenhut Josephs. Vielleicht spielte der Maler mit dem nach vorne gerückten Hut auf ein mittelalterliches Motiv an, das ebenfalls in vielen Darstellungen begegnete: den verrutschten Hut, der nicht karikierend gemeint war, sondern wohl äußeres Zeichen für das Ende des Gesetzes sein sollte, das mit Christus begann (vgl. Röm 10,4): die alte jüdische Ordnung, die der Hut Josephs anzeigte, fand mit der Geburt Christi, die Altes und Neues Testament miteinander verband, ihr Ende, der Hut hatte seinen Sinn verloren.

### V. Josephs verehrung im Spätmittelalter

Nach den frühen christologischen Klärungsversuchen, die Joseph eine sehr bescheidene Rolle zubilligten, nahmen sich Theologen des Hoch- und Spätmittelalters – oft im Zusammenhang mit mariologischen Erörterungen – nun ausführlicher auch der Person Josephs an. Rupert von Deutz, Bernhard von Clairvaux und Hugo von St-Victor bemühten sich, die Frömmigkeit und Tugend, vor allem aber seine verantwortungsvolle Dienstreue und Keuschheit hervorzuheben. Man stritt über das Wesen der Josephsbegegnung, stimmte aber in der grundsätzlichen Bewertung überein. Die Darstellungen des späteren Mittelalters zeigen Joseph deswegen meistens als betagten Mann, der sich aufstützen muss, der aber stets um das Wohlergehen der ihm Anvertrauten aufopfernd besorgt bleibt, was man mit anekdotischen Motiven zu illustrieren bemüht war, etwa wenn Joseph Feuer macht oder wenn er Maria zur Hand geht (Abb. 3).

Manche Tafelbilder des Spätmittelalters zeigen auch, wie er mit Nadel und Faden an seinen Hosen hantiert: Nicht nur Texte erzählen von der Armut und Bedürftigkeit der Heiligen Familie bei der Geburt des Jesuskindes, auch Bilder zeigen den hl. Joseph aus seinen Strümpfen Windeln für Jesus nähen oder das Jesuskind mit seinen Hosen zudecken. Manches davon mag angestoßen worden sein durch geistliche Spiele und die Verehrung des hl. Joseph, die seit dem 13. Jahrhundert bei den Minoriten intensiviert wurde, nachdem die ersten liturgischen Kalendare den Nährvater („nutritor Domini“) schon im 9. Jahrhundert erwähnt hatten.

Französische Theologen wie der Pariser Kanzler Jean Gerson und berühmte Volksprediger wie die italienischen Franziskaner Bernardino von Siena und Bernardino von Feltre im 15. Jahrhundert förderten die Verehrung des Heiligen, so dass schließlich ein eigenes Heiligenfest, nicht nur innerhalb des Franziskanerordens, wo man es schon im 14. Jahrhundert feierte, sondern in der ganzen Kirche durch Papst Sixtus IV. im Jahr 1479 eingeführt wurde. Die meisten Bilder der Geburt Christi aus dem 15. und 16. Jahrhundert zeigen Joseph fortan in völliger Übereinstimmung mit Maria bei der Anbetung des Christuskindes wie zum Beispiel auf



Abb. 3: Meister Bertram, Geburt Christi vom sog. Grabow-Altar, 1379-1383, Hamburg, Hamburger Kunsthalle

einer Tafel des venezianischen Malers Francesco Vecellio, des älteren Bruders Tizians.

Bis ins 15. Jahrhundert waren szenische Darstellungen mit Joseph immer Szenen des Lebens Christi oder Mariens, sei es, dass man die Darbringung Jesu im Tempel vor Augen stellte – wie an der Westfassade der Kathedrale von Reims, vor 1233 oder in einem Fresko Bernardo Luinis, 1525 – oder die einzelnen Stationen des Marienlebens. Auch hierfür waren die bereits genannten apokryphen Evangelien wichtige Quellen. Aus diesen wusste man, dass Joseph bei der Brautwerbung seinen Mitbewerbern auf wunderbare Weise überlegen gewesen war: alle hatten einen hölzernen Stab erhalten, nur Josephs Stab schlug aus und erblühte. Häufig gewähltes Thema war auch die Verlobung Mariens mit Joseph, als Beispiel zeige ich eines der berühmtesten, die Fassung des Themas, die der junge Raffael für S. Francesco in Città di Castello 1504 ausführte. Dass es gerade aus Italien aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts viele Beispiele für dieses Thema gibt, hängt mit der Reliquie des Verlobungsstabs zusammen, die zunächst in Chiusi, später im Dom von Perugia verehrt wurde. Dort gab es bis in die Zeit Napoleons ein berühmtes Bild des Verlöbnisses von Perugia.

### VI. Josephs Rolle bei der Flucht nach Ägypten

Wohl an keinem anderen Thema lässt sich so deutlich zeigen wie an der im 5. Jahrhundert einsetzenden Bildüberlieferung zur Flucht nach Ägypten, welche Bedeutung die apokryphen Texte für die Bildkünste im Mittelalter und auch für die Darstellung Josephs hatten. Über die Angaben des Matthäus-Evangeliums hinaus schilderten die Kindheits-evangelien seit dem ausgehenden zweiten Jahrhundert ausführlich Flucht und Rückkehr der Hl. Familie, beides wurde mit zahlreichen wunderbaren Vorkommnissen ausgeschmückt. Einige dieser Texte wie das griechische Protoevangelium des Jakobus oder das sog. Ps.-Mt-Evangelium waren in lateinischen Überarbeitungen und Übersetzungen auch im Mittelalter bekannt. Obwohl immer wieder Zweifel an der Authentizität geäußert wurden, Hieronymus gegen ihren Inhalt polemisierte und obwohl der Gebrauch dieser Texte im frühen 6. Jahrhundert im sog. Decretum Gelasianum sogar ausdrücklich verworfen wurde, gingen viele Motive aus jenen Texten in Bibelparaphrasen, Nachdichtungen und kommentierende Literatur ein, vor allem aber in die oft volkssprachlichen religiösen Werke zum Leben Jesu und zum Marienleben. Solche erzählerischen

Erweiterungen des biblischen Textes blieben für Deutung und Darstellung der Kindheitsereignisse Jesu und damit auch der Rolle Josephs bis ins 19. Jahrhundert wichtig. Folgte man dem Text des Matthäus getreu, konnte man streng genommen eigentlich nur Maria zeigen, die mit dem Jesuskind im Arm auf einem Esel sitzt, während Joseph vorausgeht und vielleicht den Esel am Zügel führt, wie es das bekannte Kapitell in Autun aus dem 12. Jahrhundert zeigt. Die Bildüberlieferung lehrt jedoch, dass man auf vielfältige Weise das Repertoire der Bildmotive erweiterte und dafür neben erzählerischen Details auf apokryphe Motive zurückgriff. Dazu gehört oft die Anspielung auf eines oder mehrere Wunder, zu denen das Kornfeldwunder zählt: Die Fliehenden begegnen einem säenden Bauern und bitten ihn, sollte er später befragt werden, als Zeitpunkt ihres Zusammentreffens die Aussaat des Getreides anzugeben. Wenig später erreichen die von Herodes entsandten Schergen dieselbe Stelle, sehen ein Feld mit dem in wunderbar kurzer Zeit gereiften Getreide und erfahren, die Gesuchten seien während der Aussaat am Feld vorbeigekommen.

Am häufigsten dargestellt ist das Palmwunder: Eine Dattelpalme beugt auf Jesu Geheiß ihre Äste bis zur Erde nieder, damit Maria bei einer kurzen Rast sich an den Früchten des Baums erfrischen kann. In Darstellungen zeigte man im Westen seit dem 12. Jahrhundert oftmals den zur Erde geneigten Baum oder einen tief nach unten gebogenen Ast, von dem entweder Maria oder das Jesuskind eine Frucht pflückt, in Darstellungen seit dem 14. Jahrhundert ließ man etliche Male Joseph die Frucht vom Baum pflücken, in Bildern aus der Zeit um 1500 biegen oder ziehen häufig die begleitenden Engel den Ast des Baums nach unten, damit die Früchte leichter erreichbar sind. Auch eine Begegnung (oder mehrere Begegnungen) mit Räubern war aus apokryphen und mittelalterlichen Quellen in unterschiedlich ausführlichen Varianten bekannt. Man gab dies vor allem in den illustrierten Historienbibeln und Bilderdichtungen des Spätmittelalters wieder, manchmal auch in mehreren Szenen, zeigte Bedrohung und Handgemenge, den guten Schächer, der die Hl. Familie in sein Haus einlädt, und bisweilen Maria, die dort das Jesuskind badet. Seit dem 16. Jahrhundert scheint der Überfall der Räuber jedoch nur noch selten als Bildthema gewählt worden zu sein.

Zu den am häufigsten geschilderten Wundern während der Flucht gehört der Fall der Götzen in Ägypten. Die meisten Darstellungen zeigen, wie ein Standbild oder mehrere Standbilder, die, oft schon in mehrere Stücke zerbrochen, von einer oder mehreren Säulen oder von einer Mauer herabstürzen, während die Hl. Familie den Standort passiert. Die Flucht nach Ägypten blieb ein bis ins 19. Jahrhundert beliebtes Thema, das manchmal anekdotisch angereichert wurde, wie bei Jacob Jordans, wo auch der Ochse mitläuft und Engel das Gepäck tragen, oder um neue Bildmotive bereichert wie mit der öfter dargestellten Überfahrt im Boot. Mit der im Spätmittelalter einsetzenden, auch liturgisch begründeten Verehrung des hl. Joseph werden Darstellungen häufiger, in denen Joseph eine aktive Rolle einnimmt. Dies zeigt sich oft in den seit dem 14. Jahrhundert aufkommenden Wiedergaben der Ruhe auf der Flucht, in der Folgezeit immer häufiger ein eigenständiges Bildthema, auch außerhalb von Bildfolgen zur Flucht nach Ägypten, und seit dem 16. Jahrhundert häufig Ersatz für solche Wiedergaben: Joseph gibt dem Kind Spielzeug oder Nahrung oder hilft dem

Engel dabei, Mutter und Kind ein Schlaflied vorzutragen (Abb. 4).

## VII. Joseph der Hausvater

Italienische Altarretabel aus dem frühen 16. Jahrhundert wie das Gemälde Jacopo Pontormos in San Michele Visdomini in Florenz oder Paolo Veroneses in Venedig, San Francesco della Vigna, zeigen, dass Joseph nun eine andere Rolle zugewiesen ist: Er genießt unter den Heiligen eine Vorrangstellung, nimmt den ersten Platz nach Maria ein. Schon Gerson hatte um 1400 den Heiligen als Beschützer der Kirche apostrophiert, da ihm auch der besondere Schutz des Jesuskindes anvertraut worden sei. Aus dieser Nähe zu Christus resultierte Josephs besonderer Status. Die im Spätmittelalter gepflegte Verehrung wurde in der Zeit der katholischen Reform und Gegenreformation konsequent erneuert. Sein Leben als Haus- und Nährvater der Heiligen Familie wurde in der Katechese und Pastoral zum Exempel eines christlichen Familienvaters schlechthin, das Miteinander der Heiligen Familie zum Idealbild christlichen Familienlebens. Seit dem frühen 17. Jahrhundert sind Bildthemen bezeugt, die das Leben und gemeinsame Arbeiten der Hl. Familie im Haus illustrieren und im Sinne der christlichen Hauslehre als Muster für die Katechese herangezogen wurden. Zur Verbreitung dieses Ideals trug vor allem auch die Druckgraphik bei, u.a. die mit erklärenden Versen versehenen Bildfolgen, die von den Antwerpener Jesuiten konzipiert und von Kupferstechern wie Hieronymus Wierix ausgeführt wurden. Joseph wurde nun auch Patron der Eheleute und Familien.

Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts förderten vor allem Jesuiten und Kapuziner die Gründung zahlreicher Bruderschaften in katholischen Gegenden wie Westfalen, im Rheinland, in Süddeutschland und Tirol. In seinem in Augsburg 1657 erschienenen Erbauungsbuch zu Ehren des hl. Joseph („Palma Josephina. Das ist Leben und Lob des hochheyligen Patriarchen IOSEPHS Christi Nährvatters /MARIAE Bräutigams. In Gleichnuß Deß Palmbaums ...) schrieb der Verfasser, ein Karmelit, mit der ganzen Eindringlichkeit barocker Kanzelredner über den hl. Joseph: „jedem vermacht er einen Theil ..., den Geistlichen sein geflügeltes Herz des beschaulichen Lebens; der Obrigkeit die Waag der Gerechtigkeit, den guldenen Boden der Andacht und Fromheit den Handwerckleuthen; den Eheleuthen seinen grünen Stab, die Kinder damit zu hüten ... Den Kindern das weisse Täublein ... von ihm zu lernen gehorsamb ... Den Betrübtten und Nothleidenden hinterlasset er gedult: Andern den Weyrauch des Gebetts, allen ... den Compaß oder Sonnenuhr ... zeigend auf alle Stunden der Tugenden!“

Dem hl. Joseph als universalem Schutzpatron unterstellten die habsburgischen Herrscher 1654 Böhmen, nachdem Ferdinand II. schon 1621 seinen Festtag zum allgemeinen Feiertag gemacht hatte. 1663 wurde Joseph als Landespatron Bayern deklariert. Zum Patron aller habsburgischen Territorien erklärte man ihn 1675, zum Hauptpatron des Reiches 1676. Drei Jahre später wurde er Schutzpatron der spanischen Niederlande, bis heute ist er es in Belgien, Kroatien und einigen Kantonen der Schweiz, die Liste wäre verlängerbar. Dass dies alles Auswirkungen auf die Bildüberlieferung hatte, zeigen die Beispiele für die Darstellung der Heiligen Familie und neuartige Bildmotive bei der Wiedergabe der Flucht nach Ägypten, aber auch eigenständige Bildfolgen zum Leben des hl. Joseph (etwa in Lilienfeld oder im schlesischen

Grüssau), in denen man seine Rolle besonders hervorhob.

## VIII. Neue Themen im Zeitalter der katholischen Reform und Gegenreformation

Neue Bildformeln wurden ausgeprägt, die die Darstellung Josephs bis ins 20. Jahrhundert bestimmen sollten: der Nährvater mit dem Christuskind, der „Hl. Wandel“ und der Tod Josephs. Das erste Thema veranschaulicht die innige Beziehung zu Jesus wie auf Guido Renis oft kopiertem Bild von 1620. Häufig hält Joseph auch den Lilienstengel als Zeichen für seine Keuschheit. Von besonderer Wirksamkeit war auch die Ausprägung eines eigenen Bildes, das die Heiligkeit der Hl. Familie ausdrücken sollte und den Jesusknaben zwischen Maria und Joseph zeigte. Vorläufer dieses Bildmotivs waren Darstellungen der Rückkehr aus Ägypten. Die besondere Anschaulichkeit dieses Gruppenbilds, das auf vielfältige Weise im 17. und 18. Jahrhundert verbreitet wurde und nicht selten als Skulptur oder Relief selbst zum Gnadenbild und Mittelpunkt von Wallfahrten wurde (was wiederum Votivtafeln, populäre Graphik u.ä. zur Folge hatte), erschien besonders geeignet, die katechetischen Vorstellungen zur katholischen Familie daran exemplarisch darzustellen. Die Jesuiten erweiterten diese Bildformel zur sog. „Doppelten Trinität“, d.h. zur Kombination von irdischer Hl. Familie und den beiden anderen Personen der Dreieinigkeit: Gottvater und Geisttaube. Auch das Lilienattribut Josephs war in dieser Zeit endgültig kanonisch geworden.

Als drittes Thema kam der Tod Josephs hinzu. Zu den besonderen Akzentuierungen der Josephsverehrung gehör-

te sein Patronat für die Sterbenden. Obwohl man auch der Hl. Familie die gemeinschaftliche Fürsprache für die Sterbenden zugeordnet hatte, war doch Joseph der besondere Patron der Sterbenden und sein Tod seit Jean Gerson im Spätmittelalter als besonders beispielhaft für den sterbenden Christen verstanden worden. Dies führte auch zu entsprechenden Darstellungen. Die berühmteste, in zahllosen Kopien, Varianten und freien Abwandlungen wiederholte Fassung des Themas, auch in druckgraphischen Reproduktionen oftmals repetiert, war das 1676 datierte Gemälde von Carlo Maratta (1625–1713), gemalt für die Kapelle der Kaiserinwitwe Eleonora Gonzaga in der Wiener Hofburg, das später in die Galerie des Belvedere und schließlich ins Kunsthistorische Museum in Wien gelangte. Es zeigt den sterbenden Joseph auf dem Sterbebett, dem Jesus und Maria in seiner Sterbestunde beistehen: eine Vorstellung zwar ohne biblische Grundlage, aber auf dem Fundament der Apokryphen in der geistlichen Literatur des 17. Jahrhunderts ganz selbstverständlich beschrieben.

Als beliebiges Beispiel für die Rezeptionsgeschichte dieser Bildkomposition gilt Franz Joseph Spieglers Fassung für einen Seitenaltar in der Kapuzinerklosterkirche St. Maria Loreto im schwäbischen Stühlingen. Dass dieses Thema bis an die Schwelle der Moderne aktuell blieb, mögen zwei spätere Belege demonstrieren, die nicht nur als künstlerische Zeugnisse aussagekräftig sind, sondern wohl auch als Anschauung für die stark gefühlshafte Frömmigkeit der Entstehungszeit: (Johann) Friedrich Overbecks Bild von 1867 in Basel und Modesto Faustinis Wandgemälde vom Ende des 19. Jahrhunderts in Loreto.



Abb. 4: Michelangelo Merisi da Caravaggio, *Ruhe auf der Flucht*, um 1595, Rom, Galleria Doria Pamphilj

## IX. Joseph der Handwerker in der Kunst des 19. Jahrhunderts

Zu den in der Gegenreformation intensivierten Themen gehörte auch die Verehrung Josephs als des Patrons der Handwerker, ein Akzent, der in der Katechese und Volksfrömmigkeit im 19. Jahrhundert noch stärkeres Gewicht erhielt. Die Künstler der Romantik lehnten die barocke Frömmigkeit ebenso ab wie die aus ihr erwachsene Säkralkunst. Joseph als tugendhaftes Vorbild für „heiliges Beten, heiliges Arbeiten, heiliges Leiden“ wurde in der Kunst der Nazarener Beispiel für individuelle religiöse Innigkeit, die Hl. Familie idealisiertes Bild der bürgerlichen Familie und Inbegriff privater, religiös grundierter Häuslichkeit. Dies zeigen neue Bilder der Flucht nach Ägypten oder auch – ganz anders – John Everett Millais Werkstattbild von 1850 mit Joseph als biederem Handwerksmeister und Kleinunternehmer im Kreis seiner Familie (**Titelfoto**), wengleich dieses Bild wegen der als radikal empfundenen Entsakralisierung des Themas in der damaligen englischen Öffentlichkeit zu einem handfesten Skandal führte.

Nachdem Papst Pius IX. 1870 den hl. Joseph zum Schutzpatron der katholischen Kirche erhoben hatte, veröffentlichte sein Nachfolger Leo XIII. 1889 eine Enzyklika zum hl. Joseph und gründete 1892 den „Allgemeinen Verein zu Ehren der heiligen Familie von Nazareth“. Im 20. Jahrhundert schließlich wurde der Zimmermann Joseph durch Papst Pius XII. zum Patron der Arbeiter und damit zu einer Art Gegenbild stilisiert, das die katholische Kirche dem von der Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung propagierten Bild des Arbeiters entgegensetzen suchte. Zuletzt ernannte Papst Johannes XXIII. Joseph neben Maria zum Patron des II. Vatikanischen Konzils und fügte seine Anrufung in den römischen Canon missae ein.

## X. Schluss

Die Bildkünste charakterisierten den biblischen Nährvater Jesu auf ganz unterschiedliche Weise und boten im Lauf der Jahrhunderte – gemäß den gewandelten theologischen Deutungen – das Bild eines Menschen mit allen Zweifeln ebenso wie das in Heiligkeit und Lebenswandel heroische Vorbild. Die Spanne dieser Überlieferung reicht vom nachdenklichen verunsicherten Zeugen der Vorgeschichte zur Geburt Jesu, wie ihn spätantike Kunstwerke bieten, bis zu dem an menschlicher Vollkommenheit kaum mehr überbietbaren Landes- und Namenspatron, dessen Bilder im 19. Jahrhundert das religiöse Gefühl ihrer Zeit so intensiv erahnen lassen, dass mancher moderne Betrachter es an der Grenze zum religiösen Kitsch empfinden kann. Beides – Zweifel und Vorbildhaftigkeit – bestimmen das Bild Josephs in der Kunst.

Mit der Diskussion um die Autonomie der Künste und der Auseinandersetzung um Gegenständlichkeit und Instrumentalisierung in der modernen Säkralkunst, ist es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts seltener zu Darstellungen Josephs gekommen, die dann meistens aus dem traditionellen Repertoire der Bildmotive schöpfen: eine eher knappe Coda für eine so umfangreiche und vielfältige Tradition. Die Gründe dafür sind freilich Teil einer anderen Diskussion, die nicht mehr mein Thema ist. □

# Die Religionen und die Sorge um den (weiblichen) Menschen

## Christentum, Judentum und Islam

Sr. Lea Ackermann, die Gründerin von SOLWODI, Charlotte Knobloch, die Präsidentin des Zentralrats der Juden in Deutschland und die Berliner Rechtsanwältin Seyran Ateş diskutierten in der Katholische Akademie. Diese drei prominenten Vertreterinnen von Christentum, Judentum und Islam erklärten, wie ihre Religionen die Stellung der Frau definieren und welche Konsequenzen dies in der heutigen Lebenspraxis hat. Im Hintergrund

stand dabei die Frage, welches Menschenbild welcher Religion zugrunde liegt. Die Abendveranstaltung am 4. Oktober 2010 mit dem Titel „Die Religionen und die Sorge um den (weiblichen) Menschen“ – ein Zitat nach Romano Guardini – brachte Frauen zusammen, die auf der Basis ganz unterschiedlich geprägter Erfahrungen, ihren höchst engagierten Einsatz als Frauen und für Frauen schilderten.

## Die Sorge der christlichen Religion um den (weiblichen) Menschen

Lea Ackermann

### Einige Vorbemerkungen

Das Buch „Sorge um den Menschen“ von Romano Guardini hat mich zu der Thematik des heutigen Abends inspiriert. Auf dem Rückweg von einer Veranstaltung saß ich im Zug und dachte über dieses Buch nach. In meiner Erinnerung hieß der Titel: „Die Religion und die Sorge um den Menschen“. Vermutlich, weil mir klar war, dass Romano Guardini vom Standpunkt der Religion – in seinem Fall der christlichen – zu diesem Thema argumentiert. Er befasst sich in seinem Buch mehr mit der wissenschaftlichen Entwicklung und dem, was davon dem Menschen gut tut, oder was eine Gefahr darstellt. Das stellte ich fest, als ich besagtes Buch später zu Hause zur Hand nahm. Aber mir schien plötzlich die Frage ganz wichtig: Sind wir Frauen mitgemeint, wenn es um die Sorge um den Menschen geht? Oder wie sorgen sich die Religionen um den weiblichen Menschen? Mich ließ die Frage nicht mehr los: Wie sorgt sich das Christentum um den weiblichen Menschen? Wie sehr haben das Judentum und der Islam die Frauen im Blick?

Wir Frauen sind ja nicht immer mitgemeint, wenn es um den Menschen im Allgemeinen geht. Das war und ist vielen von uns bis heute nicht bewusst. Zwar gab es zu allen Zeiten und in allen Jahrhunderten immer wieder Frauen, die gesellschaftliche Gegebenheiten und Machtverhältnisse hinterfragt haben. Doch meist scheiterten sie an den patriarchalen Strukturen der jeweiligen Gesellschaften. Dank der Feministinnen



Foto: kna

Sr. Dr. Lea Ackermann, Gründerin und Vorsitzende von SOLWODI, Boppard

des 20. Jahrhunderts wurden wir heutigen Frauen wieder aufgerüttelt. Sie haben uns vor Augen geführt, dass wir meist nicht mit einbezogen werden, wenn große Männer für den Menschen und seine Rechte sprechen. Im Gegenteil, wenn wir Frauen dies Einbezogen sein für uns selbstverständlich in Anspruch nehmen, kann es für uns gefährlich, sogar lebensgefährlich sein. Ich erinnere an Olympe de Gouge, die aktiv

die Französische Revolution mitgetragen hat und deren Forderungen sie auch selbstverständlich für sich in Anspruch nahm. Es hat sie buchstäblich den Kopf gekostet.

Uns Christinnen interessiert heute: Wie ist Jesus mit den Frauen umgegangen? Jesus war ein Revolutionär, auch in seiner Einstellung zu den Frauen. Was ist daraus geworden? Die Theologin Prof. Dr. Wille hat in einem für mich beeindruckenden Vortrag vor dem Diözesanrat in München, vor etwa 30 Jahren, über „die verrätene Revolution Jesu“ gesprochen.

### 1. Die erste christliche Zeit der Hauskirchen und Nachfolgegemeinschaften

Zunächst ist die Frage für uns wichtig: Was geschah nach dem Tod und der Auferstehung Jesu? Wie ging es weiter?

Wir wissen, dass die Frauen und Männer konsterniert waren über das Geschehene. Die Männer noch mehr als die Frauen, die unter dem Kreuz standen und am Ostermorgen als erste zum Grab Jesu gingen. Nach dem Pfingstereignis, an dem die Apostel auf die Straßen gingen, um mutig das Evangelium zu verkünden, kehrte schon bald der Alltag wieder ein. Die kleine Schar der Anhänger Jesu fing an, sich regelmäßig zu treffen. Da es keine Kirchen gab in ihren Häusern. Sie lasen in der Schrift des AT und erinnerten sich daran, dass dessen Prophezeiungen in Jesus in Erfüllung gegangen waren. Es waren *Erinnerungsgemeinschaften*. Sie dachten darüber nach, was Jesus gesagt und getan hatte und entdeckten dabei – als *Nachfolgegemeinschaft* – ihre eigene Rolle als Christen in der Welt. Sie sollten Licht der Welt sein, Sauerteig, Stadt auf dem Berge ... Durch die Fortsetzung der Worte und Taten Jesu sollten sie der Welt zu verstehen geben, dass es um das Heil der Menschen geht, um Erlösung in einer oft heillosen und unerlösten Welt.

Ihre Zusammenkünfte waren auch *Mahlgemeinschaften*. Sie brachen miteinander das Brot und teilten den Kelch, wie Jesus es vor seinem Tod im Saal von Jerusalem getan hatte. In ihrem Glauben waren sie fest davon überzeugt, dass Jesus unter ihnen ist mit seinem Geist und Beistand – „bis ans Ende der Welt“, wie er ihnen gesagt hatte.

Wir wissen heute, dass in diesen „Hauskirchen“ die Frauen eine den Männern ebenbürtige Rolle gespielt haben. Das hatte sicher auch damit zu tun, dass Jesus zu seinen Lebzeiten den Frauen eine große Aufmerksamkeit geschenkt hatte, viel mehr, als es erlaubt und üblich war.

Die Theologin Hanna Wolff sieht Jesus als den voll integrierten Menschen. In ihrem Buch „Jesus der Mann“ ist zu lesen: „Jesus hingegen war ein wahrer Mann, ein Mann von hochentwickelter Anima, ein Mann von exzeptioneller Integration oder Individuation. Er war ein Mann mit schöpferischem, gültige Werte setzendem Gefühl. Er stellt alle inflatorische Scheinmännlichkeit durch sein bloßes Selbstsein bloß. Er ist exemplarisch für alle Zeit, der hominine Anruf zur nicht destruktiven, sondern schöpferischen Männlichkeit jeder Zukunft“ (S.174).

In seinem Buch: „Die Frau in den Religionen der Menschheit“ beschreibt Friedrich Heiler das Wirken Jesu als eine grundlegende Änderung in der Wertung der Frau: „Jesu Frohbotschaft richte sich in gleicher Weise an Männer und Frauen; nicht nur seine öffentliche Verkündigung, sondern auch seine persönliche Seelsorge ist beiden in gleicher Weise gewidmet“. So erscheint im Urchristentum die Frau dem Mann ebenbürtig.

Es würde an dieser Stelle sicher zu weit führen, im Einzelnen darzustellen, wie Jesus sich der Frauen angenommen hat. Z.B. heilte er die verkrüppelte Frau am Sabbat (Lk 13,10-17). Vor den Angriffen rechtfertigt er sein Tun so: „Die (Frau), die ja eine Tochter Abrahams ist, die der Satan achtzehn Jahre lang gebunden hatte ... darf sie nicht am Sabbat von ihrer Fessel erlöst werden?“ Parallel dazu die Begegnung mit dem Zöllner Zachäus (Lk 19,1-10): „Heute ist diesem Hause Heil widerfahren, weil auch er ein Sohn Abrahams ist“. Vom Heilsangebot ist niemand ausgeschlossen.

Zusammenfassend könnte man sagen: Die Zuwendung Jesu zu den Frauen hat in der ersten christlichen Zeit eine große Rolle gespielt. Andererseits wundert es nicht, dass patriarchales Denken nicht ohne Bedeutung war. So heißt es in Epheser 5, 22 zum Beispiel: „Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn (Christus); ...“. Weitere Beispiele dafür finden sich in 1. Korinther, 11, 3ff und 14, 33 f.

Hierarchie kennzeichnet ein Unterordnungsverhältnis, das von oben nach unten wirkt und zumeist von einer kleinen (z.B. Papst/Klerus) auf eine große Gruppe (Kirchenvolk) Macht und Einfluss ausübt.

Dass Frauen zur festen Begleitung Jesu gehörten, ist mehrfach belegt. Sie haben die tägliche Versorgung übernommen, standen auch in der Nachfolge im Hinblick auf die Reich-Gottes-Botschaft. Sie haben schließlich, anders als die Jünger, die die Flucht ergriffen (Mk 14,50), bis zum Kreuz Jesu durchgehalten.

*Dass Frauen zur festen Begleitung Jesu gehörten, ist mehrfach belegt. Sie haben die tägliche Versorgung übernommen, standen auch in der Nachfolge im Hinblick auf die Reich-Gottes-Botschaft.*

Heinz Schürmann bemerkt dazu: „Dass Jesus Frauen in seiner Gefolgschaft duldet, ist gewiss im palästinensischen Raum ein äußerst anstößiges Verhalten, das eine Initialzündung geben musste für die gesellschaftliche und religiöse Stellung der Frau in der Kirche und über diese hinaus. Nunmehr gibt es in der religiösen Wertung nicht mehr „Mann und Frau“ (Gal. 3,28). Jesus erlöste die Frau durch sein unbekümmertes Verhalten grundsätzlich in eine neue gesellschaftliche Stellung (deren soziologische Realisierung freilich viel Zeit brauchte). Die Frauen sind nun wie selbstverständlich in den Zusammenkünften der Jünger Jesu dabei; sie haben im Gemeindeleben ihre wichtigen Aufgaben.“

Die „Jesuanische Urzeit“ ist für die Zeit der Kirche vorbildhaft und verbindlich. Auf vier Gebieten entfaltet sich im Urchristentum die Frauentätigkeit:

1. Prophetisches Wirken der Frauen. (Ap.2,17 ff): „der Geist Gottes ist über alles Fleisch ausgegossen, über Männer und Frauen: Eure Söhne und Töchter werden weissagen ...“ Dieser pneumatistische Enthusiasmus des Pfingstfestes wirkte fort unter Männern und Frauen, in der Jerusalemer Urgemeinde ... Die vier Töchter des Philippus sind die ersten weiblichen Propheten (Ap.21,9). Weissagen bedeutete auch verkünden und beten, an Stelle Gottes reden etc.



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller moderierte die Diskussion der drei Frauen: Seyran Ateş, Charlotte Knobloch und Schwester Lea Ackermann (v.l.n.r.).

2. Lehrtätigkeit der Frauen: sowohl die missionarische wie die katechetische. Der Apostel Paulus nennt sie rühmend seine „Mitarbeiterinnen“ und „Mitkämpferinnen“ (Röm.16,3): Phöbe, Prisca, Thekla. Kirchenväter loben sie, z.B. Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Basilius etc. Unsachlich dagegen ist die Polemik des Tertullian. Er empört sich darüber, dass sich Frauen in der christlichen Kirche in unverschämter Weise Lehrtätigkeit und Sakramentspendung anmaßen. Thekla war nicht die einzige frühchristliche Missionarin, die predigte und taufte.

3. Die dritte Funktion, welche im Urchristentum der Frau zukam, war die Vorsteherschaft von Hausgemeinden, z.B. Phoebe, Lydia, etc.. (Apg. 12,12; Kol14,15; Apg.16,15, Röm.16,lf)

4. Die karitative Tätigkeit, die Sorge für das leibliche Wohl. Das Wirken der Frauen und die Hochachtung vor der gleichen Berufung im Aufbau der Kirche, wurde der Frau immer weniger zugestanden. Die Revolution Jesu wurde in der Folgezeit immer mehr verraten. Der eigentliche Paradigmenwechsel bestand wahrscheinlich darin, dass es Jesus um das „Reich Gottes“ ging. Sein Blickpunkt war die zu heilende und zu erlösende Welt. Dieses Anliegen wurde auf die zu bauende Kirche übertragen, deren Vorbild die patriarchale Gesellschaft war.

## 2. Ab 4. Jahrhundert: die fortschreitende Anpassung der Kirche an gesellschaftliche Verhältnisse

Man hat zu Recht die „Konstantinische Wende“ das entscheidende Ereignis des 4. Jahrhunderts für die Kirche genannt. Die christliche Religion wurde Staatsreligion. Ab sofort gehörte es sich, Christ zu sein. Die Massen strömten in der Folgezeit in die Kirche. Die Konsequenz war, dass es neuer Strukturen bedurfte. Diese passten sich – wie konnte es anders sein? – an gesellschaftliche Vorgaben an. Man könnte von einer „imitatio“ der Kirche an den Staat – einer „Nachahmung“ des Staates durch die Kirche sprechen. Folgende Elemente sind zu nennen:

- Hierarchischer Staat – hierarchische Kirche

- Oben der „König von Gottes Gnaden“ – oben Papst und Bischöfe
- Unten das gehorsame Volk – unten das gehorsame Volk gegenüber den „Stellvertretern Gottes“

Dass dabei die Frauen immer mehr zu Randerscheinungen degradiert wurden, liegt in der Logik der Geschichte, wenig in der Logik dessen, was Jesus gemeint hatte. Origines z.B. schreibt: „Die Frau ist immer die beste Freundin der Religion gewesen, aber die Religion keineswegs immer eine Freundin der Frau“.

In der Großkirche begann ein fortschreitender Prozess der Entrechtung der Frau. Sie wurde ihrer ursprünglichen Gleichstellung beraubt und gänzlich den Bischöfen und Presbytern, ja sogar den Diakonen, untergeordnet und in ihrer Aktivität immer mehr eingeschränkt. Es gab Vorwürfe wegen Undisziplinertheit der Frauen.

Es entstand auch eine Gegenbewegung gegen die Prophetie im Allgemeinen und gegen die weibliche im Besonderen, z. B. im Gottesdienst. Heinrich

Weinle sieht darin eine Tragik: „Nicht, weil man den Geist nicht mehr hatte, hat man die Kirche gegründet, sondern um die Kirche zu bauen, hat man den Geist dämpfen müssen“. Mit dem Recht zur Prophetie und zum Gebet in der gottesdienstlichen Versammlung verloren die Frauen bald auch das Recht der Lehre.

Das Amt der Diakonin, von der Apostel Paulus (Röm.16,1) spricht, hält länger. Bei den weiblichen Diakoninnen handelt es sich um ein dem männlichen Diakon analoges weibliches Amt der Kirche. Es waren Witwen über 60 Jahre, durch Dienste in der Gemeinde bewährt. Sie wurden vom Bischof geweiht und mit besonderen kirchlichen Aufgaben in der Gemeinde betraut. Es kamen später die Jungfrauen hinzu. Die asketische Jungfräulichkeit stand für die Kirche in hohem Ansehen. Die Stellung der Witwen-Diakonissen und der Jungfrauen-Diakonissen waren in den verschiedenen Kirchengebieten nicht einheitlich geregelt.

Die Witwen-Diakonissen hatten in einigen Kirchen klerikalen Rang. Während



Unterschiedliche Lebenserfahrungen, aber gleich engagierter Einsatz für Frauen: Sr. Lea Ackermann (li.) und Charlotte Knobloch.

rend in der Ostkirche das Diakonat der Frau lange eine Rolle spielte, zeigte sich im Westen frühzeitig Widerstand gegen das Diakonissenamt und die Diakonissenweihe.

Während den Frauen eine Möglichkeit der Aufwertung durch den Eintritt in eine religiöse Gemeinschaft geschenkt wurde, kam gleichzeitig eine mönchische Frauenverachtung auf. Hieronimus führte alles Böse in der Welt auf die Frau zurück. Nach Hieronimus hat die Frau den Mann nicht nur zur sinnlichen Lust und Unkeuschheit verführt, sondern auch zum häretischen Hochmut.

Für Augustinus (5. Jh.) ist das weibliche Geschlecht schwach und verführerisch, dazu bestimmt, dem Mann zu dienen und von ihm beherrscht zu werden. Wegen dieser untergeordneten Stellung ist die Frau unfähig, ein kirchliches Amt zu bekleiden.

Aber es gab auch die Förderung der Frau, allerdings hauptsächlich als Gott geweihte Jungfrau. Es war sogar möglich, dass eine Äbtissin die Leitung eines Mönchsklosters wahrnehmen konnte: z.B. Äbtissin Brigid, die bischöfliche Jurisdiktion ausübte. Hilda, die Tochter eines Königs, war Leiterin eines Doppelklosters, d.h. sowohl eines Männer- als auch eines Frauenklosters. In der Regel heißt es: „Die Priester und Kleriker ... müssen den „sanctimoniles“ (den gottgeweihten Jungfrauen) unter dem Bann des Gehorsams bis zum Tode dienen“. Nur die Äbtissin durfte Novizen aufnehmen und einen ungehorsamen Mönch in Gnaden wieder annehmen. In die Hand der Äbtissin legten Männer und Frauen ihre Gelübde ab.

## Eine Aufwertung der Frau brachte auch die Einführung des Ehesakraments mit sich. Als siebtes Sakrament wurde es dem Weihe sakrament zur Seite gestellt.

Durch die Frauenklöster wurde der Frau in der Kirche Ansehen und Entfaltungsmöglichkeiten geschenkt: durch Studien und schöpferisches Tun. Viele Ordensfrauen haben durch ihre Ausbildung Einfluss auf Entwicklungen in Kirche und Staat genommen. Die HI. Hildegard von Bingen hat den Kaiser beraten und hatte großen Einfluss. Sie war adelig und brachte Vermögen ins Kloster. Aber es war auch für sie ein steiniger Weg, ihre Pläne umzusetzen und sich aus der Bevormundung des Abtes zu lösen, dem sie und ihre kleine Gemeinschaft unterstellt waren. Hildegard von Bingen hatte mystische Begabung und war Prophetin, Politikerin, Naturforscherin, Ärztin, Dichterin, Malerin und Komponistin. Andere wie Brigitta von Schweden und Katharina von Siena hatten Einfluss auf die Kirchenpolitik. Theresa von Avila hat die Reform ihres Ordens durchgeführt und viele Orden gegründet. Maria Ward hat für die Schulbildung der Mädchen gesorgt. Auch Angela Merici hat die Ursulinen gegründet und sich eingesetzt für die Schulbildung von Mädchen.

Eine Aufwertung der Frau brachte auch die Einführung des Ehesakramentes mit sich. Als siebtes Sakrament wurde es dem Weihe sakrament zur Seite gestellt. Die Ehe erlangte in dieser Hinsicht sogar einen Vorrang vor der Jungfräulichkeit, weil sie zu einem von Christus eingesetzten Sakrament erhoben wurde, während die Jungfrauenweihe nur als kirchliche Segnung angesehen wurde. Dieses Sakrament spenden sich die Eheleute im Consensus und der

leiblichen Einigung – Mann und Frau – gleichwertig.

Die Reformation brachte wiederum eine christliche und menschliche Aufwertung der Frau. Luther wertet die Ehe höher als den jungfräulichen Stand. Der schlichte Dienst der Frau in Haus und Küche ist ihm etwas Größeres als alle außerordentlichen Leistungen des Nonnentums. Luther war auch der Ansicht, dass die Frau für die vollkommene Hingabe an Gott stärker begabt ist als der Mann: „Wenn Weiber die Lehre des Evangeliums annehmen, sind sie stärker und brünstiger im Glauben, halten härter und steifer darüber denn Männer.“

### 3. Das „Zurück zu den Quellen“ des Konzils. Die Stellung der Frau in der Kirche als neue Herausforderung

Das „Zurück zu den Quellen“ welches Johannes XXIII. aus Anlass des Konzils ausgerufen hat, hat überraschenderweise auch die Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche wieder zu einem „heißen Thema“ gemacht. Hinzu kam die neue Offenheit der Kirche gegenüber der Welt und Gesellschaft, in denen die Frauen dabei sind, sich auf neue Weise zu „emanzipieren“ und die Gleichstellung zu den Männern zu erkämpfen. Der Blick konnte auch nicht mehr verschlossen bleiben gegenüber anderen christlichen Kirchen, die eigene Wege gehen. Das Konzil und die Würzburger Synode haben vor 50 Jahren wieder Perspektiven eröffnet im Blick auf das Diakonen-Amt von Frauen und Männern, sogar auf das Priesteramt von „bewährten“ Christinnen und Christen in den Gemeinden.

### Die Botschaft Jesu vom Reich Gottes ist etwas anderes als Kirchen und Amtserhalt.

Was in der Zwischenzeit – kraft des Einflusses der „Beständigen“ und Rückwärtsgewandten daraus geworden ist, wissen wir. Nämlich nichts oder nicht viel. Dennoch kann heute Keinem mehr verborgen bleiben, dass andere christliche Kirchen in ihrem Blick auf die „jesuanische Wende“ und auf die Botschaft Jesu das Wagnis unternommen haben, der Frau einen ebenbürtigen Platz neben den Männern einzuräumen. Genannt seien die evangelischen Kirchen, die Freikirchen, die altkatholische und anglikanische Kirche und auch andere.

Dass dieses Unternehmen in einer Tradition der Männer-Dominanz mutig und zugleich spannungsgeladen ist, hat sich in Vielem gezeigt. Trotzdem kommt keine Kirche daran vorbei, wieder neu nach den „Initialzündungen“ Jesu zu fragen. Diesem ging es um das Heil der Welt, an dem alle Menschen guten Willens sich zu beteiligen haben, auch die Frauen. Die Botschaft Jesu vom Reich Gottes ist etwas anderes als Kirchen und Amtserhalt. Entweder wird eine Kirche dem Werden und Wachsen des Reiches Gottes in der Welt dienen oder sie wird ihren Sinn, ihre Existenzberechtigung verlieren. In diesem Sinne hat die Zukunft für alle auf eine Weise begonnen, wie sie menschlich bisher wenig vorgesehen war. □

## Die Stellung der Frau im Judentum

Charlotte Knobloch

### I.

„Wo steht es geschrieben“, singt Barbara Streisand im Film Yentl, „wo steht geschrieben, was ich sein darf?“. Yentl, eine junge jüdische Frau, lebt Anfang des 20. Jahrhunderts alleine mit ihrem Vater in einem jüdischen Shtetl in Osteuropa. Sie lechzt nach Wissen, will unbedingt studieren, und kann sich nicht damit abfinden, dass es ihr als Frau verboten sein soll, die Thora zu studieren. Ihr Vater, ein Rabbiner, sieht bald ein, dass er Yentl nicht vom traditionellen jüdischen Rollenverständnis überzeugen kann – und unterrichtet sie heimlich. Nach seinem Tod sieht Yentl für sich nur eine einzige Chance: Um an einer Yeshiva, einer Thoraschule, zu studieren, verkleidet sie sich als Mann.

Tatsächlich müsste sie dies auch heute noch tun, um in einer orthodox orientierten Yeshiva zugelassen zu werden. Ein Beleg dafür, dass das traditionelle Judentum bei oberflächlicher Betrachtung die Züge einer patriarchalischen Kultur biblischer und talmudischer Zeiten trägt. Frauen kommen nur am Rande vor. Im G'ttesdienst spielen sie gar keine Rolle. Sie sind von deng'ttesdienstlichen Pflichten befreit, weil – und das ist der entscheidende Punkt – sie Wichtigeres zu tun haben. Darauf komme ich gleich zurück.

Kritiker werden jedoch nicht müde, die Diskriminierung der Frauen im Judentum zu beklagen. In der Tat bestreitet niemand, dass die Halacha, das jüdische Gesetz, Männer und Frauen ungleich einstuft und auch nicht gleich behandelt. Ebenso wenig wird man jedoch einen orthodoxen Juden finden, der die grundsätzliche Gleichwertigkeit von Mann und Frau infrage stellen würde. Es gibt in der jüdischen Lehre kein überliefertes Indiz für eine g'ttgewollte und somit natürlich angelegte Unterordnung des weiblichen Geschlechts unter das männliche. Vielmehr herrscht in der Orthodoxie die Deutung vor, dass G'tt die Frau mit mehr Verstand und Einsicht ausgestattet habe als den Mann.

Die Frau ist das Schlüsselmoment des Judentums. Der konfessionelle Status eines Kindes richtet sich nach seiner Mutter: Jude ist, wer von einer jüdischen Mutter geboren wurde. Die Frau ist Quell der jüdischen Identität und Hüterin über den Fortbestand der jüdischen Gemeinschaft.

Die Orthodoxie wertet Frau und Mann gleich – betont jedoch ihre funktionale Unterschiedlichkeit. Damit komme ich zurück auf die oben dargelegte scheinbare Diskriminierung: Frauen sind anders als die Männer von allen g'ttesdienstlichen Pflichten befreit, weil das Judentum als Religion der Familie den Frauen die häusliche „Priesterschaft“ zuschreibt. Das bedeutet: Die Ehefrau und Mutter ist privilegiert. Sie ist die zentrale Säule des jüdischen Hauses. Wenn G'tt ihrem Ehemann, ihren Kindern und ihrem Haushalt den Segen des wahren Glücks gibt, so ist das allein das Verdienst der Frau. Ein jüdisches Sprichwort lautet: „G'tt kann nicht überall sein – deshalb schuf er Mütter.“

### II.

Nun liegt die Rolle der jüdischen Frau trotz jener Hauptverantwortung mitnichten nur zuhause. Von jeher wurden in Orient und Okzident einige, je nach Lebenssituation sogar alle Funktionen sowohl von Frauen als auch von Männern wahrgenommen.



Foto: kna

Dr. h.c. Charlotte Knobloch, Präsidentin des Zentralrats der Juden in Deutschland und Vorsitzende der Israelitischen Kultusgemeinde München und Oberbayern

Das Selbstverständnis moderner Frauen ist immer seltener die vorbildliche „Nur-Hausfrau“. Die Mutter, die sich um die Kinder kümmert, und die Ehefrau, die ihrem Mann den Rücken frei hält. Sie wollen und sie dürfen Karriere machen – in allen Bereichen der Wirtschaft oder Wissenschaft sowie im Kulturbetrieb, der Kunst oder der Politik.

Die jüdische Frau ist das Paradebeispiel für die emanzipierte Frau. Und zwar nicht erst seit den 60er Jahren. Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass Jüdinnen schon seit mehreren Jahrhunderten zum Unterhalt der Familie beitragen und dafür eine Vielzahl von Berufen ausüben.

Schon die Bibel erzählt von den vier Stamm-Müttern Sara, Rebekka, Lea und Rahel. Es folgen die jüdischen Richterinnen wie Debora, die Königinnen und Gelehrten, aber auch die Märtyrerinnen wie Hanna. Die Moderne hat erfolgreiche Hoffaktorinnen wie Chaile Raphael Kaulla hervorgebracht sowie Salonnières wie Fanny von Arnstein. Beide wirkten unverkennbar als Jüdinnen.



Kennen und schätzen sich: Seyran Ates (li.) und Charlotte Knobloch.

Solche frühen Vorbilder spielen heute eine wichtige Rolle, wo immer orthodoxe und nichtorthodoxe Jüdinnen sich in ihrem Selbstverständnis und ihrem Wirken für die Gesellschaft neu definieren.

Aus dem 19. und 20. Jahrhundert schließlich kennen wir berühmte jüdische Dichterinnen wie Else Lasker-Schüler oder Nelly Sachs und jüdische Spitzenpolitikerinnen wie Golda Meir sowie Frauenrechtlerinnen und Wegbereiter der sozialen Wohlfahrt wie Bertha Pappenheim und Henrietta Szold.

Ihre Grenzen finden und fanden jüdische Frauen weniger in religiösen Dogmen als vielmehr in den herrschenden soziokulturellen Gegebenheiten, dem gesellschaftlichen Rollenverständnis der Frau – unabhängig von ihrer Konfession. Schübe gesellschaftlicher Liberalisierung wirkten sich dann eben auch auf Jüdinnen vorteilhaft aus.

### III.

Von allen biblischen Texten ist das Frauenlob derjenige, der das Bild der jüdischen Frauen am deutlichsten zeichnet und durch die Zeiten bestimmend geblieben ist. Die Krönung des Textes ist ein Lied, das Salomon zugeschrieben wird, und das die Frau beschreibt als Unternehmerin, als Selbstbewusste, finanziell Selbstständige und in der Öffentlichkeit Angesehene. Sie wirkt im Kontext ihrer Familie, organisiert Haushalt und Gäste, bleibt dabei jedoch nicht fernab oder geht im trivialen Alltag auf, sondern erwirbt sich Weisheit und gibt diese weiter.

### Die Frau ist das Schlüsselmoment des Judentums. Der konfessionelle Status eines Kindes richtet sich nach seiner Mutter: Jude ist, wer von einer jüdischen Mutter geboren wurde.

Man könnte auch sagen: G'tt traut uns Frauen mehr zu als den Männern. ER weiß, dass wir beides: Beruf und Familie bewältigen können. G'tt, die Religion versperrt uns keine Karriere, solange wir das Ideal der Frau als „Priesterin des Hauses“ nicht verraten. Denn insofern ist es weiterhin an uns – zumindest aus Sicht der Orthodoxie – die Initiative

zu ergreifen und das Fortleben des jüdischen Volkes zu sichern.

Heute ist die gesetzliche und gesellschaftliche Gleichstellung der Frau für die breite Mehrheit der in Industriestaaten lebenden Menschen eine moralische und logische Notwendigkeit. Ebenso verhält es sich mit der religiösen Gleichwertigkeit der Geschlechter. Hinsichtlich der religiösen Gleichberechtigung ist Dreh und Angelpunkt im Judentum der generelle Diskurs darüber, ob und wie weit die traditionelle Lehre an die modernen Gegebenheiten der jeweiligen Gegenwart angepasst werden darf und soll.

Die jüdischen Reformbewegungen erachten die rigorosen Bestimmungen des Religionsgesetzes nicht mehr als g'tt-gegeben, sondern als eine historisch entstandene Tradition, die stets den Anforderungen der Zeit angepasst werden muss. Die Autorität der Halacha verliert ihre Gültigkeit, und schon ist der Weg frei, um die Rolle der Frau neu zu definieren. Sowohl im konservativen als auch im progressiven Judentum ist die Gleichstellung der Frau längst erreicht. Die Separierung in der Synagoge wurde abgeschafft. Frauen nehmen gleichberechtigt am G'ttesdienst teil und bekleiden ohne Einschränkung höchste Ämter – bis hin zur Rabbinerin.

## Mann und Frau haben Gemeinsames und Unterschiedliches.

Im orthodoxen Lager ist eine derartige Abkehr von der Tradition unvorstellbar. Aber selbst hier haben sich Frauen in den letzten Jahren verstärkt zu Wort gemeldet und bislang nicht dagewesene Veränderungen herbeigeführt. Mann und Frau haben Gemeinsames und Unterschiedliches. Vollkommen sind beide der Schöpfungsgeschichte zufolge erst im Bündnis miteinander. Arbeiten Mann und Frau zusammen, sind sie sich einander Gegenpart, helfen und stützen sie sich gegenseitig – nur dann finden sie körperliche und seelische Erfüllung.

Diese Idee, der Gedanke der Selbstfindung im anderen, übertragen auf das Thema der heutigen Veranstaltung „Die Religionen und die Sorge um den (weiblichen) Menschen“, führt mich zu folgendem Ergebnis: G'tt hat uns nach seinem Vorbild geschaffen. Er hat uns einen freien Willen gegeben. A priori steht uns die Welt offen. Die Religion ist uns ein Vehikel, genau daran zu glauben – auf IHN zu vertrauen. Sie ist aber nicht dazu da, uns unsere Grenzen aufzuzeigen. Es steht eben nicht geschrieben, wer wir zu sein haben. Die Sorge um den Menschen – egal ob Frau oder Mann – obliegt G'tt.

Die Kernkompetenz der Religion ist es, uns zu helfen, einen Weg zu G'tt zu finden. Ein Wegweiser, der sich in allen drei monotheistischen Religionen findet, ist die Nächstenliebe und der Respekt der menschlichen Würde. Sehr wohl steht geschrieben, wie wir sein sollen, wie wir uns im Umgang miteinander verhalten sollen. Wenn wir dereinst an den Punkt kommen, da wir unser Handeln diesem Postulat unterwerfen, übernehmen wir endlich G'ttes Werk, uns um einander zu sorgen. □

## Statement

Seyran Ateş

### I.

Meine Damen und Herren, guten Abend, und vielen Dank, Lea, dass du mich hierher gebracht hast. Sie war diejenige, die mich bat, an dieser Veranstaltung teilzunehmen. Ich habe mich viele Monate, seit November letzten Jahres, sehr zurückgezogen aus der Öffentlichkeit, und machte jetzt hier eine Ausnahme. Deshalb, weil ich mir die Gelegenheit, mit Frau Knobloch und mit Lea Ackermann jetzt gleich über Frauen in Religionen und speziell im Islam, im Christentum, Judentum sprechen zu können, auf keinen Fall entgehen lassen möchte. Vielen, vielen Dank an die Akademie, dass Sie das ermöglichen, und dass Sie so zahlreich erschienen sind, um mit uns auch gleich darüber zu sprechen.

Ich komme aus der Praxis; ich bin Anwältin. Ich habe viel mit den Menschen zu tun, die zum muslimischen Glauben gehören bzw. sich innerhalb der muslimischen Welt nicht mehr als zum Glauben gehörig bezeichnen. Also viele, viele Facetten. Natürlich weiß ich, wie es Männern und Frauen dort geht, und habe auch viele Erfahrungen mit dem, was die Kinder betrifft.

Die Sorge um den Menschen: Ich bedanke mich noch einmal bei Lea Ackermann, dass sie diesen Titel gewählt hat. Ja, Sorgen müssen wir uns machen. Wir müssen uns Sorgen machen um den Menschen, wir müssen uns natürlich auch Sorgen machen um den Mann, aber noch mehr jedesmal um die Frau, und viel mehr auch hin und wieder, hoffentlich, oder nicht oft genug, um die Kinder. Wenn wir über Menschenrechte sprechen, wenn wir über Unterdrückung sprechen, dann merken wir doch immer wieder, dass es insbesondere die Frauen sind, und dass es die Kinder sind, die in dieser Welt sehr viel leiden. Also, wenn wir jetzt und hier über Frauen sprechen und über die Sorge um die Frauen, dann wissen Sie sicher, dass wir natürlich nicht die anderen davon ausnehmen.

### II.

Die Frauen sind so oft betroffen von Schmach, Erniedrigung, Unterdrückung, Abhängigkeit, und zwar nur aufgrund ihres Geschlechts, weil sie Frauen sind, nicht, weil sie als Menschen eventuell irgendeine Straftat begangen haben, weil sie etwas Böses getan haben, weil sie sich in einer Gesellschaft gegen die Gesellschaft verhalten haben. Sie müssen nichts getan haben. Allein die Tatsache, dass sie als Mädchen, als Frau, auf die Welt gekommen sind, reicht in bestimmten Situationen aus, dafür verachtet zu werden.

Nun, Sie haben vorhin das Wort Islam-Kritikerin gehört. Ich höre das nicht selten, und wenn gesagt wird, warum steht jetzt so eine Frau dort und spricht über den Islam, warum spricht sie über die Frau im Islam, wo sie doch Islam-Kritikerin ist: Glauben Sie mir, ich kann mit diesem Begriff nichts anfangen. Diesen Begriff, diesen „Titel“ gaben und geben mir Menschen, die davon ausgehen, dass ich nicht gläubig bin. Sie geben mir diesen Titel, weil sie meinen, dass ich nicht berechtigt bin, über den Islam zu sprechen, weil sie selbst keine Kritik vertragen oder noch schlimmer keine Streitkultur besitzen, weil sie nicht in der Lage sind, und da reihe ich mich bei den Damen als Dritte ein, zu akzeptieren, dass wir Frauen innerhalb der Religion durchaus auf Missstände



Foto: kna

Seyran Ateş, Rechtsanwältin, Berlin

### III.

Eltern lieben mich, und dennoch kritisieren wir uns. Was ist daran falsch? Das ist ganz natürlich.

Wovor haben denn nun diese Muslime Angst? Diese Leute, die mich so ausgrenzen und anfeinden, worvor haben sie eigentlich Angst? Vielleicht davor, dass ich ihnen einen Spiegel vorhalte? Dass ich ihnen zeige, dass sie sich an Gottes Stelle stellen, dass sie sich anmaßen, sich das Recht herauszunehmen, zu sagen, wer muslimisch ist und wer es nicht ist? Wenn ich ganz bestimmte Themen anspreche, die im Namen der Religion, im Namen unserer Religion, gesellschaftspolitisch dramatisch sind, gesellschaftspolitisch so wichtig sind, dass wir darüber sprechen müssen, heißt das, dass wir damit gleich den Islam, die Religion abschaffen wollen? Nein, natürlich nicht. Es geht einfach nur darum, dass die muslimische Glaubensgemeinschaft vor einer Herausforderung steht, nämlich vor einer Herausforderung, sich neben den anderen monotheistischen Religionen in einer globalisierten und säkularisierten Welt zu behaupten.

hinweisen, aber nicht das Interesse haben, die Religion abzuschaffen. Das kriegen einige Männer und Frauen nicht zusammen; sie bekommen das einfach nicht in ihren Kopf, dass ich hier vor Ihnen stehe und sage, ich glaube an Gott.

Ich glaube an einen Gott, und ich bin gläubige Muslimin, und ich bleibe bei meiner Religion. Ich werde diesen Leuten nicht den Gefallen tun, mich von meiner Religion zu verabschieden, nur weil sie der Ansicht sind, dass ich nicht in diese Religion gehöre. Nein, das tue ich nicht. Ich bin geboren in eine Familie, die die Tradition des Islams trägt, und ich bin der Überzeugung, dass wir alle, jeder Mensch, eine Aufgabe auf dieser Welt haben. Da ich nun in diese Familie, in diese Kultur hineingeboren

## Wovor haben denn nun diese Muslime Angst? Diese Leute, die mich so ausgrenzen und anfeinden, worvor haben Sie eigentlich Angst? Vielleicht davor, dass ich Ihnen einen Spiegel vorhalte?

wurde und schon vieles in meinem Leben getan habe, um Frauen zu helfen und mich auch politisch engagiert habe, meine ich doch gesehen zu haben, – wenn das jetzt vielleicht zu pathetisch klingt entschuldigen Sie das bitte –, dass ich eine Aufgabe habe, innerhalb der Religionsgemeinschaft der Muslime, eine Aufgabe zu bewältigen und damit auch an die Öffentlichkeit zu gehen, ohne dass ich meine Religion verrate, ohne dass ich, wenn ich mich kritisch äußere, sage, sie gehört abgeschafft. Darum geht es hier überhaupt nicht.

Diesen Titel „Islam-Kritikerin“, wenn Sie das wieder hören, dann wäre ich Ihnen sehr dankbar, wenn Sie fragen: Was meinst du damit? Ist das jetzt für dich eine Frau, die nicht glaubt, oder meinst du, dass Religion keiner Kritik unterliegen darf? Nehmen wir alles so hin, wie Orthodoxe, wie Strenggläubige das für sich behaupten und niederschreiben? Ich liebe meine Eltern, und meine

Wenn wir als Religionsgemeinschaft der Muslime Anerkennung für unseren Glauben und unsere Religion wollen, dann geht das nur, indem wir tatsächlich Religion und Glauben leben und nicht politisch agieren. Das ist der Spagat, und das ist das Thema, um das es geht. Es geht um einen politischen Islam, der unsere Welt terrorisiert, gegen den viele, viele Muslime kämpfen. Es geht darum, dass Muslime durch muslimische Hände sterben, und dass wir darüber diskutieren müssen. Wenn wir das aussprechen, sind wir nicht Islam-Kritikerinnen, die den Islam abschaffen wollen, sondern dann sind wir Gläubige, die andere Menschen einfach nur darauf hinweisen wollen, dass sie bei ihrem Glauben doch bitte bleiben, und ihre politischen Agitationen dort, wo sie Politik betreiben, machen sollen, aber nicht im Namen einer Religion. Denn das, was sie dort machen, ist nicht gottgewollt; das ist politisch gewollt.

Nun mag das jetzt etwas ausschweifend sein, aber ich denke, dass gerade auch für die Position der Frau innerhalb der muslimischen Gemeinschaft diese politischen Ereignisse von großer Bedeutung sind. Wenn wir uns weltweit die Situation der Frauen innerhalb der islamischen Gemeinschaft anschauen, wenn wir uns das Leben der Frauen anschauen, dann tun sich für uns, aus der westlichen Welt betrachtet, Abgründe der Unfreiheit auf, die wir uns im Westen kaum noch vorstellen können. Für Ehebruch werden Frauen gesteinigt. Sie werden gesteinigt für Ehebruch: den sie begangen haben oder den sie nicht begangen haben? Das ist egal; wenn das diskutiert wird, verletzt es mich. Auch wenn sie Ehebruch begangen haben, hat niemand das Recht, sie zu steinigen. Aber vergessen Sie nicht die Fälle, in denen Frauen des Ehebruchs bezichtigt werden, beschuldigt werden; in Wirklichkeit sind sie im Vorfeld vergewaltigt worden, und das wird als Ehebruch bezeichnet.

All diese schlimmen Dinge hören wir nicht aus der Gemeinschaft der Christen und der Gemeinschaft der Juden. Zurzeit, in dieser Welt, in der wir leben, hören wir das aus der islamischen Welt. Wenn wir da den Daumen darauf halten, wenn wir darauf hinweisen, ist das kein Hinweis darauf, dass der Islam allein eine bestialische, frauenfeindliche Religion ist. Darum geht es doch gar nicht! Denn in genügend Ländern in der islamischen Welt werden diese Praktiken verachtet. Ich komme aus der Türkei; meine Familie ist sunnitisch.

Niemand in meiner Familie oder in dem Land, aus dem ich komme, befürwortet die Steinigung von Frauen, wenn sie Ehebruch begehen. Wir wissen, dass auch Männer betroffen sind, wenn auch nicht in der Vielzahl. Nur dürfen wir nie vergessen, dass wir natürlich bei all diesen Praktiken nicht über die gesamte islamische Welt sprechen. Aber dennoch ist das die Realität in einigen islamischen Ländern.

Nun gibt es auch Gegenworte: Es seien ja nur wenige betroffen. Auch wenn wir über das Thema Zwangsheirat sprechen, stellt sich die Frage nach Zahlen. Ich bin konfrontiert mit Zahlen: Wie viele sind denn überhaupt betroffen? Diese Frage verletzt mich im Namen der Betroffenen. Interessieren wir uns für Folteropfer nur dann, wenn es Milliarden sind? Interessieren wir uns für Menschenrechtsverletzungen immer nur dann, wenn es eine große Masse betrifft? Reichen nicht ein, zwei, drei, vier Menschen? Ist es überhaupt zählbar, dürfen wir das zählen, gerade wenn wir von Gott, von Religion und von Glauben sprechen? Dürfen wir das? Können wir Menschenleben in Zahlen messen? Es reichen die wenigen, die betroffen sind, und das Leid der wenigen hat für uns als Gesellschaft große Auswirkungen. Es ist das Politische, das dahintersteckt, was viele nicht gerne hören wollen.

#### IV.

Dreh- und Angelpunkt im Leben einer muslimischen Frau ist die Ehe, also die Verbindung mit einem Mann und die Sorge für die gemeinsamen Kinder. So schreibe ich hier in dem Kapitel „Frauen im Islam – unterdrückt, verachtet, als Sexualobjekt begehrt“. Sie werden sagen, es ist doch nicht nur die islamische Frau, die in diese Ecke gesteckt wird. Natürlich betrifft das die Frau im Patriarchat im Allgemeinen. Aber ich stehe hier und spreche zu Ihnen aus meinen Erfahrungen, ohne dass

### *Dreh- und Angelpunkt im Leben einer muslimischen Frau ist die Ehe, also die Verbindung mit einem Mann und die Sorge für die gemeinsamen Kinder.*

ich vergleichen möchte. Der vorherrschenden islamischen Lehre zufolge liegt darin die Bestimmung der Frau. Der Mann wird als Familienoberhaupt angesehen, dessen Aufgabe es ist, die Familie zu versorgen. Die Frau soll ihrem Mann dabei treu und widerspruchslos zur Seite stehen.

In dem Buch „Frauen im Islam“, verfasst von Hadayatullah Hübsch, ein zum Islam konvertierter, in Deutschland lebender Herr, er soll sogar ehemaliger Aktivist der 68er Bewegung sein und heutiger Imam einer Frankfurter Moschee, lesen wir: „Zur Pflicht der Ehefrau gehört es, das Haus zu einem irdischen Paradies zu machen, in dem der Mann wie sie selbst Erquickung findet. Dazu gehört es, dass die Frau auch in schwierigen Zeiten treu an der Seite des Mannes bleibt und ihrem Unmut nicht nach außen hin Ausdruck gibt.“ Also: treu dienen und sich niemals beschweren. Mit dieser Ansicht steht Hadayatullah Hübsch – was für ein hübscher Name – nicht allein da. In der vom deutschsprachigen Muslimkreis Karlsruhe herausgegebenen Schrift „25 Fragen zur Frau im Islam“ heißt es: „Der Frau obliegt es, ihren Mann zu beraten und zu unterstützen, um gemein-

same Entscheidungen zu fällen. Die Frau ist die Person, welche die Kinder empfängt, in sich trägt, gebiert, stillt und erzieht. Sie trägt die Hauptverantwortung für das Wohl der Kinder. Dies ist ihre wichtigste Aufgabe.“

Ja, das ist ihre wichtigste Aufgabe, und wie gesagt, sie wird verehrt, sie wird begehrt, aber sie wird gleichzeitig auch in eine Aufgabe hineingedrängt, die angeblich ihre ausschließliche Aufgabe in dieser Welt ist. Dem kann ich nur widersprechen. Als alleinstehende Mutter, die ein sehr gutes Verhältnis zu dem Vater ihres Kindes hat – in unserer modernen Welt ist das alles möglich –, als arbeitende Mutter, als sehr gerne arbeitende Mutter kann ich mich gegen solche Sätze nur sträuben. Warum soll der Ort meines Waltens die Küche sein? Warum soll ich nur dort glücklich sein? Sie kennen die drei „K“: Kirche, Kinder und Küche. Das kann man auch ins Türkische oder ins Arabische übersetzen; es läuft immer auf dasselbe hinaus.

Ist nun tatsächlich unsere Rolle so, dass wir innerhalb der Gemeinschaft, gerade auch im Zusammenleben mit den Männern, unsere Rolle nur darin finden, dass wir Mütter sind? Was ich im übrigen eine sehr schöne Rolle finde auf dieser Welt. Nicht, dass ich nicht gerne Mutter bin, im Gegenteil; es ist das Schönste, was mir auf dieser Erde geschenkt wurde. Aber gleichzeitig kann ich auch meinen Beruf ausüben, und gleichzeitig kann ich mich auch politisch betätigen; ich habe ja einen Kopf und einen Verstand, der nicht aussetzt ab dem Moment, wo ich Mutter werde oder Mutter geworden bin. Das sage ich tatsächlich hier fettgedruckt, weil ich in meinem Berufsleben leider erleben musste, dass der eine oder der andere denkt, das passt nicht zusammen. Doch, das passt zusammen?

Es ist aber nicht das Einzige, wofür wir Frauen geschaffen sind. Ich glaube auch nicht, dass Gott uns alleine nur dafür geschaffen hat; sonst würden wir jetzt nicht hier so sitzen und über all das diskutieren. Ich denke schon, dass die Sachen, die geschehen, auch geschehen, weil der liebe Gott das genau so haben wollte.

Ich könnte Ihnen weiter mindestens noch eine Stunde vortragen. Vor allem habe ich aktuelle Fälle, wo junge Frauen betroffen sind von genau diesem Zusammenspiel von Religiosität, Leben in der Migration und Tradition und Kultur. Eine studiert Jura, verliebt sich in einen deutschen Jungen und kann nicht mit ihm leben, weil der Vater sagt: Ein einziger Fehler, und du hast eine Kugel im Kopf. Solche Beispiele kann ich gerne nachher noch in der Diskussion erwähnen.

#### V.

Bevor ich mich gleich zurücksetze, will ich aber die Stichworte nennen, um die es in der Diskussion, in der inner-islamischen Diskussion geht, die wir auch immer wieder bei der Islam-Konferenz geführt haben, deren Mitglied ich lange Zeit war, die wir aber auch immer wieder bei jeder Gelegenheit diskutieren: das Kopftuch, Schwimmunterricht, dass Männer Frauen die Hand nicht geben, Klassenfahrten, Geburtstagsfeierlichkeiten, Weihnachtsfeier, Polygamie, die Einführung der Scharia, und selbstverständlich die Separierung der Frauen in der Moschee.

All das sind Themen, von denen die Mädchen und Frauen besonders betroffen sind. Wir müssen uns das ernsthaft anschauen. Wenn wir darüber sprechen, dass es möglich ist, den Islam liberal und säkular zu leben, in einer globalisierten modernen Welt, dann müssen wir darüber sprechen, wie das einhergeht mit all diesen Verboten und Geboten,

die ausschließlich dem weiblichen Geschlecht entgegengebracht werden. Wie ist das vereinbar? Wie kann ich mich als moderner Mensch bezeichnen, der der Demokratie und den Grundrechten und den Menschenrechten verpflichtet ist, aber gleichzeitig im Hintergrund in Verbänden, Vereinigungen, was auch immer, mich dafür einsetze, dass die Mädchen vom Schwimmunterricht befreit werden, dass sie nicht zu Klassenfahrten gehen dürfen, und dass mittlerweile auch hier in Europa 5-jährige, 6-jährige Mädchen Kopftücher tragen? Wie ist das vereinbar? Das ist in meinen Augen für mich als gläubige Muslimin nicht vereinbar.

Es steht geschrieben, dass die Frauen sich verschleiern sollen, aber es ist umstritten, ob es tatsächlich die Verschleierung in dem Sinn ist, wie sie praktiziert wird, und ob es die Burka ist. Das ist nicht eindeutig. Aber das heißt nicht, dass ich nicht akzeptiere, dass es eine konservative Auslegung des Islams gibt, dass es auch eine Orthodoxie innerhalb des Islams gibt. Aber was ich nicht akzeptieren kann, ist, dass wir aufgrund solcher Predigten inzwischen in den Grundschulen regelrechte Religionskämpfe haben. Darüber müssen wir sprechen. Es gab vor ein paar Tagen im Tagesspiegel einen Artikel darüber, dass deutsche Kinder an deutschen Schulen gemobbt werden. Es geht nicht! Wir dürfen es nicht einfach hinnehmen, dass Kinder sich mit dem Islam so identifizieren, dass sie meinen, alle anderen als Ungläubige bezeichnen zu können. Diese Kinder haben es nicht genetisch bedingt irgendwo eingraviert, wie vielleicht Herr Sarrazin das denkt. Nein; diese Kinder sind erzogen worden, ihnen ist erzählt worden, dass es so ist. Deshalb müssen wir an die Eltern, an die Verantwortlichen in den Koranschulen, an denen solche Ansichten vermittelt werden, herantreten. Die Kinder haben es irgendwo her. Aber wir müssen uns gleichzeitig natürlich auch um

die deutschen Kinder kümmern, die verstehen müssen, wie es ist, mit anderen Kulturen und Religionen zu leben. Es geht doch am Ende darum, dass wir friedlich miteinander leben.

Aber wenn wir das schaffen wollen, können wir all diese Themen nicht ausklammern. Ich kriege, entschuldigen Sie, Bauchschmerzen, wenn ich diese kleinen Mädchen auf den Spielplätzen mit ihren Kopftüchern sehe, an denen sie heranzupfen und die sie wieder ordentlich gestalten müssen, damit sie weiterspielen können, so dass sie ein Körpergefühl entwickeln und mit einem Körpergefühl aufwachsen, das nicht ihren natürlichen Bedürfnissen entspricht. Warum habe ich dieses Buch geschrieben „Der Islam braucht eine sexuelle Revolution“? Genau deshalb. Es geht um die Sexualisierung der Frau; es geht um die Frau als Sexualobjekt, die innerhalb der Religionsgemeinschaft zum Sexualobjekt degradiert wird.

Wenn den kleinen Mädchen das Kopftuch aufgesetzt wird, dann ist das Signal ganz deutlich: Ihr habt Reize, die ihr verhüllen müsst, weil eure Reize mich von der Religionsausübung ablenken. Das ist ja der Hintergrund, der zum Kopftuch geführt hat. Wenn es einem kleinen Kind aufgesetzt wird, dann sind wir ganz nah bei Pädophilie. Das ist dann ein Thema, das fernab von Religion ist. Es hat nichts mehr mit Religion zu tun, sondern es hat etwas mit sexuellen Phantasien von Männern zu tun, die in meinen Augen verabscheuungswürdig sind. Daher der Titel meines Buches „Der Islam braucht eine sexuelle Revolution“. Es muss über das Thema der Sexualisierung der Frau innerhalb des Islams gesprochen werden. Wenn sie nicht auf Klassenfahrten gehen, wenn sie nicht schwimmen dürfen, dann geht es immer darum, dass das Thema sexualisiert wird: Was machen die auf der Klassenfahrt? Ganz sicher werden da keine Orgien gefeiert. □

## Nachrichten aus der Akademie

# Videos auf der Homepage

Kurze Videos über die Verleihung des **Romano Guardini Preises 2010** und die Tagung zum **Iran** bereichern jetzt die Homepage der Katholischen Akademie Bayern. Suchen Sie unter dem Button rechts unten: „Akademie im Video“.

Unter der Adresse [www.kath-akademie-bayern.de](http://www.kath-akademie-bayern.de) finden Sie natürlich zusätzlich, wie bisher, alle Informationen über die kommenden Akademieveranstaltungen und die Anmelde-möglichkeiten sowie auch kurze Berichte über besonders interessante Tagungen oder Vorträge der jüngsten Zeit.

Ergänzend bieten wir Informationen über unsere Publikationen – die Dokumentationszeitschrift „zur Debatte“ und Bücher – sowie die Namen und Funktionen aller Mitarbeiter. Auch die Gremienmitglieder und Preisträger der Aka-

demie sind in einem leicht auffindbaren Bereich verzeichnet.

Neu ist auch, dass Sie direkt über die Homepage die Programme der Akademie bestellen können. Sie können entscheiden, ob Sie die Informationen mit der Post bekommen oder per elektronischem Newsletter.

Weitere Bereiche der Homepage beraten Ihnen, was die „Junge Akademie“ alles plant, welche Angebote unser Tagungszentrum, das „Kardinal Wendel Haus“, hat, wie unser Förderverein „Freunde und Gönner“ arbeitet und welche vielfältigen Aktivitäten die Katholische Erwachsenenbildung in Bayern anbietet.

Schauen Sie doch einmal auf unserer Homepage vorbei. Sie sind unter [www.kath-akademie-bayern.de](http://www.kath-akademie-bayern.de) herzlich willkommen.

# Synthetische Biologie

Die Diskussion, ob es sich bei „Synthetischer Biologie“, dem Ersetzen des natürlichen Erbgutes durch ein künstliches Genom, um einen Meilenstein oder um eine gefährliche Entwicklung handelt, bei der „Leben auf dem Reißbrett“ entworfen wird, ist in vollem Gange. Mit Professor Jörg Hacker, dem Präsidenten der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina – Nationale Akademie der Wissenschaften, kam am 9. November 2010 ein vielfach ausgezeichnete Forscher mit

den Schwerpunkten Genetik und Mikrobiologie in die Katholische Akademie, skizzierte den augenblicklichen Forschungsstand, erörterte aber auch die sich daraus ergebenden politischen, gesellschaftlichen und ethischen Fragen. Professor Hacker sah „Synthetische Biologie“ vor allem als große Chance für die medizinische Forschung, stellte aber unter anderem auch klar, dass man noch lange nicht so weit sei, Leben zu schaffen.

## Chancen und Risiken eines neuen Fachgebietes

Jörg Hacker

### „Es wird ein Mensch gemacht...“

Die Vorstellung, Leben oder sogar den Menschen einmal künstlich erschaffen zu können, beschäftigt die Menschheit schon lange. Im Spätmittelalter entstand die Idee des „Homunculus“, ein Motiv für einen künstlich geschaffenen Menschen, das neben diversen anderen „Selbsterschaffungsphantasien“ häufig in der Literatur wiederzufinden ist. Der französische Arzt und Philosoph Julien Offray La Mettrie (1709 – 1751) beschreibt in seinem Werk *L'homme machine* den Menschen erstmals als „konstruierbare Maschine“ und revolutioniert damit das damalige Grundverständnis des Menschenbildes. Auch Johann Wolfgang von Goethe (1749 – 1832) greift die Thematik der künstlichen Erschaffung eines Menschen im zweiten Teil des „Fausts“ auf und lässt Wagner einen Homunculus im Glaskolben ausbrüten:

Wagner *am Herde*: „...schon hellen sich die Finsternisse; schon in der innersten Phiole erglüht es wie lebendige Kohle,.....doch haltet Wort und Atem fest im Munde! Ein herrlich Werk ist gleich zustand gebracht.“ Mephistopheles: „Was gibt es denn?“ Wagner: „Es wird ein Mensch gemacht.“

E.T.A.Hoffmann (1776 – 1822) geht in seiner Erzählung „Der Sandmann“ noch einen Schritt weiter und thematisiert erstmals auch die Frage nach den Grenzen und der Verantwortung der Wissenschaft gegenüber der Gesellschaft. Er konfrontiert seinen Hauptdarsteller Nathanael mit einer vom Wissenschaftler Spalanzani geschaffenen, täuschend echten mechanischen Holzpuppe. Das Verblenden des Unterschiedes zwischen Mensch und Maschine treibt Nathanael schließlich in den Wahnsinn.

Zur damaligen Zeit war das Schaffen künstlichen Lebens eine Utopie. Heute



Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Jörg Hacker, Präsident der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina, Halle

scheinen wir dieser Vision schon einen kleinen Schritt näher gekommen zu sein. Im Jahre 2008 gelang es Wissenschaftlern um den US-Biochemiker Craig Venter erstmals, das komplette Genom eines Bakteriums synthetisch herzustellen. Nur zwei Jahre später machte das Forscherteam um Venter und den Nobelpreisträger Hamilton Smith erneut Schlagzeilen mit der Erschaffung einer „synthetischen Zelle“, einem Bakterium, dessen vollständiges, natürliches Erbgut durch ein künstliches Genom ersetzt wurde. Selbst unter Wissenschaftlern ist der Stellenwert dieser Experimente umstritten. Für einige sind sie ein Meilenstein in der Entwicklung

eines neuen Fachgebiets, der „Synthetischen Biologie“, und ein Beweis dafür, dass sich „Leben auf dem Reißbrett entwerfen“ lässt. Andere sehen in ihnen lediglich eine Weiterentwicklung der schon seit langem praktizierten konventionellen Gentechnik. Fest steht, dass diese Experimente Diskussionen in der Öffentlichkeit wecken, da „neuartiges Leben“ geschaffen wird. Auch wenn die Synthetische Biologie derzeit noch überwiegend auf die Grundlagenforschung orientiert ist, sind Fragen berechtigt, handelt es sich doch bei Venters Experimenten zumindest um ein „artifizielles Genom“, das auf synthetischem Wege erzeugt und zur Aktivität gebracht wurde.

### Gene, Klone und Genome

Im Jahre 1865 formulierte Gregor Johann Mendel (1822 – 1884), der „Vater der Genetik“, anhand von Kreuzungsexperimenten mit Erbsen die Gesetzmäßigkeiten der Vererbung in seinen „Mendelschen Regeln“. Bereits vier Jahre später, 1869, entdeckte Friedrich Miescher (1844 – 1895) eine Zellsubstanz, die heute als Desoxyribonukleinsäure (englisch „*desoxyribonucleic acid*“ = DNA) bekannt ist. Doch erst nach weiteren 50 Jahren wurden die Bausteine der DNA, die Nukleotide, bestehend aus jeweils einer der vier Basen Adenin, Cytosin, Guanin und Thymin, einem Zucker (Ribose) und einem Phosphatrest, identifiziert. Weitere 25 Jahre später (1944) wurde der Nachweis erbracht, dass eben diese Substanz, die DNA, und nicht, wie man bis dahin annahm, Eiweiße (Proteine) Träger der Erbinformation sind. Die in diesem Kontext durchgeführten Studien zeigten auch, dass DNA auf Bakterien übertragbar ist („*transforming principle*“). Heute wissen wir, dass definierte Abschnitte auf der DNA, die Gene, die Grundinformation zum Aufbau von Eiweißen enthält. Zu ihrer Übersetzung wird die DNA der Gene zunächst in einzelsträngige Ribonukleinsäure (englisch „*ribonucleic acid*“ = RNA) umgeschrieben („*Boten*“-RNA) (Abb. 1).

Diese dient der Eiweißsynthesemaschinerie der Zelle, dem Ribosom, dann als Vorlage zur Übersetzung der genetischen Information in ein Eiweiß. Bei der Übersetzung der „Boten-RNA“ in Eiweiß bilden jeweils drei Basen gemeinsam ein Codon, welches für den Einbau einer der 20 natürlichen Aminosäuren verantwortlich ist („genetischer Code“). Die Aminosäuren selbst werden über Transfer-RNAs (tRNAs) angeliefert, die spezifisch ein bestimmtes Codon erkennen. Der vollständige Satz an Genen, der die gesamte genetische Information einer Zelle umfasst, wird als Genom bezeichnet. Die Struktur der DNA wurde von Watson und Crick im Jahre 1953 erstmals als Doppelhelix beschrieben, wofür sie neun Jahre später den Nobelpreis für Medizin erhielten.

Doch dies waren erst die Anfänge einer ganzen Reihe bahnbrechender Entdeckungen, aus denen sich die moderne Gentechnik in den folgenden Jahren nahezu explosionsartig entwickelt hat. Die Entdeckung der „Restriktionsenzyme“, kleine „Scheren“, die DNA an spezifischen Stellen schneiden, durch Werner Arber, Hamilton Smith und Daniel Nathans (Nobelpreis in Physiologie oder Medizin, 1978) war ein weiterer Meilenstein dieser Entwicklung. Mit Hilfe dieser Enzyme wurde es möglich, im Reagenzglas gezielt DNA-Fragmente herzustellen, um sie anschließend mit anderen Fragmenten zu neuen „rekombinanten“ Molekülen zu verknüpfen. Hierauf gründet auch das Prinzip der „Klonierung“, die zum Ziel hat, viele identische Moleküle einer DNA zu generieren. Beim Klonieren werden die gewünschten

DNA-Fragmente in sogenannte Vektoren („Genfähren“) eingebaut, kleine zirkuläre DNA-Moleküle, die als Transportvehikel zur Übertragung in Bakterienzellen dienen. In der Bakterienzelle werden die rekombinanten zirkulären DNA-Moleküle vervielfältigt und bei jeder Zellteilung auch an die Tochterzellen „vererbt“. Aus einer Bakterienzelle, die ein neues DNA-Konstrukt aufgenommen hat, entsteht so eine Vielzahl genetisch identischer Kopien, deren Gesamtheit als Klon definiert ist. Diese Techniken stellen die Grundlage der heutigen „konventionellen“ Gentechnik dar.

### Was ist Synthetische Biologie?

Die „Synthetische Biologie“ beschreibt einen recht jungen Forschungszweig im Grenzbereich von Molekularbiologie, organischer Chemie, Ingenieurwissenschaften, Nanobiotechnologie und Informationstechnik, der es sich zum Ziel gesetzt hat, komplexe biologisch basierte Systeme und Organismen mit neuen Eigenschaften zu etablieren und zu studieren. Der Terminus an sich wurde allerdings schon vor knapp 100 Jahren durch den französischen Biologen Stéphane Leduc geprägt, der 1912 eine Arbeit zum Thema „*La Biologie Synthétique*“ veröffentlichte. 1978 beschrieb Walclaw Szybalski in seinem Kommentar zum Nobelpreis in Medizin die Arbeiten von Arber, Hamilton und Nathan als Wegbereiter „... *into the new era of synthetic biology where not only existing genes are described and analyzed but also new gene arrangements can be constructed and evaluated.*“ Die Journalistin Barbara Hobom („Frankfurter Allgemeinen Zeitung“) nutzte den Terminus „Synthetische Biologie“ 1980 als Synonym für die Anwendung gentechnologischer Methoden. Im Sinne seiner heutigen Bedeutung wurde der Begriff erstmals vor 10 Jahren verwendet, als von Eric Kool die Integration künstlicher chemischer Systeme in Lebewesen als Synthetische Biologie bezeichnete.

### Chancen der Synthetischen Biologie: Forschung und Anwendung

Die Disziplin der Synthetischen Biologie, so wie wir sie heute verstehen, umfasst **sieben** Forschungsfelder, die teilweise als Weiterentwicklung herkömmlicher gentechnischer und biotechnologischer Verfahren und der damit verfolgten Anwendungen und Ziele angesehen werden können. Sie bietet sowohl neue Chancen für einen erheblichen Erkenntnisgewinn auf der Ebene der Grundlagenforschung als auch für die Entwicklung neuer biotechnologischer Verfahren, die zum Teil bereits erste Anwendung finden.

#### 1. Chemische Synthese von Genen und Genomen

Ein zentrales Element der Synthetischen Biologie ist die Möglichkeit der Herstellung längerer, definierter DNA-Abschnitte. Herkömmlicherweise werden zunächst kurze, sich überlappende Fragmente beider DNA-Einzelstränge mittels automatischer Festphasensynthese aus den vier Nucleotiden Adenosin, Cytosin, Guanosin und Thymin hergestellt. Diese „Oligonucleotide“ werden anschließend gereinigt und mit Hilfe weiterer Enzyme (DNA-Polymerasen und DNA-Ligasen) zu längeren doppelsträngigen DNA-Fragmenten zusammengesetzt. Diese werden schließlich in der richtigen Reihenfolge zum vollständigen Produkt miteinander verknüpft. Die für dieses Verfahren erforderlichen technischen Grundlagen wurden bereits vor mehr als 30 Jahren etabliert. Sie wurden seitdem kontinuierlich

verbessert, so dass es mit den heute üblichen Verfahren möglich ist, Gene und sogar vollständige Genome *de novo* im Labor herzustellen. Als einem der Ersten gelang es dem deutschen Wissenschaftler Eckard Wimmer im Jahre 2002, das ungefähr 7500 Basen große Genom des Poliomyelitis-(Kinderlähmungs-)Virus zu synthetisieren. Bereits sechs Jahre später publizierte die Arbeitsgruppe um Craig Venter die chemische Synthese des sehr viel größeren Genoms des Bakteriums *Mycoplasma genitalium* (538 Kilobasen). Die Synthese weitaus größerer Genome, wie zum Beispiel der des Menschen mit über 3000 Megabasen, ist allerdings auch heute noch nicht möglich.

Grundlegende Voraussetzung für die chemische Synthese von Genen und Genomen ist das Vorliegen ihrer Sequenz, der Information über die Abfolge der Nukleotide. Die Technologie des Sequenzierens hat sich in den vergangenen Jahren ebenfalls rasant entwickelt und die Sequenzen zahlreicher viraler und bakterieller Genome, aber auch einiger Genome niederer Eukaryoten wurden bereits vollständig entschlüsselt. Mit den heute verfügbaren neuen Verfahren des „*next generation sequencing*“ ist die verlässliche und schnelle Bestimmung der Sequenz selbst des menschlichen Genoms in überschaubaren Zeiträumen möglich geworden.

Ein bedeutender Anwendungsbereich für chemisch synthetisierte DNA liegt in der Möglichkeit „mit Genen zu heilen“. Hier stehen derzeit drei Ansätze im Vordergrund, die den Einsatz synthetischer DNA (i) als DNA-Impfstoffe (DNA-Vakzine), (ii) in der somatischen Gentherapie und (iii) zur Generierung neuartiger, *in silico* konzipierter „Designer“-Proteine zum Ziel haben.

(i) Das Konzept der DNA-Vakzine beruht auf der Idee, synthetische DNA wie einen herkömmlichen Impfstoff einzusetzen, um die eine Immunantwort auslösenden Proteine (Antigene) von der körpereigenen Proteinsynthesemaschinerie bilden zu lassen. Damit entfielen die für herkömmliche Impfstoffe erforderliche aufwendige Produktion und Reinigung der Antigene im großen Maßstab. Die Entwicklung einer HIV-1 (humane Immundefizienzvirus Typ 1)-spezifischen DNA-Vakzine zur präventiven Impfung gegen AIDS ist ein Schwerpunkt aktueller klinischer Forschung auf diesem Gebiet.

(ii) Das Ziel der somatischen Gentherapie ist es, DNA in Körperzellen einzuschleusen, um ererbte oder erworbene Gendefekte zu korrigieren und Krankheiten so zu lindern oder sogar zu heilen. Sie wurde ursprünglich zur Behandlung schwerer Erbkrankheiten, die durch ein einzelnes defektes Gen verursacht werden, sogenannte monogene Erkrankungen wie zum Beispiel die Cystische Fibrose, entwickelt. Die großen Hoffnungen, die damit geweckt wurden, konnte bisher aber nicht eingelöst werden. Mittlerweile werden aber auch erste klinische Studien zur Gentherapie von Krebs, von entzündlichen und von degenerativen Erkrankungen wie Alzheimer durchgeführt.

Im Gegensatz zur somatischen Gentherapie, bei der die genetische Korrektur nur in den Körperzellen vorgenommen wird und nur den behandelten Menschen betrifft, steht die Keimbahn-Gentherapie, bei der das Erbgut von Eio- oder Samenzellen genetisch verändert würde. Diese genetische Veränderung würde nicht nur sämtliche Körperzellen, sondern auch die Keimzellen betreffen und damit auf alle nachfolgenden Generationen vererbt werden. Die Keimbahntherapie ist daher ethisch umstritten und bisher nur ein medizinisches Konzept. Zudem ist der Eingriff

in die Keimbahn in vielen Ländern gesetzlich untersagt.

(iii) Mit der Möglichkeit, Gene chemisch zu synthetisieren, ist es prinzipiell auch möglich geworden, ihren Informationsgehalt gezielt so zu verändern oder neu zu konzipieren, dass Eiweiße mit veränderten Eigenschaften und neuen Fähigkeiten entstehen. Solche „Designer-Proteine“ könnten beispielsweise antivirale Aktivität aufweisen oder aber gegen Tumore wirken. Tatsächlich gelang es einer amerikanischen Arbeitsgruppe unlängst, ein Designer-Protein zu generieren, das spezifisch einen bestimmten Typ Krebszellen erkennt und in deren Zellkern vordringt. Mit Hilfe solcher Proteine könnte es in Zukunft möglich werden, Wirkstoffe gezielt an ihren Bestimmungsort zu bringen, beispielsweise um Krebszellen zu zerstören, ohne umliegendes, gesundes Gewebe zu beeinträchtigen.

## 2. Design maßgeschneiderter Stoffwechselwege („metabolic engineering“)

Beim sogenannten „metabolic engineering“ werden Stoffwechselwege zur Produktion von Biomolekülen und Naturstoffen mit Hilfe rekombinanter DNA-Techniken modifiziert und ergänzt. Vorhandene Genbereiche bekannter Produktionsstämme werden optimiert oder aber neue DNA-Fragmente in Organismen eingebracht. Die hierzu erforderlichen DNA-Sequenzen werden häufig auf dem Reißbrett entworfen, chemisch synthetisiert (siehe Punkt 1) und in den Zielorganismus übertragen. Das „metabolic engineering“ findet bereits seit den 80er Jahren Anwendung, beispielsweise zur Herstellung von Antibiotika und Aminosäuren oder zur Produktion von Humaninsulin. Neuerdings werden mit diesen Verfahren zunehmend auch künstliche, in der Natur in dieser Form nicht existente Biosyntheseprozesse umgesetzt, die sowohl in der pharmazeutischen als auch der industriellen „weißen“ Biotechnologie angesiedelt sind. Beispiele sind die Produktion von Hormonen und einer Vorstufe des Anti-Malaria-Medikamentes Arteminsäure in Bäckerhefe. Auch Vorstufen für die Nylonherstellung werden durch bakterielle Fermentation gewonnen.

## 3. Generierung von Zellen mit einem „Minimalgenom“

Ein weiteres Anliegen der synthetischen Biologie ist die Herstellung von Zellen mit einem „Minimalgenom“, das nur die für das Überleben einer Zelle unter definierten Bedingungen wirklich unverzichtbaren, essentiellen Gene trägt. Die Wissenschaftler hoffen auf diesem Wege Antworten zu finden auf Fragen wie „Wie viele Gene braucht das Leben?“ und „Wie passen sich Zellen an ihre Umwelt an?“. Zudem eignen sich „Minimalzellen“ als Plattform („Chassis“) für den Aufbau neuer maßgeschneiderter Funktionen, zum Beispiel, um neue optimierte Stoffwechselwege (siehe Punkt 2) zur Aktivität zu bringen.

Zur Erzeugung von Minimalzellen werden zwei Strategien verfolgt: der „top-down“-Ansatz, bei dem ein vorhandenes Genom reduziert wird, und der „bottom-up“-Ansatz, bei dem das Minimalgenom aus einzelnen synthetischen DNA-Fragmenten aufgebaut wird. Mit den jüngsten Experimenten des Forscherteams um Craig Venter wurden die ersten Grundzüge des *bottom-up*-Ansatzes bereits realisiert (Abb. 2).

Den Forschern gelang es, das Genom des Bakteriums *Mycoplasma capricolum* gegen das leicht modifizierte, synthetische Genom des verwandten Bakteriums *Mycoplasma mycoides* auszu-

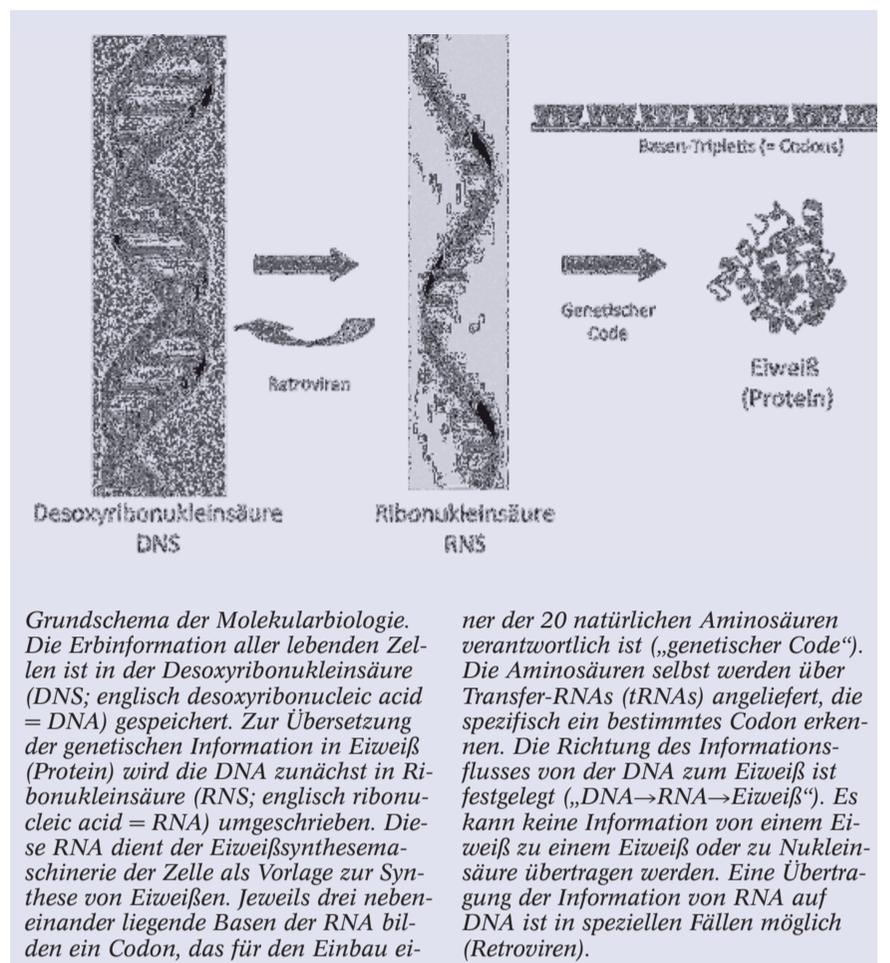


Abbildung 1

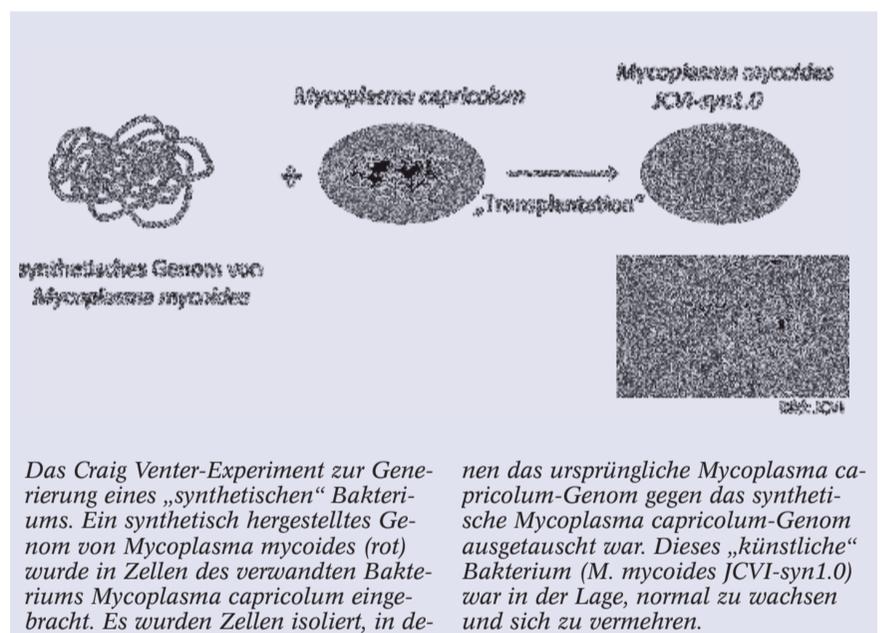


Abbildung 2

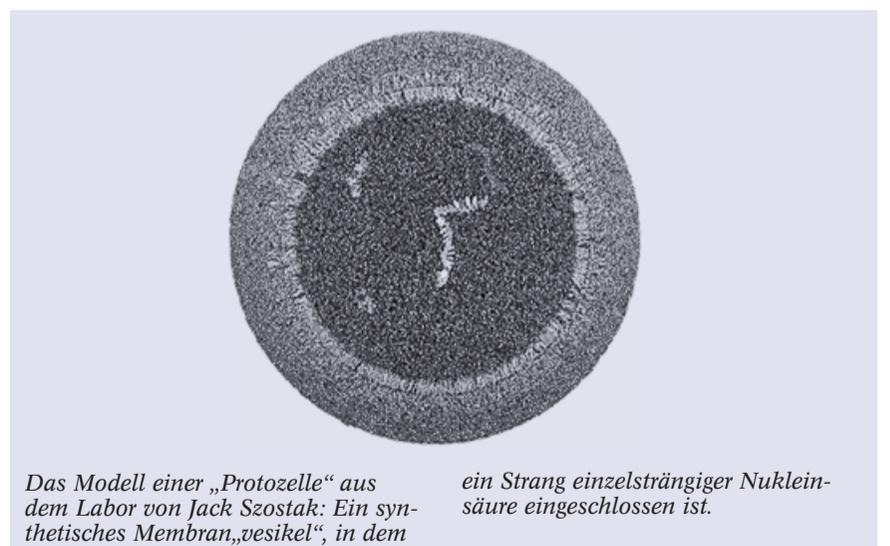


Abbildung 3

tauschen und so ein lebensfähiges „synthetisches“ Bakterium zu generieren. Viele Mikro- und Molekularbiologen allerdings sehen in diesen Experimenten zwar eine großartige technische Leistung, halten das Resultat aber für wenig überraschend, denn für die Funktion einer Zelle ist es im Prinzip unwichtig, ob die DNA auf natürlichem Wege oder durch chemische Synthese hergestellt wurde. Und von der Schaffung einer komplett *de novo* synthetisierten, lebenden Zelle ist die heutige Wissenschaft noch weit entfernt.

#### 4. Synthese von „Protozellen“

Im Gegensatz zu den Minimalzellen, die sich von lebenden Zellen ableiten, sind „Protozellen“ wirklich neue, im Labor konstruierte, künstliche Systeme, die Merkmale lebender Zellen aufweisen oder die Funktion lebender Zellen simulieren. Protozellen können als Brücke zwischen belebter und unbelebter Materie angesehen werden. Zu ihnen zählen biobasierte Systeme, die aus den elementaren Bausteinen lebender Zellen (Fette, DNA, RNA, Eiweiße) konstruiert werden. Aber auch rein chemisch-synthetisch hergestellte, künstliche Systeme, die sich mittels integrierter komplexer elektrischer Schaltkreise zur Simulation der Funktionen lebender Zellen programmieren lassen, zählen zu den Protozellen.

Biobasierte Protozellen gelten als mögliche Vorläufer lebender Zellen. Erste Evidenz hierfür lieferten Modellversuche des Wissenschaftlerteams um Jack Szostak (Nobelpreis in Medizin 2009). Sie präparierten aus Fettsäuremembranen, wie sie auch die äußere Hülle lebender Zellen bilden, kleine Bläschen, sogenannte „Membranvesikel“, in deren Inneren ein kurzes Stück einzelsträngiger DNA eingeschlossen war (Abb. 3).

Würden den Vesikeln reaktive Formen der vier Nukleotide von Außen zugesetzt, drängen diese spontan durch die Membran in die Vesikel ein und bauten die einzelsträngige DNA zu einem doppelsträngigen Strang auf. Die Vesikel waren darüber hinaus in der Lage, „zugefütterte“ Fettsäuren aus dem umgebenden Medium in ihre Membran einzubauen und zu wachsen, bis sie schließlich spontan in kleinere „Tochterzellen“ zerfielen, die dann ihrerseits weiter wuchsen.

Die Synthese von Protozellen soll, ebenso wie die Erzeugung von Minimalzellen, dazu beitragen, die Grundprinzipien, die Funktionsweise und die Entstehung lebender Zellen besser zu verstehen. Protozellen könnten zudem die Basis für zukünftige Miniatur-Zellbiofabriken zur Produktion von Medikamenten, Feinchemikalien und Bio-kraftstoffen bilden.

#### 5. Konstruktion regulatorischer Schaltkreise („regulatory circuits“)

Künstlich geschaffene Regelsysteme zur Kontrolle der zellulären Genaktivität werden bereits seit vielen Jahren zur Analyse von Genen und zur biotechnologischen Produktherstellung eingesetzt. Heute finden steuerbare, genetische Schaltkreise auch zur *in vivo* Wirkstofftestung Verwendung und die vielfältigen Möglichkeiten, zelluläre Regulationsvorgänge zu modifizieren und extern kontrollierbar zu machen, werden zunehmend auch im Kontext der somatischen Gentherapie interessant. Ein weiteres Anliegen der Forschung auf diesem Gebiet ist es, durch Kombination mehrerer, untereinander austauschbarer modularer Schaltkreise quasi nach dem Baukastenprinzip („BioBricks“), hochkomplexe kybernetische Systeme zu schaffen. Da die Aktivität künstlicher



Gespannt verfolgte Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (re.) die Diskussion zwischen Professor Hacker und dem Publikum.

genetischer Schaltkreise in Organismen strikt von definierten, exogenen applizierten Substanzen abhängig ist, stellt dieses Forschungsfeld eine Erhöhung der biologischen Sicherheit in Aussicht.

#### 6. Generierung frei kombinierbarer Biosysteme („orthogonale Biosysteme“)

Die Schaffung neuartiger, frei kombinierbarer und in lebenden Zellen unabhängig voneinander arbeitender Systeme zur Informationsspeicherung und Informationsprozessierung, („orthogonale Biosysteme“) ist ein weiteres Forschungsfeld der Synthetischen Biologie. Diese Systeme sollen so in die Zellen integriert sein, dass sie die natürlichen Zellfunktionen möglichst unberührt lassen, für die Zellen selbst also quasi „unsichtbar“ ablaufen. Ein Beispiel, das in der Molekularbiologie bereits seit längerem Anwendung findet, ist die Erweiterung des genetischen Codes. Neben den Codons für die 20 Aminosäuren existieren zusätzlich auch Stop-Codons, die zum Abbruch der Eiweißsynthese führen. Durch Verwendung modifizierter tRNAs, die diese Stop-Triplets er-

kennen, können Zellen heute schon dazu gebracht werden, bis zu drei zusätzliche, künstliche Aminosäuren in die Eiweiße einzubauen.

Ein weiteres Beispiel ist die Veränderung des genetischen Codes selbst. In diesem Kontext wurde kürzlich ein verändertes Ribosom geschaffen, das statt der üblichen Triplets, Nukleotid-Quadruplets auf der Boten-RNA abliest und in Eiweiß übersetzt. Mit diesem orthogonalen Übersetzungssystem auf Basis eines Quadruplett-Leserasters könnten zukünftig theoretisch über 200 künstliche Aminosäuren kodiert und lebende Zellen zur Synthese beliebiger Aminosäurepolymere mit völlig neuartigen Funktionen programmiert werden. Letztendlich trägt auch der Einsatz orthogonaler Biosysteme zu einer Verbesserung der biologischen Sicherheit bei.

#### 7. Bionanotechnologie

Die Bionanotechnologie ist ein Forschungsfeld, das die Biologie mit den Nanowissenschaften verknüpft. Sie hat zum Ziel, auf kleinstem Maßstab neue

Materialien und „Maschinen“ zu entwickeln, indem sie sich den von der Natur vorgegebenen „Werkzeugsatz“ lebender Zellen zum Vorbild nimmt und von der Struktur und Funktion natürlicher Nano-Maschinen inspirieren lässt. Ein beeindruckendes Beispiel ist das bakterielle Flagellum, ein hochkomplexes, in der äußeren Zellhülle der Bakterien verankertes fadenförmiges Gebilde, das durch einen Motor in Drehung versetzt werden kann und den Zellen als Propeller zum Schwimmen dient. Ein Bestreben der Forschung auf dem Gebiet der Bionanotechnologie ist es, sich das Konzept dieses kleinen natürlichen „Außenbordmotors“ zu Nutze zu machen, um Nano-Maschinen zu entwickeln.

#### Mögliche Risiken der Synthetischen Biologie

Die Synthetische Biologie ist eine Disziplin mit großem Potenzial. Diskutiert werden aber auch Risiken und ethische sowie juristische Implikationen. Die Möglichkeit, neue lebende Systeme zu generieren, verleiht der Wissenschaft einen völlig neuen Status, der ein hohes Maß an Verantwortung gegenüber der Gesellschaft verlangt. So stellt sich die Frage, ob das rechtliche Instrumentarium ausreicht, um für die Arbeiten zur Synthetischen Biologie in Deutschland aber auch international einen Rahmen im Sinne der biologischen Sicherheit („biosafety“) zu schaffen. Größtenteils sind die Experimente, bei denen es sich im Prinzip um Klonierungsexperimente im „größeren Stil“ handelt, durch das deutsche Gentechnikgesetz (GenTG) geregelt. Andere Bereiche der Synthetischen Biologie sind über das Chemikaliengesetz, das Arbeitsschutzgesetz und gegebenenfalls über das Arzneimittelgesetz in eine Risikobewertung einbezogen. Jedoch könnte es sein, dass sich in der Zukunft experimentelle Zugänge eröffnen, die eine Neuorientierung in rechtlicher Sicht notwendig machen. Hier ist eine kontinuierliche Beobachtung und Bewertung der Arbeiten durch nationale und internationale Kontrollinstanzen sinnvoll. Auf nationaler Ebene könnte dies beispielsweise von der im GenTG verankerten „Zentralen Kommission für Biologische Sicherheit“ (ZKBS) über-



Auch junge Menschen waren in die Akademie gekommen und interessierten sich für den Vortrag des Experten.

nommen werden, die in Fragen der Gentechnik und auch des Arbeits-, Verbraucher- und Umweltschutzes berät. Aber auch internationale Kontrollinstanzen, wie zum Beispiel die „World Health Organization“, die diese Punkte mit ihrem „WHO Biosafety and Laboratory Biosecurity“-Programm bereits anspricht, sind hier gefragt.

Ein weiterer Aspekt der Synthetischen Biologie mit aus aktueller Sicht beträchtlichem Diskussions- und Handlungsbedarf ist der Schutz vor einem möglichen Missbrauch („biosecurity“). Die vorhandenen Regularien des GenTG zur Einrichtung und zum Betrieb gentechnischer Anlagen sowie zu Ausfuhr und Transport von genetischen Elementen und gentechnisch veränderten Organismen (GVOs) schränken das Missbrauchsrisiko weitgehend ein. Eine konkrete Bedrohung stellt unter anderem aber die Möglichkeit dar, die Sequenzen und sogar die synthetische DNA hochpathogener Erreger von diversen DNA-Synthese-Unternehmen frei über das Internet beziehen zu können. „If some jerk takes the sequence of a dangerous pathogen and synthesizes it, we could be in deep, deep trouble“ stellte Eckard Wimmer schon im Jahr 2006 fest. Dass dies in der Tat sehr einfach möglich ist, demonstrierte kurz darauf ein Journalist in der Tageszeitung „The Guardian“. Ein Fragment synthetischer DNA des Pockenvirus *Variola major*, das er über das Internet bestellt hatte, wurde anstandslos sogar an seine Privatanschrift geliefert. Als eine hier ansetzende, diese Gefahr zumindest einschränkende Maßnahme wird unter anderem vorgeschlagen, eine internationale, standardisierte Datenbank zur Prüfung der DNA-Sequenzen anzulegen, an die sich Unternehmen bei fragwürdigen Bestellungen wenden können. Zahlreiche Unternehmen haben sich in ihren Arbeitsgrundsätzen bereits jetzt verpflichtet, die Adressen ihrer Kunden und die zu synthetisierenden Sequenzen zu prüfen und auffällige oder suspektive Aufträge abzulehnen. Ein von der Deutsche Forschungsgemeinschaft verfasster Verhaltenskodex soll auch die auf diesem Gebiet arbeitenden Wissenschaftler auf die Risiken eines möglichen Missbrauchs aufmerksam machen und ihnen Hinweise für den Umgang zu geben.

#### Was ist Leben?

In seinem Aufsatz „Was ist Leben“ (1944) näherte sich der österreichische Physiker und Wissenschaftstheoretiker Erwin Schrödinger (1887 – 1961) dem Problem, wie Leben entsteht und wie sich die biologische Information von Generation zu Generation erhalten lässt, aus physikalischer Sicht. Er schuf dabei den Begriff des „genetischen Codes“. Schrödinger gab damit die entscheidende Anregung für die explosive Entwicklung der Genetik. Spätestens, wenn es gelingen sollte, wirklich neue, sich selbst reproduzierende Einheiten im Labor zu erschaffen, wird sich die Frage „Was ist Leben?“ erneut stellen. Denn die Synthetische Biologie stellt dem Menschen zwar großen Nutzen in Aussicht, sie löst aber auch ethische Bedenken aus. Eines der zentralen Argumente, das aus ethischer Sicht gegen die Synthetische Biologie vorgebracht wird, ist, dass es sich um generell unzulässige Eingriffe in die Natur beziehungsweise die Schöpfung handle und der Mensch sich anmaße „Gott zu spielen“. Dem ist entgegen zu halten, dass Menschen schon seit langem in den natürlichen Ablauf der Dinge eingreifen, sei es im Kontext der Züchtung, der künstlichen Befruchtung oder, um z.B. einen gebrochenen Arm zu operieren. Jedoch waren diese Eingriffe, wie auch die Natur selbst, bisher noch immer den zeitlichen

und genetischen Gesetzmäßigkeiten der Evolution unterworfen. Mit der Möglichkeit, Leben zu entwerfen und zu schaffen, muss diese Grenze neu definiert werden.

Bisher wird die Synthetische Biologie im Wesentlichen auf Mikroorganismen angewendet und ob sie jemals auch auf höhere Lebewesen übertragbar sein wird, ist fraglich. Voltaire (1694 – 1778) schrieb im 18. Jahrhundert: „Jedlicher Schuljunge kann einen Floh töten, sämtliche Mitglieder aller Akademien der Welt können jedoch keinen Floh fabricieren.“ Dies kann im 21. Jahrhundert auch die Synthetische Biologie nicht. Auch wenn es mit Hilfe ihrer Methoden bald möglich werden könnte, Systeme mit Eigenschaften lebender Zellen zu konstruieren, bleibt das Erschaffen organischen Lebens, das die Kriterien Vermehrung, autonomer Stoffwechsel und evolutionäres Potential erfüllt, vorerst eine Zukunftsvision. Die Synthetische Biologie bietet jedoch schon heute vielversprechende Ansätze, die dazu beitragen können, Leiden zu mindern und gegebenenfalls sogar zu heilen. Allerdings stoßen auch diese Verfahren schnell an ethisch und juristisch vertretbare Grenzen. So gibt es gegen die somatische Gentherapie aus ethischer Sicht keine prinzipiellen Einwände, die Keimbahntherapie hingegen ist weder medizinisch sinnvoll noch ethisch gerechtfertigt.

Ohne Frage ist im Umgang mit der Synthetischen Biologie ein breiter gesellschaftlicher Diskurs notwendig, der die Chancen und Risiken dieses jungen Forschungszweiges mit all seinen Konsequenzen für Menschenleben und die Zukunftssicherung der Menschheit aber auch für das Selbstbildnis und die Würde des Menschen einbezieht. In den Psalmen des Alten Testaments finden wir die Frage König Davids: „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkest; und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?“ (David, Psalm 8). Die Lebenswissenschaften sind weitaus mehr als Biologie. Sie erfordern verantwortliches Handeln im Sinne von Mensch, Gesellschaft und Natur. Hans Jonas (1903 – 1993) fasst dies in seinem „ökologischen Imperativ“ zusammen: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“ An diesem Handlungsmaxim muss sich die Wissenschaft immer wieder messen lassen.

#### Zusammenfassung

Im Grenzbereich der Disziplinen Molekularbiologie, organische Chemie, Ingenieurwissenschaften, Nanobiotechnologie und Informationstechnik entwickelt sich derzeit ein neues Fachgebiet, das als „Synthetische Biologie“ bezeichnet wird. Dieses junge Forschungsfeld lässt wichtige Erkenntnisse im Bereich der Grundlagenforschung erwarten und eröffnet mittelfristig Möglichkeiten für ein breites Spektrum neuer biotechnologischer Anwendungen. Es wirft aber auch neue politische, gesellschaftliche und ethische Fragen auf. So haben die jüngsten Experimente des Forscherteams um den US-Biochemiker Craig Venter auch international Aufmerksamkeit erregt und den Bedarf für eine breite wissenschaftliche und öffentliche Erörterung der Chancen und Risiken der Synthetischen Biologie für die Forschung, die Gesellschaft und das Menschsein aufgezeigt. □

*Der Text ist die überarbeitete Version des Vortrags von Professor Hacker. Sie entstand in Zusammenarbeit mit Susanne Behrens-Kneip.*

# Konfuzianismus und Christentum

## Etappen einer Begegnung

**Die christliche Mission in China musste sich von Anfang an mit einer Hochkultur auseinandersetzen, deren prägende Kraft der Konfuzianismus war. Das stellte die Missionare vor gewaltige Herausforderungen, denn Mission hatte nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn das Christentum in die chinesische Kultur integriert werden konnte. War und ist das erfolgreich? Anlässlich des 400. Todestages des bedeutenden jesuitischen Missionars**

**Matteo Ricci standen Geschichte und Gegenwart des Christentums in China im Fokus einer wissenschaftlichen Tagung. In Zusammenarbeit mit der Akademie Caritas-Pirkheimer-Haus lud die Katholische Akademie dazu Experten am 16. und 17. Juli 2010 nach Nürnberg. Titel der Veranstaltung: „Konfuzianismus und Christentum. Etappen einer Begegnung“. Wir dokumentieren die dort gehaltenen Referate.**

## Matteo Ricci (1552-1610) und die frühen Jesuiten in China: Missionare, Diplomaten, Wissenschaftler

Roderich Ptak

### I.

Als Francisco de Xavier (bzw. de Gassu / Jassu y Javier / Azpilcueta), einer der Gründer des jesuitischen Ordens, 1542 in Goa eintraf, der Metropole des portugiesischen *Estado da Índia*, begann ein neues Kapitel der Missionsgeschichte, das zugleich prägend für die portugiesisch-chinesischen Kontakte werden sollte. Doch zunächst begab sich Xavier nach Melaka (1543) und dann zu den wirtschaftlich wichtigen Molukken (1545), wo er, im Verein mit weiteren Mitgliedern des neuen Ordens, die Missionsarbeit vor Ort aufnahm. Diese war im Osten der malaiischen Welt angesichts muslimischer Konkurrenz und politischer Fragmentierung bekanntlich ganz anderen Bedingungen unterworfen als z. B. an einigen Abschnitten der indischen Westküste oder auf Sri Lanka.

Etwas später, 1549, erreichte Xavier sein nächstes Ziel: Japan. Hier gelang es den Jesuiten, ganze Bevölkerungssegmente Schub um Schub für die Kirche zu gewinnen. Ein Schlüssel zum Erfolg bildete der wohlwollende Einfluss lokaler Potentaten, die oftmals um die Gunst der Europäer buhlten. Doch solche Konstellationen beruhten bisweilen auf tönernen Füßen. Denn manch ein Fürst, der den neuen Glauben angenommen hatte, entschloss sich später dazu – aus welchen Gründen auch immer –, ihn wieder abzulegen. Häufig mussten die Untertanen ihren Landesherren dann Folge leisten und gleichfalls zu alten japanischen Vorstellungen zurückkehren. Das führte schon im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts zu Christenverfolgungen. Im frühen 17. Jahrhundert wurde die Rolle der Missionare in Japan schließlich komplett „ausgehebelt“ – und zwar unter kräftiger Mitwirkung der Niederländer, die



Prof. Dr. Roderich Ptak, Professor für Sinologie an der Universität München

vor Ort gegen portugiesische und spanische Händler intrigierten und die Jesuiten als gefährliche Handlanger iberischer Interessen bezeichneten.

Diese tragischen Entwicklungen bekam Xavier allerdings nicht mehr mit. Kurz nach Eröffnung der luso-japanischen Beziehungen hatte er die kleine Insel Shangchuan aufgesucht, vor der chinesischen Küste, in der Hoffnung, auch im Reiche der Mitte eines Tages missionarische Tätigkeiten initiieren zu können. Doch Xavier starb schon 1552, und Macau, jene kleine Enklave, die später zur wichtigsten Brücke zwischen Europa und China werden sollte, wurde erst in der zweiten Hälfte der

1550er Jahre von den Portugiesen gegründet.

## II.

Der Errichtung Macaus stimmte China zwar zu, es räumte aber nicht so gleich die Möglichkeit ein, im Lande selbst missionieren zu dürfen. Derlei war an sich nichts Ungewöhnliches, denn die damalige Ming-Regierung in Beijing (Ming: 1368-1644), der kaiserlichen Hauptstadt, pflegte den Umgang mit Fremden strengen Regeln zu unterwerfen. Selbst frühere Dynastien hatten den Aufenthalt von Ausländern auf chinesischem Boden recht häufig eingeschränkt.

So gesehen stellte Macau ein besonderes Konstrukt dar, eigentlich eine Abweichung von der Normalität, aus chinesischer Sicht wenigstens. Behutsames Vorgehen seitens der Europäer war folglich angesagt, um langfristige Ziele in China erreichen zu können. Das wussten nicht nur die weltlichen Gründer der Stadt, auch den Jesuiten war bald klar geworden, dass China ein völlig anderes Terrain bildete als etwa Japan. Vor allem profunde Kenntnisse der chinesischen Sprache und Schrift würde man erwerben müssen, um überhaupt eine Chance auf missionarische Erfolge haben zu können. Dieses Thema zieht sich wie ein roter Faden durch die frühe jesuitische Berichterstattung über das Reich der Mitte.

Doch zunächst galt es eine Basis in Macau selbst zu schaffen. Errichtet wurde selbige von Francisco Pérez und Manuel Teixeira. Ein Jahr darauf, 1576, erhielt Macau den Status einer Diözese. Die Kirchenarbeit in ganz Asien war um diese Zeit bereits an das sog. *Padroado* (Patronat) gekoppelt, d. h. Portugal, gelegentlich auch Goa, durfte in vielen Angelegenheiten, stellvertretend für Rom, missionsrelevante Entscheidungen treffen. Praktische Erwägungen, vor allem die ungeheuren Entfernungen und langen Korrespondenzwege zwischen den Kontinenten, sprachen für eine solche Lösung. De facto bedeutete dies für Macau und die später anlaufende China-Arbeit, dass den Jesuiten im Rahmen von *Padroado*-Überlegungen eine gewisse Exklusivität zufiel.

Diese luso-jesuitische Sonderregelung hatte natürlich noch andere Gründe: Längst waren die Spanier über den Pazifik nach Fernost vorgedrungen. In Manila besaßen selbige ihre wichtigste Basis, und von dort aus mischten sie nicht nur in Japan mit, sondern nahmen zugleich das Reich der Mitte ins Visier, politische Vorgaben „großzügig“ auslegend, wenn nicht gar umgehend, welche man erst in Tordesillas (1494) formuliert und später, geänderten Umständen Rechnung tragend, in Zaragoza (1529) „nachgebessert“ hatte: Die Rede ist von der allseits bekannten Aufteilung des Erdrunds in eine portugiesische und eine spanische Sphäre.

In die China-Pläne einbezogen war bereits Taiwan. Dort unterhielt die spanische Seite um 1600 einige Mini-Stützpunkte, die quasi als Kolonien unter der Kolonie Manila letztlich den amerikanischen Territorien unterstanden. Mit Hilfe lokaler „philippinischer“ Kräfte und einem stattlichen Kontingent kampferprobter Japaner, so eine mehrfach geäußerte Vision, könne Spanien weite Teile Chinas für die spanische Krone erobern – im Konquistastile – und parallel dazu, gewissermaßen mit Macht und Nachdruck, auch noch für die schnelle Verbreitung des Evangeliums sorgen. Als Landungsraum käme vor allem die Provinz Fujian gegenüber Taiwan in Frage.

Hitzköpfige Vorschläge dieser Art verwunderten nicht nur die Habsburger, die von 1580 bis 1640 Spanien und

Portugal unter ihrer Hand hatten (aber deren Überseegebiete wohlweislich getrennt verwalten ließen), sondern ebenso die Kirche in Goa und Macau. Anders gesagt: Zwischen Manila und den *Padroado*-Vetretern klappte ein tiefer Graben, gingen die Vorstellungen weit auseinander hinsichtlich der Überlegung, wie mit China missionstechnisch zu verfahren sei. Das erklärt unter anderem, warum die Jesuiten in Macau – und später in China – kaum je spanisches Personal anforderten, sondern vor allem Portugiesen und neben selbigen Italiener sowie einige Mittel- und Osteuropäer in ihre Reihen holten.

## III.

Zu den italienischen Größen in der Anfangsphase der China-Arbeit, die in Macau vorgeplant wurde, zählten Alessandro Valignano, ferner Michele de Ruggieri, Niccolò Longobardo und – für unsere Tagung ganz besonders wichtig – Matteo Ricci. Ricci, aus Macerata stammend (geb. 6.10.1552), kam 1582 in die portugiesische Enklave und sollte kurz darauf zum Motor und prägenden Geiste der Jesuiten-Mission werden. Da er am 11.5.1610 starb, liegt sein Tod nunmehr 400 Jahre zurück, woran die Einladung zu unserer Tagung erinnert. Und eigentlich könnte man an dieser Stelle gleich noch eine andere runde Zahl erwähnen: 1510, also vor einem halben Jahrtausend, wurde Goa portugiesisch – und damit zur Zentrale der asiatischen Christenheit unter Lissabons Führung. Doch über Portugals Verdienste zu sprechen wird im englisch beeinflussten Indien bis heute oftmals als *politically incorrect* empfunden; daher empfiehlt es sich, im Umfelde Riccis zu bleiben, also in Macau und China, wo die Vergangenheit heute sehr offen gesehen wird.

Was verbinden wir mit Ricci und den frühen Jesuiten in *Padroado*-Diensten? Die Einsicht, Chinas Sprache und Schrift lernen zu müssen, war schon als ein Merkmal genannt worden. Ricci schraubte diese Anforderung gleichsam hoch: Wichtige europäische wie chinesische Texte seien in die jeweils andere Sprache zu übertragen, neue Termini zu entwickeln, um christliche Grundideen einer gelehrten chinesischen Leserschaft zugänglich machen zu können. Erst dann werde es möglich sein, „ureigene“ Konzepte zu vermitteln, traditionellen chinesischen Vorstellungen angepasst, vor allem solchen, die konfuzianische Wurzeln hatten.

Überzeugungsarbeit, so dachte Ricci ferner, würde nur mit Zustimmung der Beamtschaft zu leisten sein, also letztlich mit Billigung des chinesischen Hofes, und zwar in kleinen Schritten, nicht in Gestalt großräumig angelegter „Massenaktionen“. Anders ausgedrückt: China musste unter Einsatz „diplomatischer“ Mittel für die Kirche erschlossen werden, Respekt war gefordert, nicht Hochmut. Und Mission schloss dauerhaftes Lernen ein, sinologisches Studium, war quasi gekoppelt an, modern ausgedrückt, „interkulturelles Know-how“, musste stets aufs Neue adjustiert werden, konnte sich jedoch ebenso an einigen Konstanten orientieren, eben den nahezu unverrückbaren Maßstäben konfuzianischer Gelehrsamkeit.

Schon 1581 hatte Ruggieri versucht, ein kleines chinesisches Werk zu übersetzen. Obgleich in Eile erstellt – und „transcritto in mal Latino“ –, wurde der Text nach Rom expediert, unter anderem deshalb, da es im fernen Europa zu belegen galt, dass China hohe sittliche und andere Normen kannte, es also erhebliche Anstrengungen erfordern würde, dergleichen vor Orte überbieten zu wollen. Um welchen Text es sich handelte, wissen wir nicht genau – vielleicht

um den sog. „Dreizeichenklassiker“ (*San zi jing*), ein Buch zur Erziehung Jugendlicher, zur Vermittlung moralisch-ethischer Grundsätze.

## IV.

Inzwischen war die jesuitische Residenz in Macau mit zusätzlichen Mitteln ausgestattet worden und Ruggieri hatte die Drucklegung eines kleinen Katechismus mit Hilfe chinesischer Muttersprachler vorbereitet (1584). In diesem Text, dem *Tianzhu shilu*, steht der Ausdruck „Herr des Himmels“, also *Tianzhu*, für Gott. Seither wird die christliche Lehre – bzw. die katholische – oftmals *Tianzhu jiao* genannt. Der Wahl des Binoms *Tianzhu* gingen im übrigen, dies ist unbestreitbar, lange Überlegungen voraus, zumal mehrere „konkurrierende“ Termini mit, frei formuliert, „angrenzender Semantik“ zu berücksichtigen waren, etwa *tianzi*, eigentlich

## China musste unter Einsatz „diplomatischer“ Mittel für die Kirche erschlossen werden, Respekt war gefordert, nicht Hochmut.

„Himmelsohn“ (für den Kaiser), oder *shangdi*, ein alter Ausdruck für Gott bzw. den „höchsten Herrn“, der freilich ganz andere geistige Wurzeln hatte.

Noch kurz vor Erscheinen des Werkes, in den Jahren 1582/83, hatten die Jesuiten von den Lokalbehörden in der Nachbarprovinz Guangdong die Erlaubnis erhalten, eine Niederlassung in der kleinen Stadt Zhaoqing, westlich von Guangzhou, zu errichten. Als Ricci, nach eiligem Studium in Macau, das neue Haus bezog, wurden die *padres* meist als *osianos* wahrgenommen, phonetisch abgeleitet von dem Ausdruck *heshang*, der eigentlich für buddhistische Priester und Mönche stand. Und ihre Residenz galt, nach allem was wir wissen, als eine *Art si*, also als „Tempel“ oder „Schrein“.

Ricci wusste, dass diese Etikettierungen der missionarischen Zielsetzung nicht unbedingt dienlich sein würden. So kam der Ausdruck *shuyuan* in Gebrauch – eigentlich Bibliothek / Lehrstudio / Schule –, womit eine gewisse Nähe zum „Konfuzianischen“ und zugleich die Abgrenzung vis-à-vis anderen Denkrichtungen angedeutet werden sollte. Selbst die Kleidung wurde allmählich umgestellt. Fortan trugen die Jesuiten eine hohe Kopfbedeckung und ein langes Gewand, das an die Hofgelehrten erinnerte. Die Maßnahme führte offenbar zum Erfolg: Bald galten die *padres* als *Xi shi*, als „Gelehrte aus dem Westen“. Kurz gesagt, sie gehörten nun nicht mehr zur Klasse der Magier und Mönche, sondern rückten in die Nähe der Beamtschaft. Dazu passte auch der lange Bart, der Weisheit und Würde unterstrich und auf vielen Abbildungen zu sehen ist.

Mittlerweile hatte Ricci die sog. „Vier Bücher“ des Konfuzianismus übersetzt (die sog. *si shu* – also *Lunyu*, *Zhongyong*, *Daxue* und *Mengzi*). Die alten Texte ließen darauf schließen, so glaubte er, dass es in grauen Vorzeiten Vorstellungen von einem Schöpfergott gegeben hatte, nicht unähnlich jenen Konzepten, die das Christentum prägten. Daneben sah Ricci weitere Parallelen zwischen China und dem Abendland. Diese Befunde, gepaart mit praktischen Überlegungen, bewogen ihn dazu, den oben genannten Katechismus durch ein neues Werk zu ersetzen, *Tianxue shiyi* (etwa „Wahrhaftige Bedeutung der

Himmelslehre“) genannt, das erstmalig 1603 gedruckt erschien (unter dem Titel *Tianzhu shiyi*). In selbigem fehlen allerdings mehrere christliche Grundsätze, von denen Ricci vermutlich dachte, sie seien zu fremd für konfuzianische Gemüter und daher nicht wirklich zu verstehen. Umso ausführlicher wurden solche Elemente behandelt, die zu gängigen Konventionen passten. Das etwa betraf die Unsterblichkeit der Seele oder die Vorstellung, böse Menschen würden nach dem Tode bestraft, gute für ihre Taten belohnt. Das geistige *layout* des neuen Werkes ging auch in anderer Weise auf die Bedürfnisse seiner Nutzer ein: Es war in einem recht eleganten Stil verfasst, garniert mit Passagen, die auf konfuzianische Schriften Bezug nahmen, und es enthielt einige Kenntnisse aus dem Bereich der Naturwissenschaften, die zur weiteren Lektüre anregen sollten. Schon der Ausdruck „Himmelslehre“ im ursprünglichen Titel deutet solcherlei an. Die Grenzen zwischen Religion und Astronomie wurden dabei recht fließend gehalten, ganz so, wie es die potentielle Leserschaft gewohnt war.

## V.

Neben Ricci gab es freilich noch andere Personen, die in ähnlich flexibler Weise versuchten, Chinas Gunst zu sichern. Schon Ende des 16. Jahrhunderts und erst recht danach entstanden weitere Schriften, die auf europäischem Gedankengut basierten. Dazu zählen mathematische Werke, astronomische, technische und andere Bücher. Auch Traktate moralisch-ethischer Natur wurden verfasst – hier ist z. B. an einen kurzen Text über die Freundschaft zu denken (*Jiao you lun*), wiederum von Ricci (1595). Manches davon ist fast wie ein Spiegel der eigenen Tätigkeit zu lesen. Freundschaft im Sinne verlässlicher Kontakte zwischen Gleichwertigen, ohne Rücksicht auf eigene Vorteile, vielmehr gestützt auf gegenseitiges Vertrauen – das war es, was den Jesuiten vorschwebte, nicht zuletzt, um ein ganzes Netzwerk von Beziehungen knüpfen zu können, über das sie von einem Gelehrten zum nächsten weiterempfohlen wurden, mit dem Ziele natürlich, die Sache des Evangeliums voranzubringen.

Heute spricht die Wissenschaft von *guanxi*-Systemen, von „Beziehungsnetzen“, und schlägt dabei nicht selten einen merkwürdigen Unterton an. Die Jesuiten, welche im Dienste der *Padroado*-Struktur standen, bedienten die *guanxi*-Klavatur höchst meisterlich, ebenso einfühlsam und weitsichtig wie ihre weltlichen Kollegen beim Kommerz in Macau, also ganz anders als später die „rothaarigen Barbaren“ – sprich, Niederländer, Briten und einige andere –, deren Neugier an Chinas geistigem „Überbau“ allenfalls im Dienste konkurrierender Machtinteressen stand.

Beziehungen spielen zu lassen, ohne sich selbst essentiell zu verkrümmen – auch das vermochte die chinesische Gelehrtenwelt zu schätzen. Bald hatten die Jesuiten neben ihrer kleinen Residenz in Zhaoqing weitere Zweigstellen errichtet, so in Shaozhou, Nanchang, Nanjing oder Hangzhou. Doch wichtiger noch: Bereits im Januar 1601 betrat Ricci erstmalig die Hauptstadt, also Beijing, 1604 war er bei Hofe zugelassen, 1605 besaßen die Jesuiten eine feste Niederlassung in der großen Nordmetropole. Hatten ihre Aktivitäten in China und Macau anfangs noch der Provinz Japan unterstanden, war nun der Zeitpunkt gekommen, die chinesischen Missionsgebiete von selbiger abzukoppeln und in eigenständiger Regie zu führen. Dieser Umgestaltungsprozess kennzeichnet die Zeit ab 1604 und

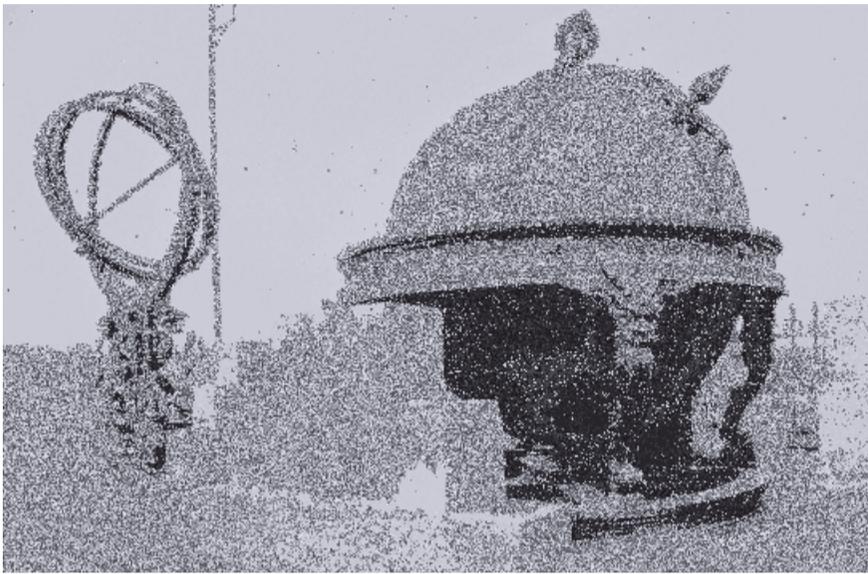


Foto: akq-images

Das Observatorium in Peking, das heute ein Museum ist, entstand schon im 15. Jahrhundert. Der dort ausgestellt

Himmelsglobus ist ein Werk des niederländischen Jesuiten Ferdinand Verbiest aus dem 17. Jahrhundert.

kommt erst einige Jahre später zum Abschluss.

Während die genaue Ämterverteilung innerhalb des chinesischen Missionsraumes hinreichend erforscht ist und nicht noch einmal „aufgerollt“ werden muss, gibt die Finanzierung desselben manche Rätsel auf. Doch sind genügend Texte vorhanden, die belegen, dass die *padres* via Macau Erbschaften und Spenden bezogen (selbst Bayern stellte über einen recht langen Zeitraum regelmäßige Zuwendungen bereit) und nebenbei an Transaktionen beteiligt waren, sowohl innerhalb wie außerhalb Chinas. So etwa kauften und verkauften sie Gold oder erstanden chinesische Seide zur Weiterveräußerung in Macau. Bei solchen Geschäften halfen nicht selten ihre chinesischen Mitbrüder und die sog. *dógicos* (abgeleitet von japanisch *dōjuku*: eigentlich junge Männer, die buddhistische Mönche bei der Arbeit unterstützten). Letztere kamen zumeist aus Macau. In China selbst oblagen diesen Personen gleich mehrere Aufgaben: Sie waren Boten und Übersetzer, vermittelten frisch angereisten Europäern Grundkenntnisse der chinesischen Sprache, halfen bei Messen, führten Taufregister und andere Papiere – und mussten bisweilen sogar vermittelnd eingreifen, wenn es zu Missverständnissen zwischen den „eigentlichen“ Missionaren und der chinesischen Seite kam.

## VI.

Letzteres mag überraschend klingen. Denn trotz großer Vorsicht und Behutsamkeit – hin und wieder gerieten einzelne Personen in Bedrängnis – schienen die Beziehungsnetze nicht halten zu wollen. Oft waren es Vertreter anderer Religionen, welche bei Disputen Niederlagen erlitten hatten – vor allem auf naturwissenschaftlich-technischem Terrain – und dann gegen die überlegenen Europäer vorgingen, verärgert oder aus Angst, langfristig Einfluss und Stellung verlieren zu können. Die Verbreitung von Gerüchten spielte dabei mitunter eine zentrale Rolle – so etwa kurz nach 1600, als es von einem der Missionare hieß, er plane Chinas neuer Herrscher zu werden, gleichsam als Handlanger der portugiesischen Verwaltung in Macau. Unbehagen bereitete auch die Tatsache, dass die Jesuiten hin und wieder Immobilien erwarben, denn Geld und Gewinn ließen sich nicht wirklich mit christlichen oder konfuzianischen Grundsätzen vereinen.

Doch die Missionare benötigten Gebäude, und sie hatten in der Regel ver-

lässliche Freunde. Zu den bekanntesten zählen Xu Guangqi, Li Zhizao und Sun Yuanhua. Häufig handelte es sich um hochgebildete Gesprächspartner, offen für naturwissenschaftliche Themen, nicht selten gar bereit, zum Christentum überzutreten. Einige Freunde verfügten über Geld und Ansehen, vermochten somit gezielt zu helfen. Selbst bei der Konzeption neuer Schriften wirkten sie mit. Giulio Alenis *Zhifang waiji* etwa, eine allgemeine Weltkunde mit kurzen Kapiteln über Kontinente und Meere, einzelne Länder und Regionen, wäre ohne Unterstützung chinesischer Gelehrter kaum geschrieben worden.

Schriften dieses Kalibers hatten eine Signalfunktion. Sie wurden später immer wieder neu gedruckt, gingen in Sammelwerke ein, gehörten bald zur kaiserlichen Bibliothek, wie andere wichtige Werke auch. Und sie wurden zitiert und zitiert und zitiert. Beispiele liefern vor allem die sog. *leishu*; das sind lexikonartig aufgebaute Kompendien, konzipiert für den Gebrauch bei Hofe, aber ebenso für eine breite Leserschaft. In Werken mit Regionalbezug, etwa im *Guangdong xinyu* (1700) des Gelehrten Qu Dajun oder im *Aomen jilüe*, einer Monographie über Macau (1751), finden wir gleichfalls jesuitische Spuren. Nicht zu vergessen – europäische Ideen wanderten bis nach Korea, denn koreanische Reisende bezogen aus China regelmäßig Bücher und Karten – und damit bisweilen abendländische Vorstellungen.

Freilich betrifft derlei weniger das „rein“ Theologische, sondern eher geographische, naturwissenschaftliche, technische und andere Erkenntnisse. Beispiele liefert die Kartographie. Ricci, auf europäische Vorbilder seiner Zeit zurückgreifend – Ortelius, Mercator und andere –, fertigte eine große Weltkarte, *Kunyu wanguo quantu* genannt, auf der er China ganz bewusst ins Zentrum rückte. Ähnliches gilt für die Karten von Giulio Aleni oder Ferdinand Verbiest, dessen Oeuvre von China nach Korea gelangte und dort mehrfach gedruckt wurde. Ein koreanisches Exemplar der Verbiest'schen Karte ist übrigens in St. Ottilien zu sehen.

Doch zurück zu Ricci: Die Erdkugel war so gestaltet, dass sich China als „Reich der Mitte“ wiederfinden konnte. Und nicht nur das: Viele Toponyme und deren Verteilung entsprachen, soweit aus europäischer Sicht vertretbar, chinesischen Konventionen. Da gab es z. B. einen „Westlichen Ozean“ (Xiyang), einen östlichen usw. – Meere, die „bekannt“ waren und sich mit alten

Raumvorstellungen kombinieren ließen. Auch etliche *Mirabilia* sind auf Riccis Weltkarte zu orten, etwa ein Frauenland (Nüren guo), ein Land der Einäugigen (Yimu guo), der Hundsköpfigen (Gou guo) etc. Dergleichen würde die Betrachter erfreuen, den Appetit auf weitere Zugaben steigern, auf „Exotisches“ aus dem „fernen Westen“. Und darüber hinaus: Mit Sicherheit hatten einige Gelehrte – die schon Eingewiesenen – Ricci beim Erstellen seiner Karte geholfen. Dieser kleine Kreis von Personen wusste sehr wohl, worauf es ankam. Per saldo waren die chinesischen Helfenden damit nicht weniger innovativ als die Jesuiten selbst. Italo-portugiesische Geschicklichkeit, latino-chinesisches *guanxi*-Denken – beides zeigte wahre Wunder.

Natürlich können hier nicht alle Dimensionen solcher *joint ventures* skizziert werden. Es mag der Hinweis auf Bekanntes genügen: Jesuiten ordneten den chinesischen Kalender, führten über lange Generationen hinweg ein entsprechendes Büro in Beijing, unterstützten lokale Militärs beim Bau von Kanonen, kümmerten sich um Botanik und Zoologie, stellten allerlei Geräte her, eigneten sich chinesische Maltechniken an, die sie mit europäischen Elementen kombinierten, wirkten als Musiker und waren dann und wann sogar als „echte“ Diplomaten tätig, etwa bei den Verhandlungen in Nertschinsk, zwischen der Manchu-Regierung und den Vertretern des Zaren (1689). Medizin und Mnemotechnik, Wasserbau und Geometrie – viele andere Gebiete könnten aufgezählt werden, auf denen sich die *padres* „tummelten“. Sogar „Kurioses“ wird berichtet: Verbiest etwa habe das erste Dampfvehikel konzipiert. Gleich wie, in Beijing stand den Missionaren bald eine stattliche Bibliothek importierter europäischer Schriften und Karten zur Verfügung, samt technisch-wissenschaftlichem Gerät. Hier hatte sich ein *think tank* gebildet, von dem immer neue Anregungen ausgingen.

## VII.

Doch derlei erweckte – kirchenintern – bald allerlei Bedenken. Zu wenig seien die Jesuiten in China mit dem eigentlichen Missionieren befasst, zu sehr verbiege man christliche Grundsätze, lokales Brauchtum werde gar im Überma-

ße toleriert. Schon vor Riccis Tode – auf nur rund 2500 wird die Zahl chinesischer Katholiken damals geschätzt – erhoben sich kritische Stimmen. Hieraus entstand der bekannte „Ritenstreit“, der mehr als ein Jahrhundert währte, bis weit in die Manchu-Periode hinein. Ähnliches betraf auch andere Szenarien, etwa Südindien. Verschärft wurden die Differenzen später durch nationale Rivalitäten. Frankreichs Aufstieg, Portugals finanzielle Nöte – die Frage nach dem Sinn der alten *Padroado*-Regelung schwelte im Hintergrund. Im frühen 18. Jahrhundert schließlich entschied Rom definitiv, dass die „Akkommodationsmethode“ aufzugeben sei. Der Manchu-Staat reagierte mit Verboten: Jene Missionare, die nicht mehr auf chinesische Vorstellungen einzugehen bereit waren, fielen in Ungnade; allein die Jesuiten durften bleiben.

Während die Kirche Chancen vergab, blieb der Hof bei seinen Prinzipien. Der berühmte Spruch *jing tian* (etwa: „Achtet den Himmel!“), auf eine Tafel geschrieben, die der Kangxi-Kaiser den Europäern hatte zukommen lassen, stand als Offerte, unverrückbar, war Programm. Gewiss, der Sinn bleibt offen, das war gewollt, aber Kangxi hatte Wege aufgezeigt, Möglichkeiten und Grenzen andeutend, zwischen Gleichrangigen oder auch nicht. Ein diplomatisches Meisterstück fürwahr – fast könnte man jene Tafel zum Logo einer ganzen Epoche erheben.

Aber diese Epoche ging dem Ende entgegen, inzwischen schob sich Frankreich nach vorne, den „analytischen Weg“ beschreitend. Das Eigene vom Anderen trennend, begann es den geistigen Reichtum Chinas zu durchleuchten – mit Hilfe der Missionare, teils wiederum der Jesuiten. Während gierige Briten Opium nach Guangzhou schafften und chinesische Katholiken um zusätzliche portugiesische Geistliche baten – des „alten Schlages“, weniger um französische –, wurde auf dem europäischen Festland schon Ende des 18. Jahrhunderts über Chinas Geschichte geforscht und geschrieben, rezipierte die filigrane Pariser Oberschicht chinesische Erzählungen und Theaterkunst – und natürlich chinesische Philosophie. Das Fundament hierfür hatte freilich – wengleich auf etwas andere Art – die luso-italienische Allianz gelegt, der „quasi-konfuzianische“ Block um Ricci und seine Zeitgenossen... □



Dr. Siegfried Grillmeyer, der Direktor der Akademie Caritas-Pirckheimer-Haus (Mi.), moderierte die Schluss-

diskussion mit den Experten: Prof Pohl, Dr. Treter, Prof. Malek und Prof. Ptak (v.l.n.r.).

# Matteo Ricci und der Konfuzianismus

Michael Lackner

## I.

Im Zusammenhang mit der Missionsstrategie von Matteo Ricci wird seit den 1940er Jahren häufig der Begriff der „Akkomodation“ gebraucht; er zielt auf die Vorstellung, dass Ricci (und andere Jesuiten vor ihm und nach ihm) ihre Vermittlung des Evangeliums in nicht-europäischen Zivilisationen den jeweiligen spirituellen, historischen und sozialen Gegebenheiten angepasst hätten.

In der Tat hat sich Ricci – nach einer längeren Phase, in der er und sein Konfrater Michele Ruggieri ab 1583 in der Kleidung buddhistischer Mönche ihr Missionswerk betrieben – dezidiert zum Konfuzianismus bekannt. Grund dafür war zum einen die geistige Begegnung mit konfuzianischen Lehren, die Ricci weitaus eher als „Philosophie“ denn als „Religion“ empfand, zum anderen der Umstand, dass der Konfuzianismus die damalige chinesische Elite in weitaus entscheidenderer Form prägte als der zunehmend auch beim Volk in Verruf geratene zeitgenössische Buddhismus. Und die Elite galt es in Riccis Meinung zu gewinnen, denn das Prinzip der Frühen Neuzeit „Cuius regio, eius religio“, demzufolge ein Monarch über die Religion bzw. Konfession seiner Untertanen bestimmen konnte, traf Riccis Ansicht nach gerade für China zu. Es waren also sowohl spirituelle als auch politisch-soziale Gründe, die Ricci dazu bewogen, sich als „westlicher konfuzianischer Gelehrter“ (xiru) darzustellen.

Mittlerweile wissen wir, dass diese Akkomodation zahlreiche Kompromisse beinhaltete, die bewirkten, dass Ricci in keinem seiner bedeutenden Werke bestimmte Glaubenswahrheiten wie z.B. den Gekreuzigten erwähnte. Stattdessen war er bemüht, abendländischen Humanismus zu vermitteln: die Übersetzung von Epiktets Encheiridion, ein Traktat über abendländische Mnemotechnik, eine Abhandlung über die Freundschaft und andere waren sämtlich von antikem Wissen bestimmt, und nur vereinzelt „schmuggelte“ Ricci einige Anspielungen auf den christlichen Glauben in solche Werke hinein. Andere Arbeiten zur westlichen Wissenschaft, wie etwa die Übersetzungen von Euklids Elementen der Geometrie oder die Erstellung der Weltkarte, ergänzten dieses Bild.

Ricci war, anders als viele der modernen „interkulturellen Studien“ unserer Gegenwart zunächst auf der Suche nach Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Zivilisationen, Unterschiede waren sekundär; er stellte fest, dass die Chinesen „Akademien haben wie wir“, dass Gelehrsamkeit und Wissenschaft blühten. Selbst Überlegenheit der anderen Zivilisation konstatierte er: mit Blick auf das Auswahlssystem für chinesische Beamte war er der Auffassung, dass der Westen davon lernen könne, denn Meritokratie, also die Herrschaft aufgrund von nachweisbaren Verdiensten, gebe es im Abendland lediglich im Rahmen der Kirche.

Mit dieser Missionsmethode, die antike Bildung mit Wissenschaft verband und sich nur höchst vorsichtig über Glaubensinhalte äußerte, von denen zu vermuten stand, dass sie anstößig wirken könnten, schrieb Ricci im Grunde die „Ratio Studiorum“, das Curriculum



Prof. Dr. Michael Lackner, Professor für Sinologie an der Universität Erlangen-Nürnberg

der Jesuiten als langfristiges Programm zur Bekehrung Chinas fort: auch die „Ratio Studiorum“ sah Theologie erst in der letzten Phase der Ausbildung vor. Diesen Umstand kann man sich gar nicht deutlich genug vor Augen halten. Riccis tiefe Überzeugung, dass alle Menschen vernunftbegabt seien, und die Suche nach Gemeinsamkeiten daher gewissermaßen bei dem kleinsten gemeinsamen Nenner von (antiker) Weisheit und (antiker wie zeitgenössischer) Wissenschaft einsetzen müsse, hat seine Vorstellung von Mission zu einer langfristigen gemacht; diese Geduld haben jedoch weder seine unmittelbaren Nachfolger noch die Angehörigen anderer Orden (Dominikaner, Franziskaner) aufgebracht.

## II.

Wenn der Konfuzianismus – wie Ricci meinte – eine „Philosophie“ (eine „*scientia politico-moralis*“) und keine „Religion“ war, dann konnten die Opfer, die Konfuzianer allmonatlich dem Patron ihrer Lehre darbrachten, ferner auch die Opfer an die Ahnen (die alle Chinesen vollzogen), unmöglich religiöser Natur sein, sie waren vielmehr als säkular oder zivil einzustufen. Dem liegt die mittelalterliche Vorstellung von einem geistlichen und einem weltlichen Reich zugrunde. Diese Wahrnehmung des Konfuzianismus teilten jedoch viele von Riccis Nachfolgern nicht, ganz zu schweigen von den weiteren in China präsenten Orden. Der „Ritenstreit“, also die Frage nach der Möglichkeit, solche Rituale als Christ vollziehen zu dürfen, war die notwendige Folge dieser unterschiedlichen Einschätzungen. Ricci zufolge war das chinesische Reich eines der Vernunft (und insofern sind die Berichte der Jesuiten über China zentral für die Aufklärung geworden, die es ihnen freilich schlecht vergolten hat) – und daher fehlte den Lenkern dieses Reiches lediglich „Religion“, über die sie allerhöchstens als „*religio naturalis*“ verfügten, auch wenn Ricci seine konfuzianischen Gesprächspartner bisweilen

davon zu überzeugen versuchte, dass ihre kanonischen Schriften ein Wissen über Gott enthielten, das ihnen nur im Laufe der Jahrhunderte entglitten war.

Heute wissen wir, dass die Beobachtungen abendländischer Zeitgenossen zu den genannten Ritualen realistischer waren als die Interpretationen, die Matteo Ricci davon gab. In der Sinologie ist die Verwendung des Begriffes „Religion“ für die chinesische Zivilisation bis heute problematisch, zumal der moderne Terminus *zongjiao* für Religion ein aus dem Japanischen kommender Neologismus ist, während sich im traditionellen China Wörter wie *jiao* (Lehre/Doktrin) oder *dao* (Weg) finden, die aber nicht durchweg den „Ort im Leben“ religiöser Praxis umgreifen.

Die drei großen Lehren (Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus) haben kanonische Schriften, die letzten beiden einen verfassten Klerus, doch sind sie in der Lebenswelt des traditionellen China häufig nur funktional getrennt und nicht durchweg einander ausschließend: Konfuzianismus für die sakralen und ethischen Belange der Stellung eines Individuums bzw. von Kollektiven im öffentlichen Leben, Buddhismus für das nachtodliche „Dasein“, und Taoismus für Heilung im weitesten Sinne. Selbst der Begriff der „Volksreligion“ ist seit geraumer Zeit umstritten, sofern er auf eine Unterscheidung zwischen Elitekultur und populärer Religiosität zielt, denn wir wissen zum Beispiel, dass in Momenten gewichtiger Lebenskrisen und Lebensentscheidungen Elite wie „Volk“ auf höchst ähnliche religiöse Handlungen wie z.B.

Schicksalserkundung und Lebensbewältigung durch Wahrsagung, zurückgriffen. Einige Sinologen wollen lediglich die lokalen Erscheinungsformen von Religiosität gelten lassen, andere versuchen, über den Begriff einer „gemeinsamen Religion“ das alle Religiosität in China Verbindende zu betonen. Ricci nahm, wie erwähnt, den Konfuzianismus nicht als Religion wahr, weil dies sein Missionskonzept empfindlich gestört hätte. Die anderen Religionen sah er als „Sekten“, mit Buddhisten führte er Gespräche über Reinkarnation und das buddhistische Verbot, Tiere zu töten; die Taoisten stellte er als eher diabolisch inspirierte Zauberer dar.

## III.

Wenn wir nach Riccis Akkomodation in Richtung des Konfuzianismus fragen, sollte wir versuchen, zwei Aspekte zu berücksichtigen: die von ihm ausgeblendet Bestandteile des Konfuzianismus, die diesen als Religion charakterisieren sowie diejenigen Elemente, die Ricci in vieler Hinsicht berechtigten, darin ein „politisch-moralisches Wissen“ zu erkennen.

Der Begriff „Konfuzianismus“ selbst ist eine Prägung der Jesuiten (nach dem im Chinesischen relativ seltenen Ausdruck *Kong Fuzi*, „Meister Kong“), die chinesische Tradition bevorzugt den Begriff *ru*, über dessen Herkunft viel spekuliert worden ist: vermutlich bezog sich dieses Wort, geraume Zeit vor Konfuzius, auf Ritualspezialisten, die – und hier stellen manche eine Beziehung zu dem ähnlich lautenden Wort für „weich“



Foto: akg-images

Dieser zeitgenössische Kupferstich zeigt den Jesuiten Matteo Ricci in traditionellen chinesischen Gewändern.

her – gewissermaßen die zivilen, religiösen (und nicht militärischen) „soft skills“ an den Fürstenhöfen vertraten. Aus Ritualspezialisten wurden in der Folge Experten für die Exegese kanonischer Werke, so dass die Übersetzung „Schriftgelehrte“ für *ru* recht passend erscheint. Noch im 1. Jahrhundert nach Christus konnte sich ein Gelehrter wie Wang Chong als *ru* bezeichnen und gleichzeitig eine kritische Haltung gegenüber der Person des Konfuzius einnehmen.

Die enge Beziehung zum Ritual bleibt auch bei Konfuzius selbst erhalten. Wir können nicht umhin, die folgenden Textstellen aus den von seinen Schülern kompilierten *Analekten* als authentischen Ausdruck von Religiosität zu bezeichnen: „Bei Ahnenopfern sollte ihre Anwesenheit spürbar sein. Bei Opfern, die den Göttern dargebracht werden, sollte die Anwesenheit der Götter spürbar sein. Konfuzius sprach: ‚Es ist, als hätte ich die Opfer nicht dargebracht, wenn ich ihre Anwesenheit nicht spüre.‘“ (*Analekten* 3:12).

„Als er den großen Tempel betrat, erkundigte sich Konfuzius nach jeder Einzelheit. Jemand sagte: ‚Wer sagt, dass dieser Mann (...) über die Riten Bescheid weiß? Beim Betreten des Tempels erkundigte er sich nach jeder Einzelheit.‘ Als er dies hörte, sprach Konfuzius: ‚Dies befindet sich in Übereinstimmung mit den Riten.‘“ (*Analekten* 3:15).

„Zigong wollte das Opfern einer lebenden Ziege für das Mondopfer abschaffen. Konfuzius sprach: ‚Du schätzt die Ziege, ich schätze die Riten.‘“ (*Analekten* 3:17).

Es war wohl genau dieser Aspekt der Identität von „Sitte“ und „Sittlichkeit“, die im konfuzianischen Verständnis den religiösen Charakter des Rituals ausmacht, den Ricci übersehen musste. Der Ernst, mit dem man sich nach dem Ritual erkundigt, ist ebenso Bestandteil der Religiosität des Konfuzius wie der Respekt vor den dinglichen Bestandteilen eines bestimmten Opfers, die Konfuzius dem tierlieben, bereits auf das Symbolische des Opfers zielenden Schüler Zigong vermitteln möchte. Die Anwesenheit von Ahnen zu spüren, zielt auf nichts Geringeres als auf die Idee der Präsenz.

### Die enge Beziehung zum Ritual bleibt auch bei Konfuzius selbst erhalten.

Später entstandene, nicht unbedingt den historischen Konfuzius, wohl aber den Konfuzianismus beschreibende Teile der *Analekten* zeigen die Nähe des religiösen Rituals zum Staat: „Wenn er durch das Tor des Fürsten trat, verbeugte er sich respektvoll, als sei er unwürdig, blieb nicht in der Mitte stehen oder trat auf der Schwelle. Ging er an einem bestimmten Platz vorbei, so trug er einen ernsthaften Ausdruck. Er schritt behutsam und sprach, als sei er unzulänglich. Er hob den Saum seiner Gewänder an, um zur Halle emporzuschreiten und verbeugte sich respektvoll, während er den Atem anhielt. Wenn er ging, schritt er die erste Stufe hinunter, erlangte dabei wieder seine Gesichtsfarbe und war freundlich. War er hinabgeschritten, beschleunigte er seinen Schritt, als habe er Flügel.“ (*Analekten* 10:4).

„Hielt er das Jadetablett *kui*, so beugte er sich respektvoll, als sei er nicht dazu fähig und hielt es weder höher, als Hände sich im Gruße vereinigen, noch niedriger, als beim Überreichen von Geschenken. Ernst und scheinbar zitternd schritt er rasch dahin, wie an einem engen Pfad entlang. Wenn die Gaben überreicht wurden, schien er erleichtert



Foto: akg-images

*Konfuzius als Lehrer: Dieser chinesische Holzschnitt entstand um das Jahr 500 nach Christus, rund 1000 Jahre nach dem Tod des Philosophen.*

und war gelassen, wenn er dann (im dritten Teil der Zeremonie) wiederum weniger förmlich empfangen wurde“ (*Analekten* 10:5).

Erst an der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert unternahm chinesische Gelehrte den (erfolglosen) Versuch, den Konfuzianismus in Anlehnung an die Stellung des Luthertums in den Ländern Nordeuropas zur Staatsreligion zu erheben; doch gibt es gute Gründe davon zu sprechen, dass der Konfuzianismus aus dem Staat selbst eine Religion, einen Gegenstand religiöser Verehrung gemacht hat. Die Rituale, die Ricci als säkular erklärte, sind daher – um in seiner Terminologie zu bleiben – sowohl weltlich als auch religiös, auch wenn der von manchen in diesem Zusammenhang gebrauchte Ausdruck „Cäsaropapismus“ für die chinesische Zivilisation gewiss nicht zutrifft. Bis zum Ende des Kaiserreiches versah jedoch jeder Beamte – und jeder Beamte war idealer Weise durch eine wesentlich konfuzianisch geprägte Staatsprüfung qualifiziert – auch priesterliche Funktionen, so z.B. in dem zumindest einmal im Jahr von ihm darzubringenden Opfer an den Stadtgott, das der Versöhnung von himmlischen und irdischen Belangen und Kenntnissen galt. Und bis zum Ende des Kaiserreiches waren es im wesentlichen Konfuzianer, die die korrekte Einhaltung auch der höchsten, vom Sohn des Himmels darzubringenden, Opfer überwachten. Erst nachdem der Konfuzianismus seine enge – eben auch religiös geprägte – Verbindung zum Staat verloren hatte, konnten Vertreter der im Entstehen begriffenen mo-

dernen chinesischen Philosophie eine ausschließlich ethische – eben „philosophische“ – Seite des Konfuzianismus hervorheben und erwiesen sich somit als Erben der Sicht Matteo Riccis.

#### IV.

Es wäre jedoch verfehlt, die Wahrnehmung des Konfuzianismus durch Matteo Ricci als gänzlich erfundene, aus der Luft gegriffene Entstellung zu bezeichnen. Natürlich ist er in weiten Teilen eine „*scientia politico-moralis*“, der es um die Selbstkultivierung des „Edlen“ zum Zwecke seiner geglückten Einordnung in den Kosmos, den Staat und die Familie ging. Ob wir dies als eine Art von „Zivilreligion“ ante litteram bezeichnen dürfen, mag dahingestellt bleiben, doch die „Sorge“ auch des konfuzianischen Ideals, des *shengren* (der bald als „Heiliger“, bald als „Weiser“, bald als „Berufener“ übersetzt worden ist) gilt vornehmlich der diesseitigen Welt, in der das Übersinnliche (z.B. in Gestalt von „Geistern und Dämonen“), um ein weiteres Wort des Konfuzius zu verwenden, „Achtung“ verdient, doch „in Abstand gehalten“ werden sollte. Die Rationalität, die Matteo Ricci dem Konfuzianismus unterstellte (in späteren lateinischen Übersetzungen kanonischer Werke wird z.B. das chinesische Wort für „menschliches Wesen“ als „*natura rationalis*“ wiedergegeben) darf zwar nicht überschätzt werden, denn vom „Zaubergarten der Magie“, wie es Max Weber einmal genannt hat, hat sich der Konfuzianismus nie vollständig lösen wollen; doch gibt es genug

Anhaltspunkte dafür, dass die mystischen Elemente chinesischer Religiosität gerade im Konfuzianismus massiv eingeschränkt und kontrolliert wurden. Manch chinesischer Konfuzianer unter Ricci Zeitgenossen mag tatsächlich eine gewisse Nähe zu einer Art von Agnostizismus gehabt haben.

Und es gibt auch ein weiteres Element des Konfuzianismus zwischen Ende des 16. und Beginn des 17. Jahrhunderts, das der Wahrnehmung Riccis entgegenkam: unter dem Einfluss buddhistischen Denkens hatte sich unter Konfuzianern eine Richtung Stimmverschaffung gegenüber der aus Bücherwissen erlangten Bildung mehr Gewicht zu verschaffen gesucht. Die Klassiker wurden neu gelesen, „Tatsachen“ sollten erforscht werden, und aufgrund der Betonung der persönlichen Erfahrung drang das Bedürfnis nach praktischem Wissen zunehmend in den Vordergrund. Ricci hatte nicht nur „praktisches Wissen“ in Gestalt von Astronomie, Mathematik und Geographie anzubieten, er unterstützte auch die Tendenzen, die konfuzianischen Klassiker neu zu lesen – freilich nach Möglichkeit in seiner Lesart, derzufolge in den alten Texten bereits von Gott die Rede war. Die Bekehrungserlebnisse der frühen chinesischen Christen sind gewiss nicht nur auf die „Nützlichkeit“ der Kenntnisse der Jesuitenpatres zurückzuführen – es gibt bewegende Zeugnisse für Konversionserlebnisse, in denen sich Vernunft und mystische Erfahrung zu Glauben vereinen. Für den emotionalen Anteil des zeitgenössischen Konfuzianismus, den auch Ricci wahrnahm, spricht auch der Umstand, dass der größte bleibende Erfolg einem Werk Riccis „Über die Freundschaft“ beschieden war: von den sogenannten „Fünf Beziehungen“, die der Konfuzianismus als verbindlich für die soziale und politische Welt gesehen hatte, ist nach „Fürst/Untertan“, „Vater/Sohn“, „Ehemann/Ehefrau“, „Älterer Bruder/Jüngerer Bruder“ lediglich die Beziehung „Freund/Freund“ nicht ausschließlich hierarchisch zu denken. Zu Riccis Zeiten herrschte unter konfuzianischen Gelehrten, den erfolglosen wie den erfolgreichen, ein wahrer Kult der Freundschaft, und es ist für seine Intuition bezeichnend, dass er diesen aufgriff und ihn durch abendländische Weisheit zu ergänzen versuchte. □

Werden Sie Mitglied und helfen Sie!

Verein Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern

Jahresbeitrag ab Euro 50,-

Infos unter: [www.kath-akademie-bayern.de](http://www.kath-akademie-bayern.de)



# „Die Welt ist gemeinschaftlicher Besitz“. Politik- und Staatsverständnis aus konfuzianischer Perspektive

Karl-Heinz Pohl

Die konfuzianische Tradition ist ca. 2.500 Jahre alt. Die Lehren des Konfuzius haben somit das Leben in China und in den umliegenden, von der chinesischen Kultur beeinflussten Ländern in vergleichbar nachhaltiger Weise geprägt wie in Europa die Lehren des Christentums. Will man sich dem Kern dieser jeweiligen Traditionen nähern, so empfiehlt es sich, zunächst einen Blick auf die klassischen Schriften zu werfen. Dies gilt auch für ein Verständnis des vormodernen chinesischen Staates und seiner Politik. Ob sich dabei für China auch eine Art von Protodemokratie finden lässt, die man – gleichsam vom modernen westlichen Standard her ins chinesische Altertum hineinprojiziert – dort angelegt sehen könnte, bliebe ebenfalls zu prüfen.

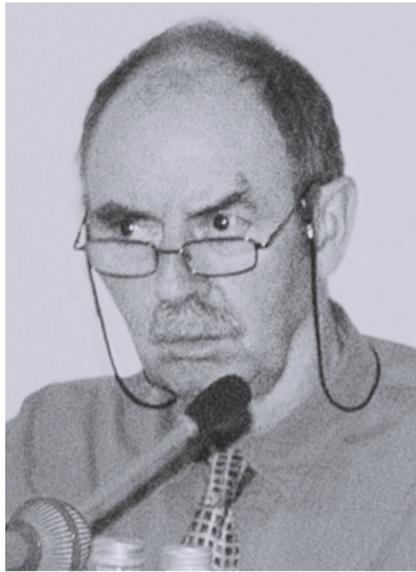
## 1. Klassische Schriften – Staats- und Politikverständnis als moralische Herrschaft zum Wohle des Volkes

Leonard Hsü spricht von drei Elementen, die den frühen konfuzianischen Staat ausmachten – dem Volk (*min*), der Regierung (*zheng*) und dem Land (*di*). Aus zahlreichen Textstellen der konfuzianischen Klassiker geht hervor, dass sich die frühen chinesischen Könige durch eine Herrschaft aus Tugend zum Wohl des Volkes ausgezeichnet haben sollen. Die Auffassung, die im Volk die Basis sieht, wird dann von Menzius (4. Jh. v. Chr.), dem wichtigsten Nachfolger des Konfuzius, konkretisiert, wenn es heißt: „Das Volk ist am wichtigsten, die Götter des Landes und Korn kommen in zweiter Linie, und der Fürst ist am unwichtigsten.“ Zur Rolle des Volkes heißt es auch im *Buch der Urkunden*: „Der Himmel liebt das Volk. [...] Der Himmel sieht, wie mein Volk sieht; der Himmel hört wie mein Volk hört.“

Die konfuzianische Hauptforderung an eine Regierung lautet: „mitmenschliche Regierung“ (*ren zheng*), wobei Mitmenschlichkeit (*ren*) die Kardinaltugend des Konfuzianismus darstellt. Somit haben wir hier den moralischen Kern eines vormodernen idealen Regierungsverständnisses bzw. den Gedanken einer Einheit von Moral und Politik.

Signifikant für ein chinesisches Staatsverständnis ist ein Text aus dem Ritenklassiker (*Liji* – *Buch der Riten*), der mit „Entwicklung der Riten“ überschrieben ist und der als frühe Utopie einer geordneten und „sozial-gerechten“ Gesellschaft mehr als viele andere Texte nachgewirkt hat: Zur Zeit, als der große Weg (*dao*) herrschte, war die Welt gemeinsamer Besitz (*tian xia wei gong*). Man wählte die Tüchtigsten und Fähigsten zu Führern; man sprach die Wahrheit und pflegte die Eintracht. [...] Das war die Zeit der „großen Gemeinsamkeit“ (*datong*).

In diesem kurzen Text wird ein ideales konfuzianisches Staatswesen gezeichnet: Es ist eine Welt ohne Eigentum, in der auch für die Schwachen der Gesellschaft gesorgt ist. Wichtig ist, dass die Herrscher nicht dynastisch bestimmt werden, sondern dass man die Fähigsten und Tüchtigsten zu Führern wählte. Zum geflügelten Wort wurde die Phrase von der „Welt“ als „gemeinschaftlicher Besitz“ (*tian xia wei gong*). Sie hat über zwei Jahrtausende wie keine andere



Prof. Dr. Karl-Heinz Pohl, Professor für Sinologie an der Universität Trier

Idealvorstellung nachgewirkt, und zwar bis in die modernen Zeiten. So steht dieser Satz auf dem Mausoleum des Gründers der Republik China, Sun Yat-sen; auch spricht er für die Nähe des Konfuzianismus zum Kommunismus.

Da man jedoch seit alters her erkannte, dass eine derartige gesellschaftliche Vision zu idealistisch, also unrealistisch war, ging der Text entsprechend weiter:

Nun aber, da der große Weg (*dao*) sich verborgen hat, ist die Weltherrschaft Familienerbe (*tian xia wei jia*) geworden. Jeder liebt zunächst seine Eltern, jeder ist besorgt für seine Kinder. Die Güter und die Arbeit dienen nur dem eigenen Nutzen. Daß Herrscher ihre Macht auf Söhne vererben, ist nun die Sitte. [...] Das heißt die Zeit des „kleinen Wohlstands“ (*xiaokang*).

## Das konfuzianische Gemeinwesen stützt sich jedoch nicht nur auf eine moralisch vorbildhafte Herrscherfigur.

Die Realität war dementsprechend bereits für die Denker des chinesischen Altertums ernüchternd: Die Herrscher betrachteten die Welt nicht als gemeinschaftlichen, sondern als eigenen Besitz und vererbten das Reich an ihre Söhne. Allerdings gab es auch einige vorbildhafte Führungsfiguren – weise Könige –, die den Menschen Sittlichkeit in Form der Riten (*li*) vermittelten, so dass das Gemeinwesen in Ordnung blieb. Diese zweitklassige Ordnung eines Staates wurde als kleiner bzw. bescheidener Wohlstand (*xiaokang*) bezeichnet. Es ist bezeichnend für die Wirkung dieses Textes, dass seit Deng Xiaoping dieses Wort *xiaokang* auch heute dazu dient, die langfristigen Ziele der kommunistischen Politik in China zu definieren.

Aus diesen Ausführungen lassen sich bereits gewisse Schlüsse hinsichtlich eines konfuzianischen Staats- und Poli-

tikverständnisses ziehen. Während in der jüngeren europäischen Geschichte – seit Hobbes und Rousseau – Staatsvertragstheorien tonangebend sind, aufgrund derer der Staat zudem primär als ein auf dem Antagonismus zwischen freien Bürgern und Regierung beruhendes Gemeinwesen betrachtet wird (wobei Regierungsherrschaft gleichsam ein notwendiges und in ihrem Machtausdehnungsdrang stets zu bekämpfendes Übel darstellt), entspricht das traditionelle chinesische Staatsverständnis eher dem einer Großfamilie. Demnach legitimiert sich ein Herrscher dadurch, dass er sich in paternalistischer Weise, nämlich wie ein Vater einer Familie, voll und ganz für das Wohl der Bevölkerung einsetzt. Die Analogie zur Familie bedeutet auch, dass nicht nur eine natürliche Hierarchie (von Senioren über Junioren) vorgegeben und akzeptiert wird, sondern dass der Staat – wie eine Familie – nur auf der Basis von Harmonie und Konsens Bestand haben kann. Das gefürchtete Gegenteil eines harmonisch geordneten Gemeinwesens war die „Unordnung“ bzw. das „Chaos“ (*luan*).

## 2. Die Rolle von Intellektuellen bzw. Beamten im konfuzianischen Staat

Das konfuzianische Gemeinwesen stützt sich jedoch nicht nur auf eine moralisch vorbildhafte Herrscherfigur. Zentral für sein Bestehen ist die Trägerschaft, nämlich die intellektuelle Elite – die Beamenschaft. Im Laufe der Geschichte führte dies zur Herrschaft einer durch staatliche Prüfungen ausgewählten Meritokratie, welche die französischen und deutschen Aufklärer (wegen des Unterschieds zur Herrschaft durch Adel und Klerus in Europa) inspirierte.

Kennzeichnend für die konfuzianischen Literaten war ihre dreifache Aufgabe: als Verwalter, Lehrer und Vorbild. Als Staatsdiener waren sie in der Verwaltung des Reiches auf allen Ebenen eingebunden (das Gros als einfache Kreisvorsteher). Sie waren Lehrer, indem sie die konfuzianischen Schriften auslegten, deren Inhalte vermittelten und ein dem Etikettenkodex der *li* (Riten) entsprechendes Verhalten lehrten. Aufgrund besonderer charakterlicher Kultivierung (*xiuyang*) sollten sie schließlich in ihrer Lebensführung der einfachen Bevölkerung ein moralisches Vorbild abgeben. Da künstlerische und literarische Erzeugnisse als Spiegel moralischer Kultiviertheit betrachtet wurden, galten ihre diesbezüglichen Werke (insbesondere die der eminenten Figuren unter ihnen) ebenfalls als vorbildhaft. Grundlage für ihren Dienst im Staat bildete die konfuzianische Ansicht, dass einzig moralische Bildung bzw. Tugend zum Regieren bzw. Verwalten befähige. Hauptforderung war dabei, Verantwortung für das Wohlergehen des Volkes zu übernehmen. Das Ethos der vormodernen chinesischen Intellektuellen lässt sich demnach auf die bekannten Formeln bringen, „sich um [das Los] des Landes und Volkes sorgen“ (*you guo you min*) bzw. „sich [das Wohl] der ganzen Welt zur eigenen Aufgabe machen“ (*yi tianxia wei ji ren*). Insofern haben wir in China eine Tradition der Herrschaft durch eine Elite, die sich als Vertreter auch des gemeinen Volkes verstand und die somit den Ruf nach dessen

Selbstbeteiligung nie aufkommen ließ. In der Herrschaft durch eine Partei – ebenfalls eine selbstverstandene Eliteorganisation – findet diese Form der Meritokratie heute ihre Fortführung.

## 3. Rechtstradition

Da in der europäischen Tradition die Staatsauffassung eng mit dem Rechtsdenken verbunden ist, wäre weiterhin zu prüfen, ob es eine kulturell relevante Rechtstradition gibt, die zu einem chinesischen Politikverständnis beitragen kann. Für Europa wird bekanntlich gerne darauf hingewiesen, dass das abendländische Zivilrecht mit den Römern beginnt. In China kann man allerdings auf eine Rechtstradition von ebenfalls mindestens 2500 Jahren zurückblicken, doch waren dort zunächst Strafrechtsnormen (*xing*) maßgebend, wie man sie auf Zhou-zeitlichen Bronzegefäßen eingraviert findet. Gesetze hatten in China somit eine instrumentelle Bedeutung. Als Strafgesetze dienten sie der Abschreckung und waren somit ein Mittel zum Regieren. Ein Zivilrecht im eigentlichen Sinne blieb bis in die Moderne unbekannt. Darüber hinaus wurden die Gesetze den sozialen Abstufungen angepasst. Strafen galten in erster Linie für das einfache Volk. Mitglieder der Gentry (diejenigen, die im Prüfungswesen erfolgreich waren) konnten nicht ohne weiteres nach Strafgesetzen belangt werden. Konfuzianische Gerechtigkeit ist somit nicht „gleich“, sondern richtet sich nach der sozialen Stellung bzw. dem Status. Schließlich wurden die Gesetze „moralisiert“; bestraft wurden also vornehmlich moralische Vergehen: Kapitalverbrechen waren z. B. Verstöße gegen das Gebot kindlichen Gehorsams gegenüber den Eltern. Aus diesem kurzen Überblick lassen sich bereits einige grundlegenden Charakteristika – im Unterschied zu unserem Rechtswesen – herauslesen:

- Während in der europäischen Tradition das Gesetz (in Vertretung bzw. Nachfolge Gottes) über allem steht, rangiert in China an erster Stelle die nach ungeschriebenen Gesetzen funktionierende natürliche und – als deren Abbild – soziale Ordnung.
- Wichtiger als Gesetze sind die zwischenmenschlichen Beziehungen und die Erfüllung der daraus erwachsenden Verpflichtungen, insbesondere in der Familie.
- Damit verbunden ist eine „Ungleichheit“ vor dem Gesetz: Gesetzesverstöße müssen im Kontext der zwischenmenschlichen Beziehungen und dem jeweiligen Rang entsprechend beurteilt werden.
- Gesetze hatten rein instrumentelle Bedeutung, nämlich als Mittel der Herrschaft.

Unser Rechtsverständnis findet in China somit nur eine Entsprechung im Sinne von *Recht* sprechen (Gesetzesübertretungen ahnden), nicht aber im Sinne von „ein *Recht* auf etwas haben“; das heißt, das Verständnis von *Recht* als individueller Anspruch, der im westlichen Naturrecht enthalten ist und auch unserer Vorstellung von Menschenrechten zugrunde liegt, hat in China kein Äquivalent. Anstatt derartiger Rechte werden Verpflichtungen betont.

## 4. Die Moderne – interkulturelle Überlegungen

Wie stellt sich die Verbindung von Konfuzianismus und Politik heute in China dar? Zunächst besitzen Marxismus und Konfuzianismus nicht wenige

Berührungspunkte, was einerseits die Übernahme der westlichen Lehre, andererseits die Bewahrung konfuzianischer Grundmuster erheblich erleichterte. Bei den ist zum Beispiel ein gewisser moralischer Rigorismus gemein, welcher auf uneigennütziges Handeln gerichtet ist. Bedenkt man, dass sich unser Wort „Kommunismus“ auf chinesisches in etwa als „Lehre vom gemeinsamen Besitz“ übersetzen lässt und es in der konfuzianischen Tradition Schlüsselsätze gibt wie „die Welt gehört allen gemeinschaftlich“ (*tianxia wei gong*), so liegen die Parallelen auf der Hand. Zudem sind beide Lehren praxis- und gesellschaftsorientiert und beiden fehlt jegliches Interesse an überirdischen oder kultisch-religiösen Dingen. Der Unterschied zwischen beiden Ideologien liegt vielleicht darin, dass es sich beim Konfuzianismus um eine nicht-eifernde, milde und beim Kommunismus um eine eifernde, revolutionäre Selbstlosigkeit handelt.

Nachdem die Exzesse der Kulturrevolution überstanden waren, die ja auch und gerade versuchte, alle Spuren der Tradition auszumerzen, wurde während der 80er Jahre die Relevanz des Konfuzianismus für China neu diskutiert, wobei man versuchte, die Spreu vom Weizen zu trennen, das heißt, seine positiven Seiten neu zu beleben. (Anlass dazu gab der wirtschaftliche Erfolg von Taiwan, Singapur, Hongkong, Südkorea und Japan.) In der offiziellen Konfuzianismus-Politik der VR China ist inzwischen eine Wende erfolgt: Man appelliert nicht nur an die konfuzianischen Sekundärtugenden – Fleiß, Ausdauer, Pflichtbewusstsein, Geduld, Sparsamkeit, Entbehrungsfähigkeit etc. –, um an das Wirtschaftswachstum der anderen „konfuzianisch“ geprägten ostasiatischen Staaten anzuschließen. Inzwischen dient der einst verpönte Konfuzius auch dazu, als großartiges nationales Erbe vorgeführt zu werden und Nationalstolz im Volk zu wecken. Außerdem werden unter Berufung auf ihn überall in der Welt „Konfuzius-Institute“ gegründet. Die Frage muss jedenfalls offen bleiben, ob die konfuzianische Form der Einheit von Moral und Politik als spezifisch chinesische kulturelle Ressource für die weitere politische Entwicklung in China nicht noch eine wichtige, nämlich kulturell eigene Rolle spielen kann – wie zum Beispiel auch in Japan oder Singapur.

Was schließlich die Demokratie betrifft, so hat sie zwar als Regierungsform mittlerweile – mit unterschiedlichen Ausprägungen – eine universale und gleichsam normative Relevanz erlangt, im interkulturellen Kontext sollte man jedoch ihre historischen und kulturellen Wurzeln nicht vergessen. Die Demokratie ist ein wesentliches und geschichtlich gewachsener Bestandteil einer abendländischen politischen Kultur. Fordert man unsererseits in China demokratische Verhältnisse, so übersieht man leicht, dass dort bis in unsere Tage die historischen und kulturellen Voraussetzungen fehlen, welche das liberal-demokratische Modell in unseren Breiten zu einer Erfolgsstory werden ließen. Umgekehrt heißt das auch, dass im postkonfuzianischen „sozialistischen“ China wesentliche Elemente des konfuzianischen Politik- und Gesellschaftsverständnisses erhalten geblieben sind.

Wichtig wäre es jedenfalls, von westlicher Seite China gegenüber nicht mit besserwisserischer Arroganz zu begegnen. Wenn es dort unterschiedliche Sichtweisen und politische Prioritäten gibt, so sind diese nicht einfach dadurch zu erklären, dass „Machthaber unbedingt an der Macht bleiben wollen“ (abgesehen davon, dass das auch der Wunsch unserer Politiker ist), vielmehr sind sie Ergebnis von unterschiedlichen historischen und kulturellen Prägungen. □

## Verdammt oder heilig? Die ambivalente Haltung der katholischen Kirche zu Konfuzius und Konfuzianismus

Roman Malek SVD

### Einleitung

Auch wenn die Geschichte des Christentums in China bereits in der Tang-Zeit (618 – 907) beginnt und ein neuer Versuch der Missionierung in der mongolischen Yuan-Zeit (1280 – 1367) unternommen wird, kam es zu einer ernsthaften Begegnung mit dem, was wir „konfuzianische Tradition“ nennen, erst am Ende des 16. Jh., in der Ming-Zeit (1368 – 1644). Dies war auch der Anfang dessen, was wir heute den Dialog zwischen dem europäischen (christlich-abendländischen) und chinesischem Denken nennen. Diese so späte Begegnung war wohl dadurch bedingt, dass der sog. Konfuzianismus in der Tang-Zeit, als die („nestorianischen“) Mönche der Ostkirche sich in Chang'an niederließen, und in der Yuan-Zeit, als die Dominikaner und Franziskaner nach China kamen, noch nicht die Stellung einnahm, die er später als Staatsorthodoxie in der Ming- und Qing-Zeit gewann. In den „nestorianischen Schriften“ aus den 7. – 9. Jh. findet man keine Hinweise auf Konfuzius oder seine Schriften und bediente sich einer buddo-daoistischen Terminologie, wohl in der Erkenntnis der Tatsache, dass eben diese Religiosität repräsentativ für China war. In den bekannten Religionsdebatten am Hof des Khans im 13. und 14. Jh. war die konfuzianische Tradition ebenfalls kein Gegenstand der Gespräche.

Als dann fast im Jahre 1582 Michele Ruggieri (1543 – 1607), Matteo Ricci (1552 – 1610) und später andere Jesuiten nach China kamen und sich mit der damaligen chinesischen Kultur zu beschäftigen begannen, bildeten sich rasch zwei unterschiedliche Haltungen zu der nun in der Staatsorthodoxie mächtigen konfuzianischen Tradition und ihrem heiligen Gründer Kongzi heraus, der von den Missionaren Kongfuzi, lat. Confutio, genannt wurde und den man im Rahmen des offiziellen Staatskultes verehrte. Die Bezeichnung „Konfuzianismus“ gab es damals noch nicht und diese Tradition, in Chinesisch *rujia* bzw. *rujiao*, wurde von Ricci als „Sekte“ bzw. „Schule“ der Gelehrten (*secta Literatorum*) bezeichnet.

Einerseits studierten die Missionare fleißig die klassischen Schriften, die dieser Schule zugeschrieben wurden, übersetzten sie und pflegten intensiven Austausch mit den chinesischen Gelehrten und Beamten, die als Hauptvertreter dieser Tradition galten. Andererseits beobachteten sie die ablehnende Haltung dieser Elite dem Daoismus und Buddhismus gegenüber, also der Religiosität der Mehrheit der Chinesen. Doch stellten sie ebenfalls fest, dass die Beamten und Gelehrten auch Riten ausübten, die sehr stark mit dem politischen und sozialen System verwoben waren, einem Christen aber als religiöse Kulthandlungen erscheinen mussten. Für die katholischen Missionare stellte sich also die Frage, ob diese Riten (wie auch die Ahnenverehrung) religiöser (abergläubischer) oder ziviler Natur seien und ob sie für die chinesischen Christen akzeptabel seien oder nicht. Die Diskussion darüber entwickelte sich später zu einem der Hauptpunkte des sog. Ritenstreites, infolge dessen eine Ambivalenz entstand, die sich durch die ganze Geschichte des Christentums in China



Prof. Dr. Roman Malek, Professor für Religionswissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD Sankt Augustin

zieht und die seitdem unser China-Bild auf vielfältige Weise prägt.

Diese Ambivalenz besteht zuallererst in einer je nach Aspekt schwankenden Haltung Konfuzius und seiner Lehre gegenüber, die einerseits als historisches und kulturelles Phänomen (also der Philosoph und seine Doktrin) und andererseits als rituelle Praxis der Konfuziusverehrung in den Tempeln jeweils unterschiedlich beurteilt werden. Die letzte verurteilte man bis ins 20. Jh. als Aberglauben, mit der ersten dagegen verbündete man sich in einem sino-christlichen „Himmelsmonotheismus“ gegen das polytheistische China. Diese ambivalente Haltung beschränkt sich übrigens seit dem 19. Jh. nicht nur auf die katholische Kirche.

### Matteo Ricci, Jesuiten und Konfuzius

Um die katholische Ambivalenz in der Haltung zu Konfuzius, zur Konfuziusverehrung und dem sog. „Konfuzianismus“ zu verdeutlichen, ist es wichtig festzuhalten, dass das, was wir „Konfuzianismus“ nennen, zur Zeit Matteo Riccis nicht nur aus der Lehre des Konfuzius und seiner Nachfolger bestand, sondern auch rituelle Konfuziusverehrung als Staatskult beinhaltete. Der seit der Han-Zeit (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) praktizierte Konfuziuskult unterschied sich nicht allzu sehr vom Ahnenkult, doch wurde er nur von den „Gebildeten“ praktiziert, wogegen der Ahnenkult von allen Chinesen ausgeübt wurde. Es gab zwei Arten der Zeremonien zu Ehren von Konfuzius. Die Verleihung der akademischen Grade wurde von ziemlich schlichten Kultformen begleitet. Sie fanden in Tempeln statt, die Konfuzius und seinen Schülern geweiht waren und die es in jedem Kreis gab. Wenn die Absolventen der staatlichen Beamtenprüfungen ihre Titel im Empfang nahmen, erwiesen sie der Tafel mit der Aufschrift: *Zhisheng xianshi Kongzi shenwei*, d.h. „Seelensitz des höchsten Heiligen Urlehrers Kongzi“ (in lat. *Sedes Spiritus Confucii* wiedergegeben),

die üblichen Verneigungen (*koutou*) und Ehrerbietungen. Ähnliche Zeremonien, die Verneigungen und das Verbrennen von Weihrauchkörnern, wurden von den Beamten und Gelehrten bei Neu- und Vollmond vollzogen. An bestimmten Tagen des Jahres aber fanden feierliche Zeremonien statt, die ein religiöses Opfer waren und beinhalteten u.a. das Darbringen geschlachteter Tiere, die vorher rituell vorbereitet wurden, das Darbringen von Wein, Seide und anderen Gaben mit anschließendem festlichen Mahl. Natürlich mussten die christlichen Augen diese Zeremonien schon rein äußerlich als religiösen, „heidnischen“ Opferkult wahrnehmen. Was die Beamten und Gelehrten der damaligen Zeit bei der Ausübung dieses Kultes glaubten, ist eine andere, komplizierte Frage.

In der Interpretation Riccis, die sich von anderen Missionaren unterschied, war dieser Kult jedoch nur eine Form der Dankbarkeit der Nachkommen gegenüber dem großen Meister und Lehrer. In seinem in Italienisch geschriebenen Werk „Die Einführung der Gesellschaft Jesu und des Christentums in China“ schreibt er: „Der eigentliche Tempel der Gelehrten ist derjenige des Kongfuzi, und das Gesetz will in der Tat, dass man ihm in allen Städten an der Stelle, die wir die Schule nennen, einen errichte. An diesen prächtig geschmückten Tempel stößt der Palast des Magistrates, welchem diejenigen unterstehen, die bereits den ersten Gelehrtengrad erlangt haben. Den Ehrenplatz im Tempel nimmt eine Statue des Kongfuzi oder eine hübsch gearbeitete Tafel ein, die seinen Namen in goldenen Buchstaben trägt. Zu beiden Seiten stehen die Statuen, beziehungsweise die Tafeln anderer Weisen, welche Kongfuzis Schüler waren und gleichfalls als Heilige gelten. Hier versammeln sich die Beamten der Stadt und die Graduierten zur Zeit des Neu- und des Vollmondes, um dem Kongfuzi durch Kniefälle zu huldigen, zu seiner Ehre Kerzen anzuzünden und in die auf den Altar gelegten Glühbecken Weihrauch zu legen. Desgleichen bringen sie am Jahrestage seines Todes und andern Gedenktagen getötete Tiere und andere Dinge dar, welche sie dann mit großer Feierlichkeit essen. Alles das tun sie, um Kongfuzi zu danken für die ausgezeichneten in seinen Büchern hinterlassenen Lehren, deren Studium sie ihren Mandarinenrang und literarischen Grad verdanken. Sie richten indessen keine Gebete an ihn und erleben sich von ihm ebenso wenig etwas wie von ihren Ahnen.“

Riccis schätzt also Konfuzius als einen großen Menschen, einen Heiligen der chinesischen Geschichte (*shengren, santo*). Seine Bedeutung leitet Ricci aus der Bedeutung seiner Schriften und seiner Lehre in China her. Er betont immer wieder, dass Konfuzius nicht als Gott verehrt werde, sondern als heiliger Lehrer, wobei er sich über den Begriff „Heiliger“ in China und im Westen Gedanken macht. Ricci betrachtete die „Sekte der Literaten“ nicht als Religion, da es in ihr keine Priester, keine Gebete und keine religiösen Gebote gab. Auch „Gottheiten“ gebe es nicht. Dass ein Anhänger des Konfuzius gleichzeitig auch noch Buddhist oder Daoist sein konnte, nahm er als weiteres Indiz dafür, dass die Lehre des Kongfuzi (*Kongfuzi zhi jiao, lex literatorum*) keine „ausgebildete Religion“ (*legge formata*) sei. Er sah in ihr vielmehr eine Art Schule oder Akademie (*schola Confuciana*), die vom Kaiserstaat zwecks besserer Regierung des Gemeinwesens unterhalten wurde. Insbesondere betont Ricci die nicht-idolatrie, zivile und politische Natur der Konfuziusverehrung – im Gegensatz zum Buddhismus und

Daoismus, die als „falsche Sekten“ bzw. „Sekten der Götzen“ bezeichnet werden.

Aus Riccis positiver Interpretation des Konfuzius, seiner Lehre und der Zeremonien erwuchs eine gewisse Toleranz den „konfuzianischen Riten“ gegenüber, auch wenn sie von den Beamtenkonvertiten ausgeübt wurden (in einigen Berichten heißt es, Ricci selbst habe an solchen teilgenommen). Diese Duldung hat sich bis zum Tode Riccis im Jahre 1610 erhalten, obwohl es bei einigen Jesuiten Bedenken dagegen gab. Eine totale Ablehnung der Konfuziusverehrung konnten sie sich jedoch nicht leisten, wäre sie doch ein Angriff auf die rituelle Ordnung des Kaiserstaates gewesen. Man war sich natürlich bewusst, was „abergläubisch“ war und was nicht, und Riccis Absicht war es nicht, den weisen Meister Konfuzius selig- oder heiligzusprechen. Das Problem bestand darin, in Erfahrung zu bringen, welcher „Geist“ sich in den Begriffen und Praktiken verbirgt oder ausdrückt und ob die Säkularisierung dieser Riten schon so weit vorangeschritten war, dass die Christen sie als „rein zivile Zeremonien“ vollziehen konnten. Vielleicht hatte Ricci erkannt, dass sich hinter diesen Zeremonien eben kein „echter Glaube“ verbarg.

Riccis Interpretation gelangte nach Europa und bestimmte maßgeblich die damalige europäische Sicht der konfuzianischen Tradition. Eine große Rolle spielte dabei das Werk von Philipp Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus* (1687), aus dem das berühmte säkularisierte Bild des hl. Konfuzius in seinem „Tempel“ stammt, das als Höhepunkt in der Verbreitung des „jesuitischen“ China-Bildes in Europa gilt. Konfuzius ist hier dargestellt als Statue im *guoxue* 國學 *gymnasium imperij*, das allerdings die Umrisse eines Tempels hat (Abb. 1) – eine beabsichtigte Vermischung zwischen dem Konfuziustempel und der Kaiserlichen Akademie. In der Hand hält Konfuzius ein unbeschriebenes Täfelchen, das normalerweise als „Seelensitz“ beschriftet wird. Im Hintergrund sehen wir seinen Namen, Zhongni und seinen Titel: *Tianxia xianshi* (Der Erste Lehrer der Welt). Auf den Seitenwänden befinden sich Tafeln mit den Titeln der Hauptwerke und unten die Namen seiner Schüler. Auch wenn der Konfuziuskult und -tempel in der Ming-Zeit bereits einige Reformen erlebt haben, so ist dieses Bild wie auch die in Couplets Werk vorhandene Vita des Konfuzius eine beabsichtigte Konstruktion, um die säkulare Natur der Konfuziusverehrung und der „Sekte der Literaten“ zu belegen. Aufgrund dieser „jesuitischen“ Sicht der konfuzianischen Tradition entstand in Europa der Aufklärung die Auffassung, die Lehre des Konfuzius sei eine rein diesseitig orientierte, sich in Rationalismus erschöpfende Doktrin agnostischen Charakters, deren Zielsetzung ausschließlich darin bestünde, die Erfüllung sozialer Pflichten zu propagieren und zur Sittlichkeit in dieser Welt aufzurufen, keineswegs aber religiöse Züge trage.

Aus religionsgeschichtlicher Sicht ist es allerdings offensichtlich, dass sowohl Ricci wie auch die chinesischen Gelehrten, die unter dem Einfluss der Jesuiten Beschreibungen des Konfuziuskultes nach Europa lieferten, ihn einseitig darstellten, d.h. ihn stark säkularisierten. Die Erfahrungen und Berichte anderer Missionare (sowohl Jesuiten wie auch der Mendikanten) waren gänzlich anders, man könnte auch sagen: wirklichkeitsnaher. Stellvertretend sei hier der Jesuit Manuel Dias (1549 – 1639) zitiert, der in seinem Werk *Tianzhu shengjiao shijie zhiquan* (Einfache Erklärungen zu den Zehn Geboten der heiligen Lehre vom Herrn des Himmels) schreibt, dass



Abb. 1: Konfuzius (Cum Fu Cu) aus Ph. Couplets *Confucius Sinarum Philosophus* (1687).

alle weisen und heiligen Männer Chinas nicht „Freunde Gottes“ sind und es auch nicht sein können. Das wirft den Chinesen vor: „... ehrt ihr sie mit einem höchsten Opferkult und werft euch vor ihren Bildern zu Boden wie vor dem Wahren Gott. Irrtum! Verblendung! Ein Berg von Aberglauben und Gottlosigkeit“. Aus den chinesischen Quellen, (so z.B. aus den auch zur Riccis Zeit geltenden Ritualbüchern; (Abb. 2) weiß man, wie die Konfuziusverehrung aussah und was für eine Bedeutung sie hatte. Dass man sie in der Zeit von und nach Ricci bereits „laizistisch“ interpretierte und ausführte (wie übrigens auch heutzutage), mag natürlich auch stimmen.

Nach dem Tod Riccis (1610) wurden die unterschiedlichen Haltungen im Hinblick auf die Natur der Konfuziusriten noch deutlicher und unter der Leitung des Nachfolgers Riccis Niccolo Longobardo (1565 – 1654) auf einer Jesuitenkonferenz in Jiading b. Shanghai im Jahre 1627 intensiv diskutiert. Zwischen 1600 und 1665 fanden insgesamt 74 Tagungen der Missionare zu diesem Thema statt und das Ergebnis war, dass man die Teilnahme der Christen an den Zeremonien zu Ehren des Konfuzius, die einen reinen zivilen Charakter hätten, gestattete. Einige Missionare waren damit jedoch nicht zufrieden, u.a. die

im Jahre 1631 nach China gekommenen Mendikanten haben diese Praxis abgelehnt. Die Debatte beschränkte sich zunächst auf China, durch gezielte Berichte der Missionare gelangte sie aber zunächst nach Manila und dann nach Rom und ganz Europa. Danach gab es ein Hin- und Her, in dem je nach Berichterstattung der Jesuiten oder der Dominikaner die Frage der Konfuziusriten einmal positiv und einmal negativ entschieden wurde.

So verbot ein Dekret des Papstes Innozenz X. vom 12. September 1645 den Konvertiten an den Konfuziusriten teilzunehmen und verurteilte sie als abergläubisch. In einem Dekret vom 23. März 1656 erklärte der Hl. Stuhl unter dem Einfluss der jesuitischen Darstellungen dagegen, dass man es dulden könne, „dass die bekehrten Chinesen diese Zeremonien ... durchführen, auch wenn sie mit Heiden zusammen sind. Jeder Aberglaube ist dabei allerdings auszuschließen“. Und so ging es einige Jahrzehnte weiter.

Man legte die Fragen des Ritenstreites auch den Gelehrten an verschiedenen europäischen Universitäten vor, die sich dann in unzähligen Stellungnahmen, Diskussionen und Traktaten dazu äußerten. Daraus ist ein umfangreiches Schrifttum entstanden, das nebenbei auch zur

Klärung des Religionsbegriffes in Europa beigetragen hat. Die endgültige Entscheidung kam erst mit der Konstitution *Ex illa die* von Clemens XI. vom 19. März 1715 und dann mit der Bulle von Papst Benedikt XIV. *Ex quo singulari* vom 11. Juli 1742, in der jegliche Teilnahme an den Ahnen- und Konfuziusriten verboten wurde. Damit aber war es den Beamtengelehrten, zu deren Pflichten u.a. die Konfuziusverehrung gehörte, nicht mehr möglich, Christ zu werden, und ein Christ wurde daran gehindert, Beamter zu werden, wenn er Christ bleiben wollte. Es ist bekannt, dass einige Konvertiten es vorgezogen haben, daraufhin die Kirche zu verlassen.

Spätere Lokalsynoden in China bestätigten die päpstlichen Bestimmungen. Doch es entstanden weitere Fragen, die mit der ambivalenten katholischen Haltung zu tun haben. Denn die Lehre des Konfuzius und die ihm zugeschriebenen Schriften wurden von den Missionaren nach wie vor übersetzt und vielfältig benutzt. Deshalb haben sich einige Synoden (z.B. in Sichuan, Shanxi und Beijing) gegen die Benützung von Aussprüchen des Konfuzius in der Predigt ausgesprochen. Auch der bekannte Missionar und Übersetzer der konfuzianischen Schriften ins Französische, P. Leon Wiegier S.J. (1856 – 1933), gibt den Missionaren noch am Anfang des 20. Jh. den Rat: „Hütet euch, bei eurem apostolischen Wirken jemals als Beweise etwas von dem zu gebrauchen, was dieser Band (d.h. Wiegier's *Textes philosophiques* mit der konfuzianischen Klassik) enthält. Baut die Wahrheit nicht auf so schwankendem Boden auf. Vermeidet, was einst jemandem zustieß, der in der Predigt mit klassischen Texten jonglierte. ... ‚Sieh da‘, sagten die gebildeten Zuhörer, ‚der hat etwas von uns gelernt“.

Aber Trotz aller Warnungen haben die Missionare in ihren Predigten die „Weisheit des Konfuzius“ weiterhin benutzt, so dass die zweite Synode von Peking es erlaubte, der „konfuzianischen“ Philosophie und Literatur die Sentenzen zu entnehmen, die mit der christlichen Wahrheit übereinstimmen (*sententiae quae christianae doctrinae conformes sunt*). In der Mission des 19. und 20. Jh. war man aber eher überzeugt, dass eine Beweisführung aus den klassischen Texten eher dazu führen würde, die „heidnischen“ Zuhörer in ihren Irrtümern zu bestärken. Man wollte nicht den Eindruck erwecken, die „konfuzianische Tradition“ sei dem Christentum überlegen. Andererseits war man sich der Rolle der konfuzianischen Tradition, vor allem im Schulwesen, bewusst. So beschloss die Shanghaier Nationalsynode 1924, dass jeglicher Götzendienst und Aberglaube im Konfuzianismus zu bekämpfen seien, Konfuzius jedoch und Menzius dürften nicht verunglimpft werden, denn sie seien keine Gottheiten, sondern Philosophen, die einige gute Moralprinzipien aufgestellt hätten.

Die Ironie der Geschichte wollte es, dass es zu einer gesamtkirchlichen Lösung des Problems erst im Jahre 1935 kam. Für das unter der japanischen Herrschaft stehende Mandschukuo traf man am 28. Mai 1935 in Rom die Entscheidung, dass in den katholischen Schulen das Bild des Konfuzius aufgehängt und ihm die staatlich vorgeschriebenen Ehren erwiesen werden dürfen. Man war der Meinung, dass, wenn es sich bei den Äußerungen der Vaterlandsliebe um Zeremonien handle, die ihren Ursprung in heidnischen Religionen hätten, sie doch nicht in sich schlecht seien, sondern indifferent und als zivile Praxis keineswegs eine bestimmte Religionszugehörigkeit voraussetzen oder bezwecken würden.

Im Dezember 1939 folgte dann eine *Instruktion über die chinesischen Zeremonien*. Nun konnten die Missionare in den Klassenräumen das Bild des Konfuzius anbringen. Die Kniefälle und Darbringungen wurden den Katholiken gestattet. Sie durften (unter bestimmten Bedingungen) mit den „Heiden“ an den Zeremonien teilnehmen. Diese Entscheidung kam aber zu spät. Die Katholiken waren so lange von der konfuzianischen Tradition abgeschnitten, dass sie sie nicht mehr verstanden – ein Zustand, den man auch heute allgemein registrieren kann! Und unter den Missionaren war es allgemein üblich, die Nachahmung des Lebenswandels der sog. „Heiligen“ (*shengxian*), d.h. des Konfuzius und Menzius, als Irrglauben und Ketzerei (*yiduan xieshuo*) zu bezeichnen und den „Konfuzianismus“ als ein großes Hindernis für die Evangelisation anzusehen.

Doch es gab auch Ausnahmen. Im Rahmen der Idee der „nationalen Erlösung“ (*jiu guo*) – vor allem bei den Konvertiten aus der Zeit der 4.-Mai-Bewegung 1919 – entstand beispielsweise das Motto „Durch Konfuzius zu Christus“. Und nach der Gründung der VR China 1949 und der späteren Anti-Konfuzius Kampagne begann man ironischerweise auf theologischer Seite von einem Dialog mit dem wie auch immer verstandenen (nicht mehr real existierenden) „Konfuzianismus“ zu sprechen.

### Konfuzius und die christliche Heilsgeschichte: Ist der heilige Konfuzius verdammt?

Der Weg zu einem Dialog mit dem „Konfuzianismus“ war langwierig, denn die katholische Mission in China musste zunächst eine für sie wichtige Frage lösen, die die Ambivalenz der katholischen Haltung noch mehr verdeutlicht, nämlich das Problem des Heils bzw. der Erlösung von Konfuzius und anderer „Heiligen des chinesischen Altertums“.

Noch in Macao hatten die Jesuiten offen verkündet, dass alle Heiligen Chinas, inklusive Konfuzius, verdammt seien und man nur hoffen könne, dass ihnen die göttliche Barmherzigkeit gewährt werde, weil sie das natürliche Gesetz befolgt haben. So stand es auch in dem 1584 gedruckten chinesischen Katechismus.

Die Kritik an einer solchen katholischen Einstellung seitens der chinesischen Gelehrten ließ nicht lange auf sich warten. Der Gelehrte Xu Dashou schreibt im 17. Jh.: „Was unseren Konfuzius betrifft, der die Weisheit unserer alten Könige dargestellt und sie uns als Vorbild überliefert hat, so gibt es keinen Menschen aus Fleisch und Blut, der ihn nicht verehren würde. Diese Leute (die Missionare) sagen nun aber, er sei zusammen mit Fuxi, Yao, Shun und allen unseren Heiligen in der Hölle“. Die „Barbaren in Macao“, so Xu, scheuen sich nicht „Konfuzius einen Teufel zu nennen“. Doch, fügt er hinzu, die Jesuiten Giulio Aleni (1582 – 1649) und Longobardo hätten zu ihm gesagt, dass es sich dabei um „eine Art reinigende Hölle“, die nicht „besonders qualvoll“ sei, handelte. Sie hätten ihm auch gesagt: „Jene, die unserer Lehre folgen, kommen in den Himmel. Die anderen nicht“. Daraufhin sagte Xu Dashou: „So kommen fortwährend Leute in den Himmel, während Konfuzius in der Hölle ist. Seit Beginn der Menschheit hat es keinen bewunderungswürdigeren Menschen gegeben als Konfuzius. Man sollte euch die Zunge herausreißen! Um Konfuzius zur Hölle zu verdammen, müsst ihr ihn wohl sehr verachten! Und ihr seid (für das Paradies) bestimmt. Wie anmaßend von euch“.

Notwendig war also eine andere theologische Lösung. In der zweiten Auflage

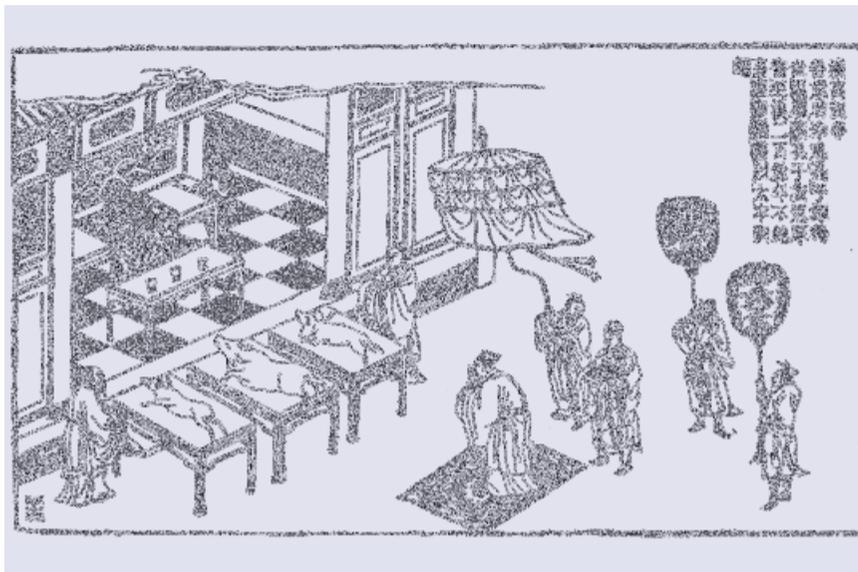


Abb. 2: Der erste Kaiser der Han-Dynastie Gaozu (206 – 194 v. Chr.) bringt dem Konfuzius Opfer dar. Diese Abbildung eines Ritualbuches wurde in

China unzählige Male nachgedruckt und zeigt den Ablauf einer Konfuzius-Verehrung.

des Katechismus aus dem Jahre 1648 hat man für Konfuzius und die heiligen Könige eine Art des „Vorhimmels“ geschaffen. Es war einer der fünf Orte, die der Herr des Himmels für die Seelen der verstorbenen Menschen geschaffen hat, ein Ort, „wo sich die Heiligen des Altertums befinden. Ihren Verdiensten nach müssten sie in den Himmel aufsteigen, aber das Tor des Himmels ist ihnen wegen Adams Vergehen verschlossen. Die Heiligen des Altertums haben warten müssen, bis Jesus nach seinem Tod sie herausholte und in den Himmel aufsteigen ließ“.

### Konfuzius – der chinesische Mose?

Gewissermaßen unabhängig von dem Verbot der Konfuziusverehrung und der ablehnenden Haltung seiner Lehre gegenüber gab es in der katholischen Kirche immer wieder Überlegungen zur positiven heilsgeschichtlichen Bedeutung von Konfuzius, was abermals die ambivalente Haltung zu Konfuzius und Konfuzianismus im Katholizismus belegt. Zu nennen wären hier vor allem die Figuristen aus dem 17. und 18. Jh. Sie haben das chinesische „Alte Testament“ in den chinesischen klassischen Büchern gesucht und „Figuren“ gefunden, die „eine vorausahnende Darstellung Christi enthalten“. Auch Konfuzius gehörte zu den Gestalten, die die Ankunft Christi vorbereitet haben sollten. Die heilsgeschichtliche Bedeutung von Konfuzius kam aber deutlicher zur Sprache erst nach der Aufhebung des Verbots der Konfuziusverehrung und abermals nach dem II. Vatikanischen Konzil.

Im Rahmen der nachkonziliaren Diskussion über die Heilsgeschichte und die Bedeutung der nichtchristlichen Religionen stellte der chinesische Theologe Zhang Chunshen in seinem Artikel „Eine Deutung des Konfuzius. Konfuzius – Offenbarung – chinesische Geschichte und Christus“ (1971) fest, dass Gott vor der Ankunft des Evangeliums Jesu Christi anderen Völkern ähnlichen wie dem Volk Israel Weg zur Heilsfindung anbot. Im chinesischen Volk offenbarte er dem Konfuzius den übernatürlichen Weg des Heils. Wenn nun ein Chinese vor der Ankunft des Evangeliums die durch Konfuzius übermittelten „Offenbarungswahrheiten“ durch sein Ohr vernahm und wenn er die von Gott geschenkte Gnade in seinem Herzen annahm, so konnte er sein Heil finden.

Die sogenannten „Offenbarungswahrheiten“, die durch Konfuzius vermittelt wurden, sollen aber nicht in einer Liste von Dogmen gesucht werden. Diese Wahrheiten existieren vielmehr als eine Art von Geist und Praxis, die durch Konfuzius eingeführt wurden. Zhang Chunshen meint, dass Gott in China zur Übermittlung des Heilsweges Konfuzius erwählt hat – Konfuzius ist daher der chinesische Mose. Und er betont, dass Konfuzius sowohl zu seinen Lebzeiten wie auch in der chinesischen Geschichte offensichtlich eine solche Mission habe musste.

Über die Konsequenzen eines solchen Denkens schreibt Zhang: „Wenn im Hinblick auf unser chinesisches Volk das Göttliche Wort bereits früher einen „Dialog“ mit ihm führte, so sind wir sicher, dass seine Geschichte in irgendeiner Weise durch die Offenbarung geheiligt worden ist. Daher müssen wir ... auch das Bindeglied zwischen dem überlieferten Denken Chinas und dem Evangelium berücksichtigen ... und ich hoffe, es ist nicht allzu kühn und übereilt zu sagen, dass die Klassiker des Konfuzius und des orthodoxen Konfuzianismus das „Alte Testament“ des chinesischen Volkes sind. Das Alte Testament ist eine Vorausdarstellung des Neuen Testaments. So müsste unser „Altes Testament“ eine vorausahnende Darstellung Christi enthalten“.

### Abschließende Bemerkungen: Ritenstreit nur eine Querelle?

In seinem Buch *Les Jésuites en Chine* (1552 - 1773) schreibt der französische Chinakenner René Etiemble über den Ritenstreit: „Mit dem Abstand von zweieinhalb oder drei Jahrhunderten fragt man sich, aufgrund welcher kollektiven Verwirrung ein Streit wie der über die chinesischen Riten eine solche Wichtigkeit erlangen konnte“. Auch wenn man den Ritenstreit als eine „europäische Querelle“ bezeichnet (so der Sinologe Erik Zürcher), ist seine Bedeutung jedoch nicht zu unterschätzen. Die langjährige Diskussion und die entstandene Ambivalenz weisen auf die Frage hin, was denn der „Konfuzianismus“ oder das „konfuzianische China“ sei. Gibt es überhaupt den „Konfuzianismus“, den wir uns vorstellen und mit dem wir meinen, einen interreligiösen Dialog führen zu müssen? Oder handelt es sich dabei um ein Phantom? Schon der Reformator

Kang Youwei (1856 – 1927) beklagte, dass China auch unter den Eliten nicht mehr konfuzianisch sei und postulierte daher die Gründung einer verpflichtenden „konfuzianischen Kirche“ (*Kongzi jiaohui*)! Auch die neuere Diskussion um „Konfuzianismus als Religion“ in der VR China zeigt, dass man die konfuzianische Tradition bisher eindimensional sah und dass die religiösen Dimensionen des Konfuzianismus nicht verkannt werden dürfen (auch wenn sie in der Sinologie oft verschwiegen werden).

Für die Entwicklung und das Schicksal des Christentums in China war die Kontroverse um die Konfuziusverehrung, die im Ritenstreit eine herausragende Rolle spielte, gravierender und folgenschwerer als alle anderen Fragen des Ritenstreites. In der katholischen Kirche Chinas führte die ablehnende Haltung gegenüber der Konfuzius- und Ahnenverehrung zur Isolierung der Gemeinden und zur Entstehung von katholischen Enklaven. Es brachte Haltungen hervor, die eine Sinisierung des Christentums in gewissem Sinne verhinderte. In diesem Kontext entstand die Frage nach der Identität, ob man gleichzeitig ein Chinese und ein Katholik sein kann. Die Haltung zu Konfuzius und „Konfuzianismus“ verbaute den gebildeten Schichten der chinesischen Gesellschaft den Zugang zur Kirche. Daher erklärt sich auch das Image der katholischen Kirche als einer „Religion der Bauern“.

Es ist bekannt, dass der Ritenstreit und vor allem die jesuitische Sicht Chinas und des Konfuzianismus unsere europäische Sicht (vornehmlich durch die Philosophen der Aufklärung) maßgeblich geprägt hat. Man nimmt auch heute noch an, dass China „konfuzianisch“ war (und ist?), dass der „Konfuzianismus“ die „Seele“ Chinas repräsentiert. Verdeckte und verdeckt aber dieses konfuzianische Etikett nicht bis heute das wirkliche China? Wird durch die Brille des sog. „Konfuzianismus“ unsere Betrachtungsweise Chinas nicht verengt und können wir dadurch der chinesischen Wirklichkeit und den tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnissen in der Geschichte und in der Gegenwart gerecht werden?

Brauchen wir nicht eine „Befreiung“ von diesem Bild („Phantom des Konfuzianismus“) und eine Hinwendung zum wirklichen China? Zur Beschäftigung mit dem Atheismus, Materialismus, Hedonismus und Konsumismus, buddhodoistischer Volksreligiosität, Polytheismus, Synkretismus (Sekten), Marxismus, Säkularisierung etc.? Die These, dass China gar nicht „rein konfuzianisch“ war und es nicht ist, passt uns nicht, auch den Sinologen nicht, die man als Kontinuatoren der „Proto-Sinologen“, d.h. der jesuitischen Tradition ansehen kann. Sie passt im Grunde auch der Kirche nicht, die ein „konfuzianisch-agnostisches“ China dem polytheistisch-synkretistischen China bevorzugt. Doch die chinesische Wirklichkeit muss man auch anders zu verstehen versuchen als nur durch die Brille eines „Konfuzianismus“.

Zweifelloos kann man China ohne Konfuzius und seine Lehre nicht verstehen, genauso wie man Europa ohne das Christentum nicht verstehen kann. Doch lässt sich weder China in den konfuzianischen Gesprächen (Lunyu) kondensieren, noch Europa in den Evangelien. Weder China noch Europa sind ein alterwürdiger Text oder ein Museum. Man sollte sich also dem wirklichen China, das ja nicht immer und nicht ausschließlich „konfuzianisch“ war und ist, zuwenden und es zu verstehen versuchen. Dies gehört sicherlich zu der wichtigsten Lehre, die wir aus dem Ritenstreit schöpfen können. □

# Die Rolle des Konfuzianischen bei der Rezeption christlich-abendländischen Denkens

Clemens Treter

Das Feld des „Alltagsdialogs“ zwischen China und Europa ist äußerst weit und sicher nicht in einem knappen Statement umfassend darzustellen. Ich werde daher einige – zugegebenermaßen – zugespitzte Thesen zur Wahrnehmung europäisch-chinesischer Begegnungen präsentieren, die stark von meinen Erfahrungen aus der Arbeit für das Goethe-Institut in China geprägt sind. Sie sind z. T. auch für unsere Arbeit dort leitgebend und legen darum einen stärkeren Fokus auf die „deutsch-chinesischen“ Kontakte. China verstehe ich im Folgenden – das sei einschränkend hinzugefügt – als die Volksrepublik China im engeren Sinne, wohl wissend, dass in Hongkong und Taiwan alternative Gesellschaftsmodelle erprobt werden, bzw. sich erfolgreich etabliert haben.

## Einige Anmerkungen zur Ausgangslage:

- Die Intensität der Kontakte, Anzahl und Vielfalt der Kooperationen zwischen China und Deutschland haben vor allem in den letzten 15 Jahren rasant zugenommen. China ist der wichtigste Wirtschaftspartner Deutschlands in Asien, Deutschland ist Chinas wichtigster Handelspartner in Europa. Ebenso ist die Zahl der Projekte im Bereich der Bildung und Kultur stark angestiegen. Die Quantität gegenwärtiger deutsch-chinesischer Kontakte korreliert dagegen (noch) nicht mit deren Qualität. Die rasche quantitative Zunahme von Begegnungen ohne vertieftes Verstehen der Fremdkultur birgt das Potential von Konflikten in sich. Die Äußerlichkeiten des Modernisierungsprozesses dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich die Begegnung mit China in einem Spannungsfeld von z. T. fundamental unterschiedlichen kulturellen und sozialen Systemen und Werten abspielt.
- Viele der bestehenden Spannungen sind jedoch politischer Natur bzw. Anzeichen von bestehenden Macht- und Interessenskonflikten. Nicht zuletzt beruhen sie auf systembedingt unterschiedlichem Verständnis der Rolle bestimmter gesellschaftlicher Institutionen (z. B. der Medien). Sie erlauben daher keine allgemeinen Aussagen über kulturelle Unterschiede zwischen Europa und China, beeinflussen aber natürlich die Alltagsbegegnungen zwischen Europa und China.
- Deutschland ist (laut Angaben in chinesischen Medien) das Land mit dem negativsten Chinabild weltweit. Dies ist sicher im Kontext der äußerst gespannten Beziehung zwischen chinesischer Führung und deutschen Medien zu sehen und hat daher nur beschränkte Aussagekraft. Dennoch zeigen umfassendere Studien der deutschen Seite (z. B. Carola Richter, Sebastian Gebauer: *Die China-Berichterstattung in den deutschen Medien*, Berlin 2010: Heinrich Böll Stiftung), dass das in den Medien gezeichnete Bild Chinas noch stärker differenziert werden könnte. Dass die Studie der Böll-Stiftung dann wiederum von der



Dr. Clemens Treter, Sinologe, Stellvertretender Leiter des Goethe-Instituts in Peking

chinesischen Seite instrumentalisiert wird, ist eine andere Sache.

- Das Bild Deutschlands in China ist dagegen weitgehend positiv. Es ist vor allem von traditionellen National-Charakter-Klischees geprägt (Deutsche sind pünktlich, ordentlich).

## Soziale und kulturelle Situation

Vor diesem Hintergrund macht es vielleicht Sinn, sich noch einige (ausgewählte und ebenfalls keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebende) Merkmale anzuschauen, die unseren Erfahrungen nach die soziale und kulturelle Situation in China momentan besonders kennzeichnen:

- Der fundamentale soziale und wirtschaftliche Umbruch Chinas dauert an. Das politische System ist hingegen bemüht, die überkommenen Strukturen und Machtverhältnisse aufrechtzuerhalten. Der wirtschaftliche Erfolg stärkt das nationale Selbstbewusstsein; für die meisten Chinesen steht außer Frage, dass China in wenigen Jahren eine Weltmacht sein wird bzw. jetzt schon ist. Auf der anderen Seite setzen die wachsenden sozialen Disparitäten und die wuchernde Korruption das System zunehmend unter Druck.
- Vor allem in den Bereichen Konsum und Lifestyle orientieren sich Chinesen noch an westlichen Standards, doch haben antiwestliche, nationalistische und neomaostische Strömungen und die Rückbesinnung auf eigene kulturelle Traditionen in den letzten Jahren in der Intelligenz, aber auch in breiteren Bevölkerungsschichten an Boden gewonnen.
- In den Metropolen entsteht eine Mittelschicht, die nach der Befriedigung materieller Grundbedürfnisse (Wohnung, Auto, Markenkonsum-Artikel) zunehmend kulturelle Interessen entwickelt. Es bilden sich

„Szenen“ mit einem an individueller Lebensführung und persönlichem Erfolg orientierten Lebensstil.

- Das Kulturleben Chinas unterliegt einer radikalen Kommerzialisierung, nicht vermarktbarere Formen von Kultur werden in die Marginalität gedrängt. Der Staat zieht sich aus der Alimentierung kultureller Einrichtungen zurück. Politische Zensur findet jedoch weiterhin statt, besonders rigide in den Bereichen Medien und Film.
- Das Internet wird in seinen technischen Aspekten stark gefördert und ist zum wichtigsten und einflussreichsten öffentlichen Medium geworden. Der Staat verstärkt seine Kontrolle über das Internet, allerdings nur mit begrenztem Erfolg, da viele chinesische Web-Nutzer immer neue Wege finden, die Web-Zensur zu umgehen.
- Für die Ausbildung der eigenen Kinder ist die neue Mittelschicht bereit, (fast) jeden Preis zu zahlen, was auch im Bildungswesen zu Kommerzialisierung führt. Bildung ist der primäre Aufstiegsweg für ärmere Schichten, die ebenfalls viel in die Ausbildung der Kinder investieren. Der Bildungssektor insgesamt ist im Wachstum begriffen, Fremdspracherwerb spielt dabei eine wichtige Rolle, ebenso die Bereiche Berufsbildung und kulturelle Bildung.
- Die Ausdehnung und Transformation der Metropolen durch Zuwanderung, Modernisierung und Immobilienspekulation und die Kommerzialisierung aller Lebensbereiche führen zur unverminderten Vernichtung materiellen kulturellen Erbes und traditioneller Stadtstrukturen. Nur langsam entwickelt sich bei Bürgern und Behörden Bewusstsein für behutsame Stadterneuerung.
- In den letzten Jahren hat die Diskussion und Reflexion ökologischer Probleme erheblich zugenommen. Die Folgelasten des rasanten Modernisierungsprozesses werden inzwischen von der Öffentlichkeit wahrgenommen und führen zu einer Vielzahl von teilweise auch vom Staat unterstützten Initiativen.
- Die „Wurzellosigkeit“ aktueller chinesischer Kultur und die ungebrochene Faszination technischen Fortschritts führen zu Offenheit gegenüber der Nutzbarkeit von Technologien für künstlerische und kulturelle Zwecke ohne große ästhetische Bedenken.
- Seit gut fünf Jahren bemüht sich die chinesische Seite mit der Einrichtung von Kultur- und Konfuzius-Instituten im Ausland selbst im Bereich der auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik aktiv zu werden, und – so die in China verwendete Terminologie – „Softpower“ aufzubauen.

Zum Schluss noch ein Plädoyer: Wir reden heute immer noch sehr häufig übereinander, weniger oft miteinander – dann erklären deutsche Experten einem (weitgehend) deutschen Publikum, was in China passiert. Das ist – auch – unsere Aufgabe als Experten, doch möchte ich hier, zum Schluss dieses Eingangsstatementes dazu aufrufen, verstärkt das Gespräch miteinander zu suchen, sich kennenzulernen, sich auch einander zu reiben und so eine bessere Vorstellung von den Lebens- und Vorstellungswelten des anderen aus dem direkten Kontakt zu gewinnen. □

# Presse

## Die Religionen und die Sorge um den (weiblichen) Menschen

### Katholische Nachrichtenagentur

6. Oktober 2010 – Schon die Konstellation war außergewöhnlich: die höchste Repräsentantin des deutschen Judentums an einem Tisch mit einer muslimischen und katholischen Frauenrechtlerin. Es war Charlotte Knobloch, die einmal mit Schwester Lea Ackermann ein öffentliches Gespräch bestreiten wollte, und die hatte die Berliner Anwältin Seyran Ateş mitgebracht, die sich seit fast einem Jahr wegen anhaltender Morddrohungen aus der Öffentlichkeit zurückgezogen hat. So entwickelte sich im Münchner Kardinal-Wendel-Haus ein munteres Gespräch dreier couragierter Frauen über Freud und Leid an der eigenen Religion.

Christoph Renzikowski

## Klima- und Entwicklungspolitik

### Münchner Kirchenzeitung

31. Oktober 2010 – Die Zahlen, von denen Johannes Müller, Leiter des Münchner Instituts für Gesellschaftspolitik und Professor für Sozialwissenschaften an der Hochschule für Philosophie der Jesuiten, bei der Tagung Klima- und Entwicklungspolitik in München berichtete, sind erschreckend. Selbst wenn die Zahl der weltweit in extremer Armut lebenden Menschen wie in den Millenniumszielen der Vereinten Nationen aus dem Jahr 2000 vereinbart bis 2015 halbiert würde, würden noch immer 500 Millionen Menschen von weniger als 1,25 Dollar am Tag leben. Wenn gleichzeitig der Klimawandel weiter voranschreitet, träfen die Auswirkungen wie höhere Temperaturen, damit einhergehende Ertragsverluste bei den Ernten und ein Anstieg des Meeresspiegels wiederum besonders die Armen, erklärte der Jesuit.

Christoph Schröder

# zur debatte

## Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Herausgeber, Inhaber und Verleger: Katholische Akademie in Bayern, München  
Direktor: Dr. Florian Schuller  
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walsler  
Layout: Josef Breuer, Augsburg  
Fotos: Akademie  
Anschrift von Verlag u. Redaktion: Katholische Akademie in Bayern, Mandlstraße 23, 80802 München  
Postanschrift: Postfach 40 10 08, 80710 München,  
Telefon 089/38 10 20, Telefax 089/38 10 21 03,  
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de  
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus, Schloßhof 2, 85283 Wolnzach.  
zur debatte erscheint zweimonatlich. Kostenbeitrag: jährlich € 25,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank: Kto.-Nr. 2 355 000, BLZ 750 903 00. Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.

# Heidnischer und christlicher Fundamentalismus

Die religiöse Geschlossenheit war in der römischen Spätantike ein sehr wichtiges politisches Ziel: Sie sollte die Reichseinheit und Stabilität garantieren. Das gilt für die heidnische Zeit, aber auch für das Reich nach der Konstantinischen Wende. Wie Professor Pedro Barceló am 11. Oktober 2010 bei der Abendveranstaltung mit dem

Titel „Heidnischer und christlicher Fundamentalismus“ darlegte, führte das bei Heiden und bei Christen zu der Tendenz, auf abweichende religiöse Gruppierungen starken Druck auszuüben, Rechtgläubigkeit einzufordern und Abweichler zu verfolgen. „zur Debatte“ dokumentiert das überarbeitete Referat von Professor Barceló.

## Religiöse fundamentalistische Tendenzen im späten römischen Kaiserreich

Pedro Barceló

### I.

Das Phänomen des Fundamentalismus hat spätestens seit den Ereignissen vom 11. September 2001 eine besondere Sprengkraft erhalten. Meist wird es mit den radikalen Strömungen innerhalb des Islam in Verbindung gebracht, während vergleichbare Auswüchse, die in anderen Religionen beheimatet sind oder vergangenen Epochen angehören, weitgehend ausgeblendet werden. Hinzu kommt, dass unter dem Eindruck weiterer, vordergründig religiös beeinflusster Gewaltakte eine inflationäre Verwendung des Fundamentalismusbegriffs aufgekommen ist, der zunehmend als Erklärungsmodell für irrationale Handlungsweisen verstanden wird, was gelegentlich stereotype Vereinfachungen oder sogar Vorurteile erzeugt.

Während der römischen Kaiserzeit hat diese Thematik aufgrund der gewaltsamen Durchsetzung religiöser Überzeugungen innerhalb konkurrierender Kultsysteme eine paradigmatische Bedeutung erlangt. Wenn wir diese historische Entwicklungslinie nachzeichnen, betreten wir ein Arbeitsfeld, das sich aus der Verknüpfung der politischen Grundeinstellungen mit den religiösen Verhaltensnormen des 4. Jahrhunderts zusammensetzt – der Epoche, die wie keine andere vom Mit- und Gegeneinander der heidnischen und der christlichen Religion geprägt ist. Ihre Analyse eröffnet die Sicht auf einen in seiner Intensität einmaligen Verdrängungswettbewerb zwischen religiösen Gruppierungen innerhalb eines gemeinsamen Bezugsrahmens, nämlich des römischen Staates, der als Agens und Plattform dieser Auseinandersetzung fungiert und von der Wucht dieses Transformationsprozesses nachhaltig erfasst wird.



Prof. Dr. Pedro Barceló, Professor für Geschichte des Altertums an der Universität Potsdam

Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Frage, ob den folgenschweren kulturellen Veränderungen sowie den Machtkämpfen um die religiöse Vorherrschaft, die in dieser Zeit zusammenfallen, ein übergreifender Erklärungswert für fundamentalistische Handlungsweisen zukommt. Das Spektrum dieser Fragestellung wird von der Auseinandersetzung um individuelle Haltungen, theologische Positionierungen und regionale Konfliktsituationen zwischen antagonistischen religiösen Parteien unter Einbeziehung der Rolle des Staates bestimmt. Erst die Zusammenführung der einzelnen Aspekte führt zu stichhaltigen Erklärungen über jene Konvivenz- beziehungsweise

Dissidenzprozesse, die fundamentalistische Einstellungen verhindern oder befördern können.

Die polytheistische römische Religion, genau genommen müssten wir die Pluralform verwenden, um sie sachgerecht zu umschreiben, besaß kein heiliges Buch, das als Wegweiser oder als Inspirationsquelle diente. Auch kannte sie weder Offenbarung noch Dogmen. Im Mittelpunkt des Kultbetriebes standen zahlreiche Opferhandlungen und Rituale, deren Erfüllung Priesterkollegien oblag, die sich aus den Reihen der höchsten Amtsträger des Staates rekrutierten. Diese Ausgangslage macht es beinahe unmöglich, unsere gängigen Vorstellungen von Fundamentalismus auf die *religio Romana* zu übertragen; es sei denn, man würde die peinlich genaue Befolgung ihrer säkularen Rituale in diesem Sinne deuten. Denn aus heutiger Sicht verstehen wir unter religiösem Fundamentalismus den Primat einer außerhalb jeder kritischen Diskussion stehenden Glaubensgemeinschaft über politische, ökonomische und soziale Belange. Er äußert sich in der strikten Befolgung göttlicher Mandate, die in heiligen Texten offenbart wurden, die unter Verzicht auf wissenschaftliche Exegesemethoden wortwörtlich ausgelegt und von den Adepten zum Maßstab ihres Handelns erhoben werden. Natürlich ist das Phänomen des Fundamentalismus unendlich komplexer als jede Definition zu erfassen vermag. Es greift weit über die Motiv- und Deutungsebene hinaus, indem es die Lebenswelt der Betroffenen berührt, die Frage nach dem Umgang mit anderen Religionen stellt und die Einstellung zu Zwang, Verboten, Repression und Gewalt thematisiert.

### II.

Um die Klärung dieser letzten Fragen soll es nun gehen. Wie angedeutet, liefert uns die spätrömische Gesellschaft den historischen Rahmen für die folgenden Betrachtungen; das schwierige Zusammenleben der religiösen Gruppen steht dann im Mittelpunkt der Analyse und die gewaltsame Durchsetzung von Rechtgläubigkeit im christianisierten Imperium Romanum bildet den Abschluss unserer Erörterung.

Aufgrund ihrer Vielfalt an Göttern und Kulturen gilt die römische Religion gegenüber fremden Glaubensgemeinschaften als weitgehend liberal. Doch wie bei den meisten Verallgemeinerungen trifft diese Sichtweise nur bedingt zu. Es gibt genug Beispiele für das Gegenteil. Dafür war die unauflösliche personelle und strukturelle Verzahnung der staatlichen mit den kultischen Institutionen verantwortlich. Die Götter bildeten einen wesentlichen Bestandteil des politischen Systems, weil sie die Existenz und die Wohlfahrt des Staates garantierten. Daraus ergab sich eine Symbiose zwischen der politischen Gemeinschaft und der sie tragenden Kultgemeinschaft.

Angesichts dieser Evidenz bleibt zu fragen, wie eine derartig vielseitige religiöse Welt intolerante Einstellungen erzeugen konnte. Dies war immer dann der Fall, wenn von den neuen Kulturen Anschläge auf die Sicherheit des Staates beziehungsweise verderbliche moralische Einflüsse auf die geltenden ethischen Normen oder gar eine Zersetzung der gesellschaftlichen Kohärenz befürchtet wurden. Jedoch ergibt eine Auflistung der Konfliktsituationen zwischen dem römischen Staat und den beanstandeten Kultpraktiken, dass die Zahl der Streitpunkte gering war. Es lassen sich nur wenige Fälle von militanter Konfrontation ausmachen. Unter die bekanntesten Beispiele fallen die Strafmaßnahmen gegen die Manichäer und die Christen.

Die Ablehnung bestimmter Kulte wurde nicht inhaltlich begründet. Selten wurden die Anhänger der inkriminierten Religionen angeklagt, die falschen Götter zu verehren, sondern eher den anerkannten Göttern Roms – den Symbolen der Einheit des Staates – den schuldigen Respekt versagt zu haben. Der Vorwurf lautete, unter dem Deckmantel der Religion subversive, staatsgefährdende Ziele zu verfolgen. Um gegen eine verdächtig gewordene religiöse Gruppierung strafrechtlich vorzugehen, nahmen die Behörden nicht ihre Doktrin ins Visier, sondern sie bewerteten vielmehr ihr Gefahrenpotenzial für das Zusammenleben unter dem Dachverband des römischen Reiches. Erst wenn diese Kompatibilität gestört war, gingen die Vertreter der Staatsmacht gegen Glaubensgemeinschaften vor. Ihr Blick konzentrierte sich primär auf das Verhalten der Adepten und nicht auf den theologischen Gehalt einer aus welchen Gründen auch immer in Verruf geratenen Religion.

Seit Augustus stellte der Kaiserkult eine bewährte Form der reichsweiten sozialen Kommunikation dar, welche die Anerkennung der etablierten Ordnung durch die Beteiligten verstärkte. Forderte ein Herrscher, wie Decius (249 – 251), seine Untertanen auf, eine *supplicatio* (Opfer und Gebet) zu vollziehen, so tat er dies nicht, wie eine auf die Verfolgung der Christen einseitig fixierte Optik sehen möchte, um Dissidenten zu disziplinieren, sondern er verfolgte vielmehr die Absicht, einen Beweis der Solidarität von Seiten der Reichsbevölkerung zu erhalten. Es ging dabei um die Erlangung von Zustimmung, weniger um die Ausgrenzung der illoyalen Bürger. Mittels einer derartig groß angelegten Mobilisierung der Bürgerschaft sollte primär Konformität mit dem herrschenden System demonstriert werden. Der Appell war aus der Sicht der Regierung notwendig, um den vielfältigen Bedrohungen (Einfall fremder Völker, wirtschaftliche Probleme, Zerfall der kaiserlichen Autorität durch die vielen Usurpationen, Bürgerkriege), die das Reich erschütterten, durch Stärkung der inneren Geschlossenheit zu begegnen.

Nach Ansicht Kaiser Valerians war die ständig wachsende Gemeinschaft der Christen ein Unsicherheitsfaktor und ein Hindernis für die Einheit des Reiches. Da er sich ihrer Loyalität nicht sicher sein konnte, ließ er sie verfolgen. Als im Jahre 260 im Verlauf eines erfolglosen Feldzuges gegen das Perserreich Valerian in Gefangenschaft geriet und damit die größte Demütigung erlitt, die jemals einem Kaiser widerfuhr, war ein Tiefpunkt in der römischen Geschichte erreicht. Deshalb sahen nicht wenige Christen in diesem Vorfall eine verdiente göttliche Strafe, während in manchen heidnischen Kreisen den Christen die Schuld am Elend des Imperiums zugewiesen wurde.

### III.

Eine Neuauflage der staatlich gelenkten Gewalt gegen religiöse Gruppierungen brachten die von Diocletian zunächst gegen die Manichäer (295) und dann gegen die Christen erlassenen nikomedischen Edikte (303) mit sich, welche die religiöse Homogenität des Reiches erzwingen wollten. Das tetrarchische Regierungsprogramm Diocletians beruhte auf einer Identifikation der Herrscher mit der capitolinischen Religion. Abweichungen zogen strafrechtliche Konsequenzen nach sich, weil sie aus der Sicht der Regierung das religiös legitimierte Fundament des Staates zersetzten und die bestehende Ordnung unterminierten. Mit dem Verbot des manichäischen und des christlichen Kultes und der damit einhergehenden

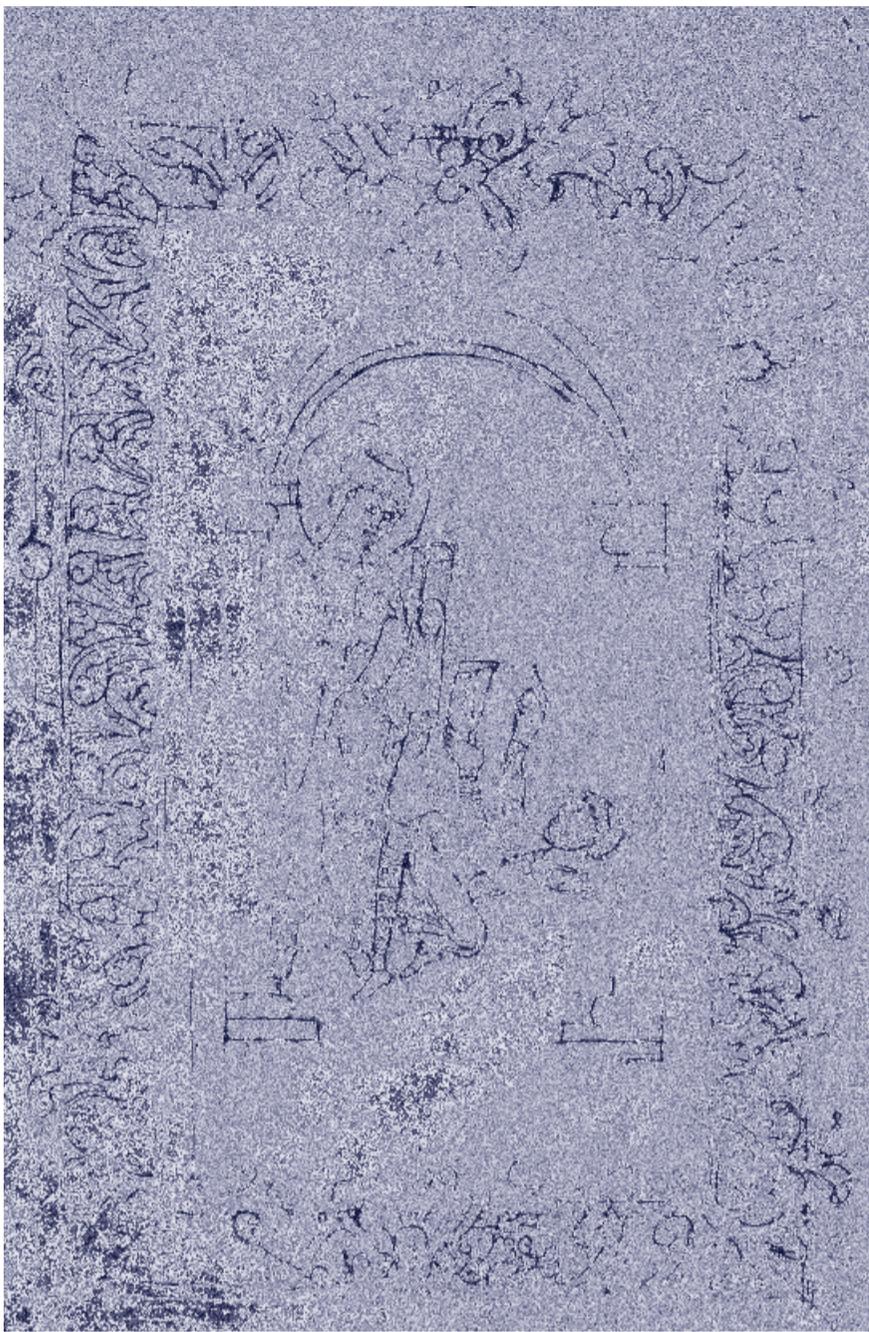


Foto: akg-images

Die Manichäer wurden schon unter den heidnischen römischen Kaisern verfolgt. Nach dem Sieg des Christentums gab es weitere Auseinandersetzungen. So war

Augustinus ein scharfer Gegner der Manichäer. Diese Buchmalerei aus dem 14. Jahrhundert zeigt den Kirchenlehrer im Streit mit dem Manichäer Faustus.

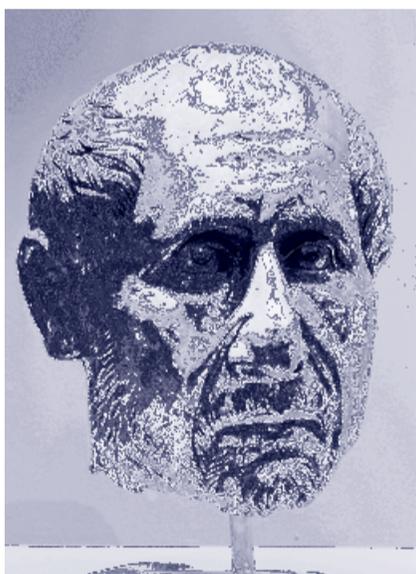


Foto: akg-images

Diese Büste stellt wohl Kaiser Decius (reg. 249 bis 251) dar. Er forderte von allen Untertanen Opfer und Gebet. Die Teilnahme galt als Beweis der Solidarität.

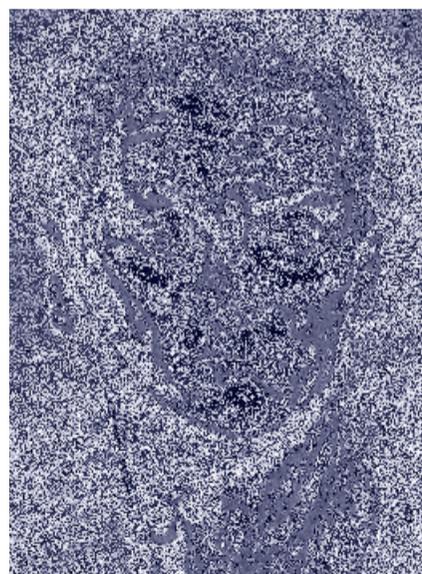


Foto: akg-images

Kaiser Diokletian kämpfte mit den nikomedischen Edikten (303) gegen das Christentum. Sein Ziel war die religiöse Homogenität des Reiches, um es im Inneren zu stärken.

Kriminalisierung ihrer Anhänger erreichte die Einschüchterungspolitik des Staates einen Höhepunkt. Von der Überzeugung geleitet, dem Reich einen Dienst zu erweisen, nahmen die Tetrarchen, wie einige ihrer Vorgänger, gewalttätige Methoden in Kauf, um das übergeordnete Ziel einer Revitalisierung der traditionellen Religion zu erfüllen, die sie als unabdingbare Prämisse für die Regeneration des von zahlreichen Anfechtungen bedrohten Staates erachteten.

Warum angesichts des Misserfolgs Valerians sich die Tetrarchen überhaupt auf die Verfolgung der Christen einließen, bleibt etwas rätselhaft. Möglicherweise dürfte sie das Wachstum der Kirche als Folge der Toleranzpolitik des Gallienus beunruhigt haben und vielleicht erhöhten konkrete Vorfälle, über die unsere Quellen schweigen, die vorhandene Alarmstimmung zusätzlich. Dass aber die Regenten annahmen, den Kampf gegen das Christentum siegreich zu bestehen, darf angenommen werden. Dafür spricht der relativ späte Beginn der Verfolgung. Erst nachdem die Autoritätskrise behoben und das tetrarchische System befestigt, die Finanz-, Provinz- und Heeresreformen abgeschlossen und die Grenzen stabilisiert wurden, schien der Zeitpunkt gekommen zu sein, den letzten Akt der inneren Konsolidierung des Reiches, als solche verstanden die Tetrarchen ihre Christenpolitik, zu vollenden. Umso größer war dann die Enttäuschung, als sich das Scheitern der Christenverfolgung immer deutlicher abzeichnete.

Für Galerius waren die vom Glauben der Väter abgefallenen Christen Verblendete, die aus Unvernunft handelten, wie er selbst in seinem Toleranzedikt eindringlich bekräftigte. Ähnliche Epitheta sollte Constantin wenig später verwenden, nachdem er Rom eingenommen, dabei ein enges Band zum Christengott geknüpft hatte und sich in der Folgezeit bestrebt zeigte, der Kirche die Segnungen seiner kaiserlichen Fürsorge angedeihen zu lassen. In einem Brief an den Bischof Caecilian von Karthago bezeichnete Constantin die Gegner der Mehrheitskirche, also die Donatisten, als vom Wahnsinn Befallene, die jede Strafe verdienten.

Trotz der prinzipiellen Unterschiede in der Christenfrage zwischen Galerius und Constantin herrschte hinsichtlich der Bewertung religiöser Dissidenz ein Gleichklang der Auffassungen. Das unwirsche und widerwillig abgerungene Zugeständnis des Galerius gegenüber den Christen findet in der gereizten Stimmung Constantins gegen die Donatisten eine Entsprechung. Constantin forderte den katholischen Bischof Caecilian auf, Disziplinarmaßnahmen gegen Abweichler zu ergreifen, was dieser auch tat. Zum ersten Mal stellte ein römischer Kaiser einem christlichen Kleriker den staatlichen Apparat zwecks Unterdrückung von religiösen Abspaltungsbewegungen zur Verfügung, womit der Verschmelzung von Kirche und Staat Tür und Tor geöffnet wurde.

Ein Ergebnis dieser Allianz war die wechselseitige Instrumentalisierung beider Institutionen um des gemeinsamen Zieles willen. Dieses sah die Aufhebung der theologischen Divergenzen innerhalb der Kirche vor, um einen für alle Christen verbindlichen Gottesdienst zu stiften. Constantin „befahl“ die religiöse Einheit der Christen und drohte allen, die sich dagegen sperrten, mit der Wucht der Gesetze. Damit hebt eine Politisierung der Theologie an, die mittelfristig zu einer Theologisierung des Staates führen wird.

Um der religiösen Konsensermittlung willen wird die christliche Staatsmacht nun christliche Abweichler sanktionieren. Die Gesetzgebung der Nach-

folger Constantins liefert zahlreiche Beispiele hierfür. Sie zeigen uns, wie man auf der einen Seite den ergebenen Parteigängern Privilegien gewährte und auf der anderen Seite drastische Strafen gegen die als Häretiker kriminalisierten Dissidenten verhängte. Während der Regierungszeit des Kaisers Constantius II. vollzieht sich ein Paradigmenwechsel in Richtung Christentum. Erstmals werden im Jahr 341 bestimmte Opferpraktiken, die zum Kernbereich der traditionellen Religion Roms gehörten, verboten. Im Jahr 356 erfolgt sogar eine deutliche Verschärfung. Zunächst wird gegen die Abhaltung der heidnischen Kulte massiv vorgegangen und bald darauf die Schließung heidnischer Tempel angeordnet. Parallel zu dieser antiheidnischen Gesetzgebung mehren sich die kaiserlichen Verfügungen, in denen dem christlichen Klerus Immunität und Privilegien gewährt werden.

#### IV.

In der Substanz ähnliche Gedankengänge finden sich paradoxerweise in der Regierungszeit des zur traditionellen Religion „bekehrten“ Kaisers Julian, der eine Wiedergeburt der heidnischen Kulte nach dem Vorbild der Denkweisen und Organisationsformen vorantrieb, die aus der christlichen Kirche entlehnt wurden. Er förderte die Karrieren namhafter Heiden, bevorzugte die für ihre heidnische Gesinnung bekannten Akademien und Bildungseinrichtungen und erschwerte im Gegenzug den christlichen Rhetorikern ihre Berufsausübung. Für unsere Fragestellung bedeutsam sind die leidenschaftlichen Aufforderungen, die Julian an die Reichsbevölkerung richtete, um den traditionellen Götterkult zu beleben.

Julian wollte die gesellschaftliche Stellung der heidnischen Priester durch Erhöhung ihrer sacerdotalen Würde stärken. Das war ein gemeinsames Bestreben von Heiden und Christen. Beide religiösen Welten konvergierten in einer gemeinsamen ethischen Plattform, die der orthodoxen und gottgefälligen priesterlichen Amtsausübung einen zentralen Stellenwert einräumte. Der religiöse Eiferer Julian verachtete die lauen heidnischen Kultgenossen weit mehr als seine christlichen Widersacher. Nicht viel anders erging es den christlichen Herrschern des constantinischen, valentinianischen oder theodosianischen Hauses bei ihrer Verbitterung gegen christliche Abweichler.

Die rigoristische Haltung, die in Julians Appellen immer wieder aufscheint, erfuhr in der christlichen Welt ebenfalls eine beträchtliche Ausweitung. Eine Neigung zur Weltflucht machte sich hier breit, wie sie das Mönchtum und die Eremiten verkörperten. Sie wurde verstärkt durch eine Zunahme der Askese, der Spiritualität und der moralischen Unnachgiebigkeit, einschließlich eines Hangs zur Körperfeindlichkeit, wie wir beispielsweise anhand der Briefe des Hieronymus an Heliodor oder Eustachius beobachten können. Zum Ruf nach einem kontemplativen Leben gesellte sich das Postulat der Keuschheit. Die daraus resultierende christliche Morallehre, die in der Beherrschung der Affekte und der Abkehr von den Begierden des Körpers gipfelte, hat die Kirche vielfach überfordert und sie tut es heute noch.

Parallel zur Verfestigung der christlichen Lebensformen formiert sich eine jenseits der politischen Gewalten stehende klerikale Hierarchie, die immer mehr Befugnisse auf Kosten der staatlichen Institutionen beanspruchen und auch erhalten wird. Als theologische Berater der christlichen Kaiser werden die Bischöfe in Zukunft die Leitlinien der Religionspolitik des christianisierten

Imperiums bestimmen. Ein Edikt des Kaisers Theodosius, das am 27. Februar des Jahres 380 in Thessaloniki erlassen wurde, trägt dieser Tatsache Rechnung.

Die theodosianische Verordnung forderte die Staatsbürger ultimativ auf, der Glaubensrichtung zu folgen, die der Kaiser in Einklang mit den maßgeblichen Bischöfen des Reiches vorschrieb. Es handelte sich nicht um eine Einladung, sondern um einen Befehl. Wer zuwiderhandelte, konnte strafrechtlich belangt werden. Die kaiserliche Regierung behandelte diejenigen, die die Bestimmungen des Dekrets missachteten als Religionsfrevler: *qui divinae legis sanctitatem aut nesciendo confundant aut negligendo violant et offendunt, sacrilegium committunt*.

Mit dieser Initiative beabsichtigte der Gesetzgeber die Zersplitterung innerhalb der christlichen Kirche zu überwinden. Die Angesprochenen sind jene Christen, die sich aus der Perspektive des Kaisers zu einem schismatischen Glauben bekannten (Donatisten, Arianer, Priscilianisten etc.). Darüber hinaus legte die von Theodosius erlassene Direktive nicht nur die Essenz des offiziellen Glaubens fest, sondern appellierte an alle Abtrünnigen, ihn ohne Verzug anzuerkennen. Die unmissverständliche Positionierung des Kaisers machte klar, wie die religiöse Zukunft der Reichsangehörigen auszusehen habe. Wer sich dagegen stemmte, wurde als gesellschaftlicher Außenseiter betrachtet. Häretiker, dieser Begriff begegnet uns nun verstärkt um Abtrünnige zu brandmarken, sollten von der Staatsgewalt als *hostis communis salutis* oder sogar als *inimici humani generis* behandelt werden.

Im Zuge der Symbiose zwischen Kirchenhierarchie und Reichsregierung kam eine fundamentalistische Rhetorik auf, die ihren Anhängern suggerierte, im Besitz der unumstößlichen Wahrheit zu sein. Diese suchten Argumente in sakralen Texten, aus denen sie dogmatische Interpretationen bezogen. Ihre Aufbietung diente nicht selten der Rechtfertigung von Gewalt. Ab der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts machten sich ambitionierte und charismatische Bischöfe verstärkt bemerkbar, denen die strikte Einhaltung der von ihnen vertretenen Glaubenslehre oberste Richtschnur war. Sie zeigten sich äußerst empfindlich gegenüber jeder Form von Kritik und zwangen ihre Meinung der christlichen Gemeinschaft, den Nichtchristen, ja selbst dem Kaiser auf. Ambrosius von Mailand liefert eindringliche Beispiele dafür. Wir wollen eines davon näher betrachten.

Der für seine christliche Gesinnung bekannte Constantius II. hatte einst den Altar der Victoria aus der römischen Kurie entfernen lassen. Allerdings ließ Julian ihn, nach seiner Abkehr vom Christentum, wieder im Sitzungssaal des Senats aufstellen. Nach der Konsolidierung des Christentums unter den Herrschern der valentinianischen Dynastie ersuchten christliche Senatoren im Bund mit dem römischen Bischof Damasus um die Entfernung des symbolträchtigen Monuments. Der Bitte wurde nach einem hitzigen Wortgefecht, in welchem Symmachus und Ambrosius als Kontrahenten auftraten, entsprochen. Die Entscheidung erzwang schließlich Ambrosius, der sich im Bewusstsein, den einzigen und wahren Gott zu vertreten, gegen die auf Tradition und Synkretismus gegründete Argumentation des Wortführers des heidnischen Senats durchsetzen konnte.

Während Symmachus argumentierte, bat und zu überzeugen versuchte, sprach Ambrosius apodiktisch, forderte und verlangte. Der Bischof wusste sich von einer höheren Macht durchdrungen, die selbst dem Kaiser Respekt einflößte. Die Überlebenschancen des Hei-

dentums waren damit geschwunden. Noch ging es hier um ein äußerliches Symbol, nämlich um die Entfernung eines heidnischen Altars, eines Gegenstandes also. Doch der nächste Schritt, der im Gedankengebäude des Ambrosius bereits angelegt war, zielte bereits auf die Zerstörung des Altars und damit auf die Auslöschung des Heidentums.

Die Auswüchse dieser Haltung werden einige Zeit später im Verhalten des ägyptischen Geistlichen Shenuda deutlich sichtbar. Dieser Prototyp eines christlichen Fundamentalisten scheute keine Gewaltmaßnahme, um seine fragwürdigen religiösen Anliegen durchzusetzen. Verbissener Aktionismus und Grobschlächtigkeit werden zum Markenzeichen seines Handelns. Mit ihm erhält der christliche Fundamentalismus deutliche Konturen und ein Gesicht, ein allerdings ausgesprochen hässliches Gesicht.

## V.

Im Übergang vom 3. zum 4. Jahrhundert erfuhr der staatliche Autoritarismus eine merkliche Verschärfung. Die von Diocletian inspirierte, religiös motivierte Herrscherideologie bemühte sich, die Beziehungen mit dem Göttlichen zu monopolisieren und reagierte empfindlich auf jede Form von Interferenz. Jene, die sich berufsmäßig mit der Deutung des Schicksals (*fatum*) befassten, wie etwa die Wahrsager, Magier und Astrologen oder wie die Manichäer und die Christen einem Kult nachgingen, der sich der Kontrolle der Behörden entzog, wurden drastisch bestraft.

Dieses Politikverständnis setzte Maßstäbe, die in der Folgezeit wirksam blieben. So unterschieden sich der Heide Diocletian und der Christ Valentinian kaum in ihrer Unnachgiebigkeit gegenüber Gruppen, die als gefährlich für die Gemeinschaft eingestuft wurden, wie ein Vergleich ihrer jeweiligen Gesetzgebung belegt.

Im polytheistischen System erfreute sich der Kaiser göttlicher Verehrung und versah das ehrwürdige Amt des *pontifex maximus*. Im christianisierten Imperium musste der Herrscher sich diese Funktion mit einer zunehmend machtbewussten klerikalen Hierarchie teilen. Während die erste Generation christlicher Imperatoren von Constantin bis Valentinian noch den Oberpontifikat bekleideten, verzichteten Gratian und Theodosius darauf, weil er zu stark heidnisch konnotiert war, womit sie dazu beitrugen, den Platz des ersten Mannes im Staate in der christlichen Welt neu zu verorten.

Im Verlauf des untersuchten Zeitraums vollzog die römische Regierung eine atemberaubende Wende, die von der eisernen Verteidigung des Polytheismus durch die Tetrarchen in der ersten Dekade des 4. Jahrhunderts bis zur Hingabe an einen monotheistischen Gott unter der theodosianischen Dynastie an dessen Ende reichte. Die gesetzlichen Verfügungen aller Kaiser unterstreichen, wie sehr sich die Anforderungen der Regierenden an die Kultpraxis der Untertanen steigerten. Doch trotz unleugbarer Analogien zwischen heidnischen und christlichen Herrschern in der Frage der Glaubenshomogenität gab

es, was die Erwartungshaltung beider religiöser Gruppen betraf, signifikante Unterschiede hinsichtlich des jeweiligen Kultvollzugs.

Die traditionelle Religion erforderte vielfache Opferhandlungen und eine sorgfältige Beachtung der von der Tradition überlieferten Zeremonien. Der öffentliche Kultvollzug durch die Reichsbevölkerung und die Ausführung der festgelegten Rituale genügten, um die Götter zufriedener zu stellen. Das Christentum verlangte mehr und anderes. Von seinen Anhängern erwartete es eine ganzheitliche Beteiligung, die über den Gottesdienst hinausging und das gesamte private Verhalten (einschließlich der Gedanken und des Bewusstseins) vereinnahmte. Um es auf eine Kurzformel zu bringen: Der heidnische Kult benötigte Adepten. Das Christentum verlangte nach Gläubigen.

Wie die vorgelegten Beispiele zeigen, nahm die römische Regierung unabhängig von ihrer religiösen Filiation bestimmte religiöse Gruppierungen aus machtpolitischen Gründen ins Visier, um gesellschaftliche Erosionsprozesse einzudämmen und damit die innere Geschlossenheit des Reiches zu stärken. Sie sah die Fundamente des Staates durch abtrünniges Verhalten bedroht und schritt dagegen gewaltsam ein. Auslöser des staatlichen Interventionismus waren Krisensituationen, seine Methode war die Ratlosigkeit.

In ihren Maßnahmen zur Erzwingung der religiösen Einheit unterschieden sich die heidnischen kaum von den christlichen Herrschern. Neu war allerdings, dass nun christliche Würdenträger sich ungehemmt der Macht des Staates bedienten, um Unterdrückungsmaßnahmen zu rechtfertigen, wenn aus ihrer Sicht orthodoxe Glaubensgrundlagen in Zweifel gezogen wurden.

Im vorconstantinischen Reich stand die römische Religion als Chiffre für Kontinuität, Erfolg und gesellschaftlichen Zusammenhalt. Religiöse Dissidenz galt als Anfechtung des politischen Systems; sie wurde mit polizeilichen Mitteln mehr schlecht als recht im Zaum gehalten. Theologische Argumentationsparadigmen sucht man in dieser Auseinandersetzung vergebens. Es ging dabei um die Bewahrung des Bestehenden und nicht um richtige oder falsche, sondern um die für den Staat nützlichen Götter.

Im nachconstantinischen römischen Reich konnten hingegen aufgrund der trinitarisch-monotheistischen Struktur des Christentums mit Hilfe der Theologie Grenzlinien zwischen Dogma und Häresie, zwischen richtig und falsch, zwischen Sünde und Heil gezogen werden. Erstmals erhielten die weltlichen und geistlichen Interpreten der Botschaften des einzigen Gottes die Gelegenheit, Glaubenspositionen als politische Waffe einzusetzen.

Der christlich-monotheistische Glaube bedeutete Ausschließlichkeit, Konzentration und Selektion zugleich. Im Bewusstsein, den einzig gangbaren Weg zu kennen, wehrte er sich gegen falsche Götter und Irrlehren. Aus diesen Bestrebungen heraus entstand ein Spannungsverhältnis zwischen religiösem Anspruch und Lebenswirklichkeit. Die Überdehnung dieses Anspruches bildete den Nährboden, auf dem Fundamentalismus gedeihen konnte. Die Zerstörung des Sarapeions von Alexandria, die Ermordung der heidnischen Gelehrten Hypatia durch fanatisierte Mönche oder die Schließung der wegen ihrer heidnischen Ausrichtung ehrwürdigsten Bildungseinrichtung der Alten Welt, der Akademie von Athen, geben exemplarisch davon Zeugnis. □



Dieses mittelalterliche Fresko aus Verona stellt die Taufe Kaiser Konstantins des Großen durch Papst Silvester I. dar. Mit diesem Kaiser begann der politische

Siegeszug des Christentums. Christliche Abweichler bezeichnete der Kaiser auch als „vom Wahnsinn befallen.“

# Sinti und Roma

Politik, Kirche und Gesellschaft würden es nach wie vor nicht schaffen, die Kultur und Lebensweise der Sinti und Roma zu verstehen und anzuerkennen. Dieses Unverständnis und das Desinteresse seien die Ursachen der auch heute noch vorhandenen Diskriminierung der beiden Volksgruppen. Das sind die Thesen von Prof. Dr. Wilhelm Solms. Der Literaturwissenschaftler ist ein Kenner der Sinti- und

Roma-Kultur und engagierter Verfechter ihrer Rechte. In seinem Abendvortrag mit dem Titel „Sinti und Roma. Herausforderung für Politik, Gesellschaft, Kirche“ am 18. Oktober 2010 lieferte Professor Solms Informationen und verband diese mit einem energischen Appell zu besserer Integration. Zahlreiche Sinti und Roma fanden sich unter den Teilnehmern der Abendveranstaltung.

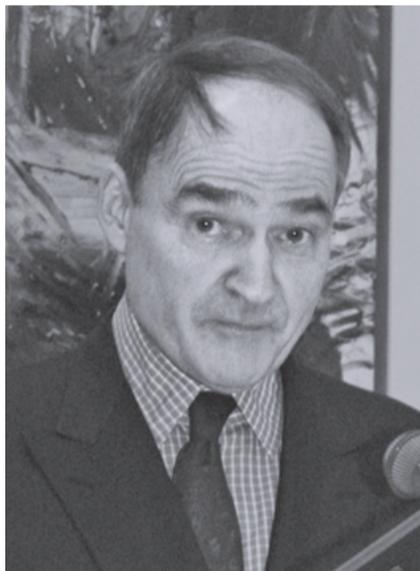
## Herausforderung für Politik, Gesellschaft, Kirche

Wilhelm Solms

### Einleitung

Was uns heute Abend hier zusammenführt, meine verehrten Damen und Herren, das sind die beunruhigenden Nachrichten über den Umgang mit den Roma in ost- und westeuropäischen Staaten.

- In Tschechien versprach die Nationale Partei in einem Spot zur Europawahl, der im öffentlich-rechtlichen Fernsehen gesendet wurde, die „Endlösung der Zigeunerfrage“.
- In Ungarn marschierte die „Nationale Garde“, die die Jobbik-Partei nach dem Vorbild der SA aufgebaut hatte, mit Hetzparolen durch Roma-Siedlungen, worauf es zu Brand- und Mordanschlägen gegen Roma-Familien kam.
- In Italien wurden hunderte von Unterkünften für rumänische Roma abgerissen.
- Aus skandinavischen Staaten wurden aus Rumänien und Bulgarien stammende Roma abgeschoben.
- In Frankreich wurden im August fünftausend rumänische und bulgarische Roma abgeschoben. Außerdem wurden 23.000 Landfahrer, „les gens du voyage“, die französische Staatsbürger und zum größten Teil keine Roma sind, von illegalen Lagerplätzen vertrieben. Warum hatten sie auf illegalen Plätzen campiert? Weil viele der mehr als 5.000 Einwohner zählenden Gemeinden die vom französischen Parlament im Jahr 2000 beschlossene Zahl von Stellplätzen nicht eingerichtet hatten.
- Aus Deutschland sollen zehntausend Roma in das Kosovo zurückgebracht werden, obwohl im Lagebericht des Auswärtigen Amtes von 2009 dort „labile Sicherheitslage, fehlende Existenzsicherung, nicht vorhandene Wohnungen (und) defizitäre medizinische/psychotherapeutische Versorgung“



Prof. Dr. Wilhelm Solms, Professor für Neuere deutsche Literatur an der Universität Marburg

festgestellt wurde. In Mitrovica leben Roma seit Ende des Kosovo-Kriegs auf einem von Schwermetallen verseuchten Gelände.

### Warum sind so viele Roma unterwegs?

Wir spüren, dass sich hier eine menschliche Katastrophe anbahnen könnte, wissen aber nicht, was dagegen zu tun ist. Deshalb soll zunächst nach den Ursachen für die ablehnende oder feindselige Haltung gegenüber den Angehörigen dieser Minderheit, die als Antiziganismus bezeichnet wird, gefragt werden. Dass wir alle mit negativen Vorurteilen oder Zuschreibungen wie Diebstahl, Betrug, Zauberei oder Kinderraub aufgewachsen sind, reicht hier als Antwort nicht aus. Denn es geht darum, weshalb der immer schon latent vorhandene Antiziganismus gerade jetzt wieder ausbricht.

Im „realen Sozialismus“ wurde versucht, die Roma mit Gewalt zu assimilieren. Ihre Siedlungen wurden geschleift, ihre Familien auseinandergerissen, sie wurden in Industriegebiete umgesiedelt und dort in Plattenbauten gesteckt oder in die Häuser von ausgereisten, ausgewiesenen oder herausgekauften Bürgern gesetzt. Da sie, die Roma, den Bedarf an ungelerten Arbeitern erfüllten, wurden sie in der Regel nicht weiter ausgebildet. Gleichzeitig, und das sollte nicht vergessen werden, bot sich aber auch für viele Familienmitglieder die Chance, sich durch Ausbildung individuell zu verbessern. Die Vielzahl an Akademikern unter den Roma in Rumänien, Bulgarien und anderen osteuropäischen Staaten ist auch ein Ergebnis der sozialistischen Bildungspolitik – etwas, das wir in Westeuropa so nicht kannten.

Nach der Wende verloren sie durch das Zusammenbrechen der Schwerindustrie und der landwirtschaftlichen Großbetriebe als erste ihre Arbeitsplätze. Die Sozialhilfe wurde anschließend gesenkt und, so zum Beispiel in der Slowakei, nicht mehr pro Kopf, sondern pro Familie, unabhängig von der Kinderzahl, bemessen. Da die (vielen) Roma ihre Miete nicht mehr bezahlen konnten, wurden sie aus den Stadtwohnungen herausgesetzt und in „Zigeunersiedlungen“ verfrachtet. In vielen Siedlungen fehlt es an Schulen, sanitären Einrichtungen, Krankenhäusern, Kirchen und Kulturzentren jedweder Art, manchmal auch an Strom- und Wasserleitungen und Kanalisation. Die meisten Erwachsenen sind arbeitslos, die meisten Kinder gehen, wenn überhaupt, in Schulen für Lernbehinderte. So wurden die Roma zu einer Lebensweise gezwungen, die die tradierten Vorurteile über die „Schmarotzer“, das „schmutzige“ oder „zerlumpte Gesindel“ oder das „unzivilisierte Volk“ bestätigt, so unter anderem kolportiert im Film „Zigeuner“ von Stanislaw Mucha, gezeigt im öffentlich-rechtlichen Kulturprogramm ARTE.

Die regierenden Politiker verwandelten ihr Land – Slowakei – in eine „Anlagesphäre“ für westeuropäische Unternehmen mit billigen Löhnen, niedrigen Steuersätzen und hohen Gewinnerwartungen und stellten dann den Antrag auf Aufnahme in die EU. Als Bedingung für die Aufnahme unterzeichneten sie das „Rahmenübereinkommen des Europarats zum Schutz nationaler Minderheiten“. Mit der Unterzeichnung verpflichteten sie sich, „jeder Person, die einer nationalen Minderheit angehört,

### Wir spüren, dass sich hier eine menschliche Katastrophe anbahnen könnte, wissen aber nicht, was dagegen zu tun ist.

das Recht auf Gleichheit vor dem Gesetz und auf gleichen Schutz durch das Gesetz zu gewährleisten (...) sowie „angemessene Maßnahmen zu ergreifen, um in allen Bereichen des wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Lebens die vollständige und tatsächliche Gleichheit zwischen den Angehörigen einer nationalen Minderheit und den Angehörigen der Mehrheit zu fördern.“

Obwohl die Regierungen – das gilt auch für andere ostmitteleuropäische Staaten – ihre Verpflichtung gegenüber der mit Abstand größten nationalen und europäischen Minderheit, den Roma, nicht erfüllt haben, obwohl sie die Roma nicht integriert, sondern im Gegenteil ghettoisiert haben, obwohl sie

sie nicht geschützt, sondern bei Überfällen auf Romasiedlungen weggeschaut haben, wurden diese Staaten in die EU aufgenommen. Und obwohl die Regierungen der alten EU-Staaten über die Ausgrenzung und Anfeindung der Roma in den osteuropäischen Staaten informiert waren, haben sie den Aufnahmeanträgen zugestimmt. Da die Roma durch die Aufnahme in die EU das Recht auf Freizügigkeit innerhalb der EU gewonnen hatten, begann dann teilweise ihr Exodus in den gelobten Westen. Haben die westlichen Politiker dies nicht vorhergesehen? Ich denke, sie haben es in Kauf genommen.

Die Zuwanderer aus den neuen EU-Staaten werden von der Mehrheit der einheimischen Bevölkerung, wie nicht anders zu erwarten, abgelehnt. Diese Ablehnung, die sich in Zukunft noch steigern dürfte, richtet sich, wie die Medienberichte zeigen, nicht gegen einzelne Strafverdächtige, sondern gegen die gesamte Ethnie, ist also rassistisch begründet. Und deshalb werden auch die *deutschen Sinti und Roma*, die seit Jahrzehnten sesshaft sind und noch vor wenigen Jahren eher unauffällig unter uns gelebt haben, von ihr betroffen.

### Zum Verständnis der Namen

Der Name *Roma* wird in den Medien als Oberbegriff für die in Osteuropa lebenden oder von dort eingereisten Volksgruppen verwendet.

Als *Sinti* bezeichnen sich die Nachkommen der Volksgruppe, die im 14./15. Jahrhundert bei der Eroberung des byzantinischen Reichs durch die Osmanen nach Deutschland und seinen Nachbarländern geflohen ist.

*Deutsche Roma* sind die Nachkommen der osteuropäischen Roma, die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach Deutschland gekommen sind.

Die *deutschen Sinti und Roma* sind deutsche Staatsbürger und wurden 1998 als deutsche Minderheit anerkannt.

### Die Selbstverpflichtung der Politiker

„Denn sie wissen nicht, was sie tun“: dieser Filmtitel trifft auf die deutschen Politiker in unserem Fall, dem Schutz und der Förderung der deutschen Sinti und Roma, nicht zu. Denn diese wissen, was sie tun müssen, bisher aber noch nicht oder nicht entschieden genug getan haben. Die Bundesregierung hat schon 1995 bzw. 1998 im Einverständnis mit allen Landesregierungen das Minderheitenschutzabkommen unterzeichnet. Und der Beratende Ausschuss des Ministerkomitees des Europarats, der die seit 2002 abgegebenen Berichte der Bundesrepublik analysiert und vor Ort überprüft, hat zwar die bisherigen Bemühungen anerkannt, zugleich aber auf mehrere Defizite hingewiesen.

1. Die Methoden der Bundesländer „zur Erfassung von ethnisch orientierten Daten über Straftaten/Täter (müssen) überprüft werden.“
2. „Es bestehen anhaltende Probleme hinsichtlich der ablehnenden oder feindseligen Einstellungen gegenüber den Angehörigen der Minderheit“
3. „Es sind erhebliche Anstrengungen erforderlich, um die effektive Teilhabe dieser Minderheit insbesondere am kulturellen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben zu gewährleisten.“
4. „Die Kinder von Roma/Sinti (sind ...) in Sonderschulen für lernschwache Schüler übervertreten.“

*Erstes Defizit:* Die Erfassung von ethnisch orientierten Daten müsste nach dem Vorbild von Rheinland-Pfalz in allen Bundesländern verboten werden. Denn sie beruht auf der rassistischen

Theorie, dass Menschen, die zur Ethnie der Sinti und Roma gehören, eine kriminelle Veranlagung hätten. Es ist seltener geworden, kommt aber immer noch vor, dass die Polizei Straftäter oder Strafverdächtige als Angehörige der „Sinti und Roma“ bzw., da dies verboten ist, als Angehörige einer „mobilen ethnischen Minderheit“, abgekürzt „MeM“, registriert und dies an die Presse weitergibt.

Ein Beispiel aus einer Zeitung, bei der Sie dies nicht vermutet hätten: Über die „Phantom-Mörderin von Heilbronn“, an die Sie sich vielleicht erinnern, hatte im Februar 2009 auch die FAZ in einem ganzseitigen Artikel berichtet. Zitat: „Die Polizei hat mehr Fragen denn je zu beantworten. (...) Stammt die Täterin, wie einige Zeit vermutet wurde, vielleicht aus dem Sinti- und Roma-Milieu? Unwahrscheinlich“. „Unwahrscheinlich“: An diesem Wort ist das Niveau der Zeitung oder des dahinter steckenden klugen Kopfs erkennbar. Der Berichterstatte sorgt für die Verbreitung dieses von der Polizei inzwischen fallengelassenen Gerüchts, wobei er sich selbst davon distanziert.

Wenn sich der Zentralrat der deutschen Sinti und Roma beim Presserat über solche Verstöße gegen dessen Kodex beschwert, wird ihm geantwortet, dass die Meldung von der Polizei stamme.

*Zweites Defizit:* Die „ablehnenden oder feindseligen Einstellungen“ gegenüber den Angehörigen dieser Minderheit, denen man in allen Schichten der Gesellschaft begegnet, sind nach meiner

**Die deutschen Sinti und Roma sind zwar im Unterschied zu den anderen deutschen Minderheiten, den Friesen, Dänen und Sorben, auf viele Bundesländer verstreut, leben aber in bestimmten Kommunen zusammen.**

Überzeugung die Ursache für alle anderen Defizite, die von der Kommission aufgezählt wurden. Trotzdem wird die Existenz dieses Phänomens noch immer bestritten. An den Schulen werden Rechtsradikalismus, Rassismus und Antisemitismus besprochen, aber nicht der Antiziganismus. Die Antiziganismusforschung wird von Bund und Ländern nicht gefördert und wurde bisher an keiner deutschen Universität institutionalisiert.

*Drittes Defizit:* Anstrengungen der Mehrheitsgesellschaft, die den Sinti und Roma eine „effektive Teilhabe am kulturellen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben (...) gewährleisten“, sind mir kaum bekannt. Die deutschen Sinti und Roma sind zwar im Unterschied zu den anderen deutschen Minderheiten, den Friesen, Dänen und Sorben, auf viele Bundesländer verstreut, leben aber in bestimmten Kommunen zusammen. Deshalb wäre es in erster Linie deren Aufgabe, Maßnahmen gegen die Ausgrenzung der unter ihnen lebenden Sinti und Roma zu beschließen und umzusetzen. Kommunale Politiker, die der Minderheit angehören, kenne ich keine, Politiker, die sich nachhaltig für sie einsetzen, kenne ich wenige, aber Politiker, die an Gedenktagen Reden halten, kenne ich zur Genüge. Der Bürgermeister von Alsfeld/Hessen unterzeichnete einen Vertrag mit der Vertretung der Sinti und Roma und kommentierte, dass es nichts koste!

Es ist sicher nicht ganz einfach, auch geeignete Maßnahmen gegen die Benachteiligung der Sinti und Roma bei der Arbeitssuche, am Arbeitsplatz oder bei der Wohnungssuche auszudenken. Wo aber der Wille ist, die beiden Seiten, die davon betroffen sind, von vornherein in die Überlegungen einzubeziehen, ist auch ein Weg.

Wenn beispielsweise Sinti in ihrer Wohnung oder im Krankenhaus häufig Besuch von Familienangehörigen bekommen, fühlen sich ihre Wohnungs- oder Bettnachbarn verständlicherweise gestört. Inzwischen leben in Deutschland mehrere Millionen Türken, die sich ähnlich verhalten. Warum baut man nicht für Großfamilien geeignete Wohnblöcke (wie in Kiel) und Krankenhäuser? Würden die Familien die Pflege übernehmen, so würden obendrein die Schwestern und Pflegerinnen entlastet.

*Viertes Defizit:* Überpräsentation in Sonderschulen: „Auch in Deutschland – so hieß es unlängst in Europäischen Parlament – geht die Hälfte der Sinti- und Roma-Kinder nicht in die Schule, und von den Eingeschulten sind in einigen Bezirken 80 Prozent in Sonderschulen untergebracht.“

Dabei wachsen viele deutsche Sinti und Roma zweisprachig auf, mit Romanes als Familiensprache und Deutsch als Verkehrssprache. Fragt man nach, warum so wenige Sintikinder die Regelschule besuchen, wird die Schuld meist nur bei ihren Eltern gesucht. Die Sinti und Roma hätten mit der Zwangsbildung „über viele Jahrhunderte (...) immer wieder schlechte Erfahrungen (...) gemacht.“ Andererseits wird aber auch berichtet, dass Sintikinder „auf der Regelschule oft gehänselt und diskriminiert“ werden und dass viele Eltern es kaum ertragen (können), wenn Sintikinder neben den eigenen Kindern auf der Schulbank sitzen“. (Frankfurter Rundschau, 30. 10. 2007).

Wenn die diskriminierten Sintikinder als Reaktion die Schule „schwänzen“ oder den Unterricht stören, bestehen die Schulen nicht auf der Einhaltung der Schulpflicht (Frankfurter Rundschau) oder die Lehrenden raten den Sintieltern, dass ihr Kind sich bei den anderen Sintikindern, die in die Sonderschule gehen, sicher wohler fühle.

Solange die Sinti- und Romakinder, wenn überhaupt, nur in die Sonderschule gehen und größtenteils nicht einmal einen Hauptschulabschluss schaffen, ist es für sie später so gut wie unmöglich, einen festen Arbeitsplatz zu bekommen und sich eine bessere Wohnung und eine bessere Gesundheitsfürsorge zu leisten. Den Weg aus der Armut kann nur eine bessere Schulausbildung weisen.

In einigen Städten hat man mit der Beschäftigung von so genannten „Mediatorinnen“ gute Erfahrungen gemacht. Sie verstehen sich als Vermittlerinnen zwischen Schule und Lehrern einerseits und Sinti/Romakindern und ihren Eltern andererseits und zugleich als Fürsprecherinnen und Helferinnen der Sinti/Romakinder während ihrer ganzen Schulzeit. Sie sind Angehörige der Minderheit und werden von den in der Kommune lebenden Sinti und Roma ausgewählt. Sie gehen in die Familien, suchen die Eltern zu überzeugen, dass ihre Kinder in die Vorschule und dann in die Regelschule gehen müssen. Sie sind Ansprechpartnerinnen, wenn es zu Konflikten mit anderen Schülern oder mit Lehrern kommt. Sie begleiten die Eltern in die Lehrer-Sprechstunde, wohin diese alleine niemals gehen würden.



*Musik mit viel Gefühl und großem Können: die Sinti-Musiker Sandor Lehmann (li.) und Hansi Rottegger.*



*Nikola Capin ist Seelsorger für die Sinti und Roma in der Erzdiözese München und Freising.*



*Alexander Diepold – hier im Gespräch mit einer Teilnehmerin – ist Geschäftsführer von „Madhouse“, einer Einrichtung der Jugendhilfe. Schwerpunkt seiner Arbeit sind Sinti und Roma.*



*Hugo Höllenreiner (Mi.) musste im KZ leiden, nur weil er Sinti ist. Heute kämpft er als Publizist und Autor gegen*

*Vorurteile, die seiner Volksgruppe von der Gesellschaft noch immer entgegengebracht werden.*

## Vorschlag zur Reform der katholischen Sinti/Roma-Seelsorge

Ich beschränke mich auf die katholische Kirche, denn hier ist der dafür richtige Ort, und die deutschen Sinti sind zu neunzig Prozent Katholiken – gewesen.

Warum haben die katholische und die evangelische Kirche in Deutschland den Sinti und Roma bei deren Deportation und Vernichtung nicht beigestanden, warum haben sie bei ihrer Erfassung sogar mitgeholfen? Auf der Suche nach einer Antwort habe ich zwei Erklärungen gefunden: Viele Mitglieder der Kirchenführung haben in den Sinti und Roma offenbar keine Deutschen und auch keine Christen gesehen, sondern ein fremdes, heidnisches Volk. Durch einen Blick in kirchliche und andere Lexika können Sie sich überzeugen, dass dieser Irrglaube noch immer verbreitet ist: Einige Zitate: „Die Religion der Zigeuner ist diesseitig.“ (RGG 1931 und 1962). „Das meist äußerliche Bekenntnis zur christlichen Religion“ (Herder 1948). „Die Zigeuner sind zwangsweise christianisiert.“ (EKL 1959). Zur „Religion der Mehrheitsbevölkerung“ tun sie sich „nach außen hin auch bekennen“. (EKL 1996). Für den katholischen Theologen Ottmar Fuchs sind die „Zigeuner“ die „Andersgläubigen und Fremden“ (1997).

Der Anstoß zur katholischen „Zigeunerseelsorge“ kam auch nicht von den deutschen Bischöfen, sondern aus Rom. Papst Paul VI. institutionalisierte 1964 die sogenannte „Zigeuner- und Nomadenseelsorge“, wobei er sich an der Betreuung „fahrender Zigeuner“ in Italien und Frankreich orientierte, und empfahl schon ein Jahr später den nationalen Bischofskonferenzen, eine besondere Seelsorge für „Zigeuner und Fahrende“ aufzubauen.

Obwohl damals die meisten deutschen Sinti und Roma katholische Christen waren, blieb die katholische „Zigeunerseelsorge“ in Deutschland weitgehend erfolglos. Im Jahr 1984 wurde auf Initiative des damaligen „Nationalseelsorgers“ Achim Muth eine Umfrage zur Integration der Sinti und Roma in die Gemeinden durchgeführt, an der sich 12 der 22 deutschen Bistümer beteiligten. Von den 6000 befragten Pfarreien gaben nur 186, das sind drei Prozent, Kontakte zu „Zigeunerfamilien“ an, die sich auf besondere Ereignisse wie Taufe, Erstkommunion und Beerdigung bezogen. Dass Sinti oder Roma am Leben einer katholischen Gemeinde teilgenommen hätten, wurde in keiner Antwort erwähnt.

Dies hätte die katholische Kirche schon damals veranlassen müssen, das vom Vatikan übernommene Konzept einer speziellen Seelsorge zu überdenken. Inzwischen haben sich viele, wenn nicht die meisten deutschen Sinti und Roma der „Pfingstbewegung“ und anderen Freikirchen angeschlossen.

## Zum Vatikanischen Konzept der „Zigeunerseelsorge“

Der Vatikan hat die Einrichtung einer spezifischen Seelsorge für die „Zigeuner“ mit zwei Argumenten begründet: mit ihrer „fahrenden Lebensweise“ und mit ihrer „ethnischen Eigenart“. Papst Paul VI. begrüßte 1965 die Roma bei der ersten Begegnung in Pomezia mit den Worten: „Euch unseren Gruß, ihr ewigen Pilger, ihr freiwilligen Flüchtlinge, euch, die ihr immer flüchtend auf dem Weg seid, (...) Euch, die ihr immer und überall Fremde sein wolltet“. Er sieht ihre ethnische Eigenart in ihrem Wandertrieb, ohne zu bedenken, dass er damit die Schuld an ihrer Existenz als Flüchtlinge nicht nur den Vertreibern, sondern zugleich ihnen

selbst zuschreibt. Papst Johannes Paul II. lobte die „Zigeuner“ im Jahr 1990, weil sie „ihrer völkischen Identität, ihrer wandernden Lebensweise und ihrer langen kulturellen Tradition treu zu bleiben suchen“. 1991 würdigte er sie „wegen ihrer ethnischen Eigenart (...), die keine Territorialgrenzen kennt“, als Vorbilder für das vereinte Europa.

Die „Identität“ eines Menschen wird nicht durch die völkische Zugehörigkeit bestimmt. Andernfalls wäre der Mensch kein mit einem freien Willen begabtes Ebenbild Gottes. Die „wandernde Lebensweise“ gehört meist der Vergangenheit an. Die Sinti und Roma sind heute, sofern sie nicht erneut vertrieben oder abgeschoben werden, überwiegend sesshaft. Und sie bilden keine „übernationale“, sondern viele nationale Minderheiten.

## Die katholische Bischofskonferenz hat auf ihrer Zusammenkunft im April dieses Jahres endlich den abstrusen Namen „Zigeuner- und Nomadenseelsorge“ in „Seelsorge für Sinti und Roma“ geändert.

Der „Päpstliche Rat für Seelsorge für Migranten und Menschen unterwegs“ hat im Dezember 2005 erstmals „Orientierungen für eine Pastoral der Zigeuner“ beschlossen. Obwohl er eingangs konstatiert, dass der „größere Teil“ der „Zigeuner“ „schon seit geraumer Zeit sesshaft geworden“ ist, betont er wiederum die Notwendigkeit einer „spezifischen Seelsorge“ und begründet sie wiederum mit dem „Nomadensein“ und der „ethnischen Verschiedenheit“, die er wie Papst Paul VI. miteinander gleichsetzt. Die „besondere Mentalität“ der „Zigeuner“ bestehe – auch bei denen, die sesshaft geworden sind – in ihrer „Prädisposition zur Wanderschaft“. Der Zigeuner sei „in seinem Innersten stets bereit zu reisen“.

Der Päpstliche Rat bemüht sich auch um eine theologische Begründung der „Zigeunerseelsorge“, wobei ihm das Wort „Wanderschaft“ als *tertium comparationis* des Vergleichs von Kirche und Zigeunern dient. So wie Abraham und Moses von Gott den Auftrag zum Wandern erhalten hätten, so vollziehe sich die gesamte öffentliche Tätigkeit Christi „auf der Wanderung von einem Gebiet ins andere“. Ebenso sei auch die Kirche, das „pilgernde Gottesvolk“, und der einzelne Christ auf dem Weg zum Reich Gottes.

Nach meinem laienhaften Verständnis hatten Abraham und Moses nicht den Auftrag zum Wandern, sondern den Auftrag, das „ausgewählte Volk“ in das gelobte Land zu führen. Auch Christus hat nicht das „Wandern“ vorgelebt, sondern er ist in den letzten Jahren seines Lebens gewandert, um die christliche Botschaft zu verbreiten. Auch wenn die Kirche sich auf einer Pilgerfahrt sieht, sie residiert und regiert in Rom.

Der Vergleich zwischen Kirche und Zigeuner erreicht seinen Höhepunkt mit der Forderung, dass die Kirche „selbst zum Zigeuner unter Zigeunern werden müsse“, allerdings nur „in gewissem Sinne“, nämlich in dem Sinn, so lautet die Gegenforderung, dass sich auch die „Zigeunerkultur“ einem „Prozess der Reinigung“ unterziehen müsse. Dann werden vier Werte aufgezählt, für die sich die „Zigeunerkultur“ öffnen müsse. Ein Wert lautet: „Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit“ statt Tätigkeiten (...) am Rande oder gar außerhalb der Legalität“. In diesem pauschalen, an

Volksverhetzung grenzenden Urteil kommt die Kehrseite des sentimentalsten Bilds von den ewig wandernden Zigeunern zum Vorschein.

## Grundzüge eines Gegenkonzepts

Da die deutschen Sinti und Roma seit Jahrzehnten und in noch stärkerem Maße als in Nachbarstaaten wie Italien oder Frankreich sesshaft sind, wäre die Hauptaufgabe der katholischen Seelsorge wie der evangelischen Mission die seelische und soziale Betreuung in den kirchlichen Heimatgemeinden. Da auch die sesshaften Sinti und Roma den Vorurteilen über das „fahrende Volk“ und über die Zuwanderer aus dem Osten ausgesetzt sind und deshalb an ihrem Wohnort weitgehend ausgegrenzt werden, müsste die Seelsorge das Ziel verfolgen, diese Ausgrenzung zu durchbrechen und die ortsansässigen Sinti und Roma in die kirchliche Heimatgemeinde zu integrieren.

Die Leistungen der speziellen Seelsorge: Die Organisation von Wallfahrten der Sinti und Roma, die Spendung von Sakramenten wie Taufe oder Hochzeit oder die soziale Hilfe in Siedlungen am Stadtrand oder in Flüchtlingsheimen verdienen große Anerkennung. Solange aber die katholische Kirche vor allem oder ausschließlich in der speziellen Seelsorge tätig ist, wird sie die Ausgrenzung eher verstärken.

Wenn sich die Kirche dagegen bemüht, die Exklusion dieser Minderheit zu durchbrechen, dann steht sie in der Nachfolge von Jesus Christus, der hierfür mit der Heilung des Aussätzigen (Markus 1, 40-45) ein Beispiel gegeben hat. Christus ist nicht mit den Honoratioren verkehrt, er ist zu denen gegangen, die von der Gesellschaft gemieden oder ausgestoßen waren: zu Armen, körperlich und geistig Kranken, Sündern und Heiden. Er war selbst ein Außenseiter, „ein Fremder in dieser Welt“ (Matthäus 23, 36). Er wurde gleich nach der Geburt verfolgt und vertrieben, immer wieder angeklagt und zuletzt mit Zustimmung, ja auf Verlangen des Volkes getötet.

## Hoffnungszeichen

Die katholische Bischofskonferenz hat auf ihrer Zusammenkunft im April dieses Jahres endlich den abstrusen Namen „Zigeuner- und Nomadenseelsorge“ in „Seelsorge für Sinti und Roma“ geändert. Die Sinti waren seit ihrer Ankunft in Deutschland vor mehr als 600 Jahren niemals Nomaden, und die sesshaften Sinti und Roma sind als Sesshafte keine „Zigeuner“. „Zigeuner“ sind den Lexika zufolge sowohl das „fahrende Volk“ als auch andere Fahrende wie die Jenischen, deren Verband sich ausdrücklich zu dem Namen „Zigeuner“ bekennt.

Die Bischofskonferenz hat im April außerdem in einer Presseerklärung „vor frühzeitiger Abschiebung von Roma und anderen Minderheiten in den Kosovo“ gewarnt. Sollten Sie an dem Attribut „frühzeitig“ Anstoß nehmen: Für die Kinder, die in Deutschland aufgewachsen sind und weder Albanisch noch Serbisch sprechen, hat die Kirche gefordert, „ihnen eine Zukunftsperspektive in Deutschland zu eröffnen“.

In jüngster Zeit scheinen wieder, vermutlich als Gegenbewegung zur Entchristianisierung der Gesellschaft und zur Zentralisierung der katholisch-römischen Kirche, lebendige Gemeinden zu entstehen wie nebenan in St. Ursula und St. Sylvester. Es dürfte eine Kirchengemeinde beleben, wenn sie sich der Kultur einer Minderheit wie den deutschen Sinti und Roma öffnet oder wenn sie sich der Abschiebung von Romaflüchtlingen, die seit vielen Jahren

Gemeindemitglieder sind, widersetzt. Auch das wäre ein Zeichen für eine neue Theologie, die Jesus auf dem Weg zu den Ausgegrenzten nachfolgt, eine „Theologie der Sinti/Roma-Befreiung“, wie sie von dem Klagenfurter Theologen Gernot Haupt auf dem Münchner Kirchentag genannt wurde.

## Was können wir tun?

Wann immer ich mit Freunden und Bekannten oder auf öffentlichen Veranstaltungen über das Thema Ausgrenzung diskutiere, wird mir entgegnet: Die Sinti und Roma grenzen sich ja selber aus. Dies trifft leider für viele, wenn auch nicht für alle, zu. Und dies ist angesichts der Verfolgungsgeschichte auch nicht verwunderlich. Bei der Lektüre von Zeiteugenberichten stoße ich immer wieder auf das Wort „Angst“. Von denen, die aus den Konzentrationslagern zurückgekehrt sind, haben einige aus Angst vor den Behörden niemals einen Entschädigungsantrag gestellt. Was mir an diesen Berichten auch aufgefallen ist: Nachbarn, ehemalige Mitschüler, Lehrer oder der Pfarrer werden so gut wie nie erwähnt. Deshalb lässt sich zur Ursache der Ausgrenzung festhalten: Weil die Angehörigen dieser Minderheit ausgegrenzt werden, deshalb grenzen sie sich selber aus, und nicht umgekehrt.

Von diesem Argument lassen sich viele aber nicht überzeugen. Auf der einen Seite haben sie keinerlei Kontakt zu Sinti oder Roma und meinen, dass deren Ausgegrenztsein längst der Vergangenheit angehört, auf der anderen Seite haben aber auch sie die Bilder vom „diebischen Zigeunervolk“ im Kopf, die zu unserer kulturellen Erbe gehören. Der Kinderraub zum Beispiel wurde als literarisches Motiv in Dutzenden von Werken der Belletristik, und in unzähligen Heftchen der Trivalliteratur und leider auch in Kinder- und Jugendbüchern verarbeitet, während in Wirklichkeit noch nie ein Sinto oder Rom wegen dieses Verbrechens verurteilt wurde.

Ich beeindrucke auch nicht mit dem Argument, dass sich in unserer Gesellschaft viele Gruppen gegen Nicht-Zugehörige abgrenzen, ohne dass sie deshalb angefeindet werden. Das sind in Marburg zum Beispiel der Professorenklub, die studentische Szene und die schlagenden Verbindungen, Freigeister und Evangelikale, Tennisclubs sowie die Volksvertreter, die bei öffentlichen Veranstaltungen sofort einen für gewöhnliche Bürger undurchdringlichen Kreis bilden. Deshalb lasse ich die Schuldfrage beiseite und begnüge mich mit der wohl kaum zu widerlegenden Feststellung, dass die Sinti und Roma aus dem Teufelskreis gegenseitiger Ausgrenzung allein nicht herauskommen.

Auf einer gemeinsamen Veranstaltung mit Michael Wolffsohn sagte er in seinem Schlusswort: Der Staat müsse die Tolerierung der Sinti und Roma notfalls mit Justiz und Polizei erzwingen. Worauf ich ihm zustimmte und ihn mit einer Maxime von Goethe ergänzte: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“

Anerkennen kann ich nicht eine ganze Volksgruppe, sondern nur Individuen, deren Eigenart ich kennengelernt habe. Wenn wir die Exklusion der Sinti und Roma durchbrechen wollen, müssen wir auf sie zugehen und das Gespräch mit ihnen suchen. Ich garantiere Ihnen, Sie werden manches Bedenkenwerte über die heutige Situation dieser Minderheit und über unseren Umgang mit ihr erfahren. Sie werden sich für versteckte Diffamierungen wie in dem oben zitierten FAZ-Artikel sensibilisieren. Und Sie werden erkennen, was an bisherigen Anstrengungen falsch läuft und warum. □

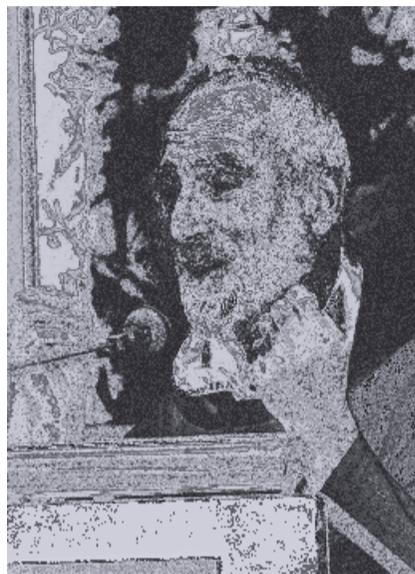
# Credo

## Ein Glaube, der alle verbindet

Mehr als 300 Menschen waren am 21. Oktober 2010 in die Akademie gekommen, um dem in den USA lebenden Benediktiner-Bruder David Steindl-Rast zuzuhören. Der gebürtige Österreicher, der im Kloster Mount Saviour im US-Bundesstaat New York lebt, ist durch zahlreiche Vortragsreisen in aller Welt, Buchpublikationen zum interreligiösen Dialog und seine Gespräche mit vielen Religionsführern wie dem Dalai Lama sowie seinen Diskussionen mit Wissenschaftlern bekannt. David Steindl-Rast war es aufgrund seiner vielen sonstigen Verpflichtungen nicht möglich, eine autorisierte Version seines Referats zur Verfügung zu stellen, so dass wir die Kernaussagen des Abends zusammenstellen.

In seinem Vortrag, in dem er den Glauben an Gott vom Bewusstsein der lebendigen Verbundenheit mit der göttlichen Wirklichkeit interpretierte, begründete er die Wahl des Themas „Credo. Ein Glaube, der alle verbindet“ (so heißt auch das neu erschienene Buch Steindl-Rasts) damit, dass er absichtlich einen für den interreligiösen Dialog durchaus schwierigen Text gesucht habe. „Wenn interreligiöser Dialog wirklich möglich ist, in der Tiefe, dann muss es auch gelingen, den allertypischsten Text einer Tradition, eben das Glaubensbekenntnis, auszuwählen und so zu interpretieren, dass auch andere es verstehen und annehmen können“, so der Benediktiner. Das lateinische Wort „credo“, das erste Wort des christlichen Glaubensbekenntnisses, entspringe zwei Wurzeln, erklärte Steindl-Rast. Die eine sei das Wort „cor“ (Herz), die zweite „do“ (ich gebe/ich schenke). Steindl-Rast: „Wenn ich wirklich glaube, dann schenke ich mein Herz, setze ich mein Herz auf das, was ich glaube. Ich verlasse mich darauf.“

Dieses „darauf verlassen können“ sei für alle gläubigen Menschen der „Urglaube“, zeigte sich Steindl-Rast sicher. Es gebe eben einen unerschütterlichen Urgrund, der für ein Geheimnis, ein unergründliches Geheimnis stehe, auf dem man sich fest verlassen können müsse. Habe man diesen Urgrund nicht, dann sei man völlig desorientiert und „das Leben hat keinen Sinn.“

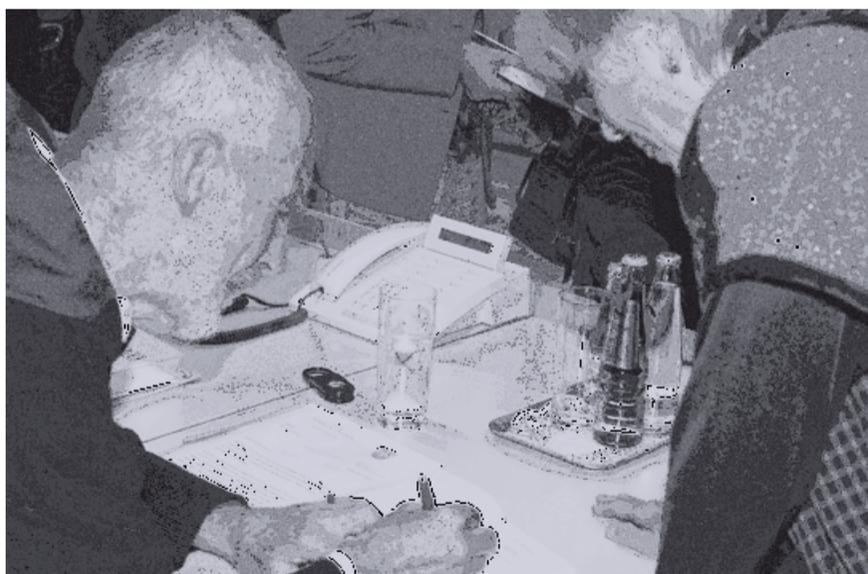


David Steindl-Rast OSB ist ein Redner, dem es gelingt, die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer zu fesseln.

Jeder Gläubige wisse – basierend auf dem Urgrund – eines sicher: „Es gibt mich.“ Für Steindl-Rast ist das der zentrale Gedanke. Ein gläubiger Mensch erkenne, dass es ihn gebe und dass er Teil einer unbegreiflichen Vielfalt der Dinge sei. Und: Alle Dinge, alle Menschen, alle Religionen, seien miteinander verbunden. Ziel und Aufgabe aller müsse es sein, diese Verbundenheit zu finden, zu pflegen und zu vertiefen. □



Eine lange Schlange bildete sich vor dem Podium im Vortragssaal, als der Benediktiner sein Buch signierte.



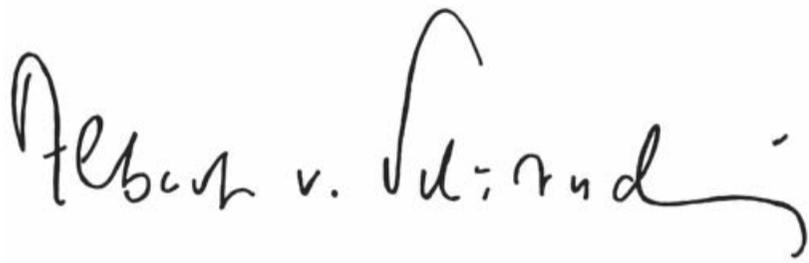
David Steindl-Rast nahm sich die Zeit und schrieb persönliche Widmungen in alle Exemplare seines Buches, die am Abend gekauft wurden.



Im Podiumsgespräch mit den rund 300 Teilnehmern der Abendveranstaltung ging David Steindl-Rast auf eine Viel-

zahl von Fragen ein. Akademiedirektor Dr. Florian Schuller moderierte die Frageunde.

## Autoren zu Gast bei



## Inge Jens

Inge Jens ist eine Autorin, die als Literaturwissenschaftlerin und Publizistin einen großen Namen hat. Besonders ihre Arbeiten als Herausgeberin machte sie weit über die Fachwelt hinaus bekannt. Noch präsenter in der breiten Öffentlichkeit ist Inge Jens als Ehefrau des Literaten und Wissenschaftlers Walter Jens. Am 28. Oktober 2010 war sie in der Reihe „Autoren zu Gast bei Albert von Schirnding“

in der Akademie. Lesung und Gespräch hatten fast 200 Menschen in den Vortragssaal der Akademie geführt. Im Gespräch berichtete der Gast über prägende Kriegserlebnisse und ihr Zusammenleben mit Walter Jens, der seit Jahren an Demenz erkrankt ist. Im Anschluss lesen Sie das Einführungsreferat von Albert von Schirnding.



200 Gäste saßen im voll besetzten Vortragssaal der Akademie: am Flügel Stephanie Knauer.

## Lebenstapferkeit

Albert von Schirnding

Tübingen, Sommer 1955. Der seinerzeit zwanzigjährige Student der Altphilologie, der heute Abend in diesen heiligen Hallen die von ihm seit damals durch fünfeinhalb Jahrzehnte immer mehr verehrte Inge Jens begrüßen darf, hatte unter seinen Lehrern einen ungewöhnlich jungen: den zweiunddreißigjährigen Verfasser einer Abhandlung über „Hofmannsthal und die Griechen“ und, was ihn für den von starkem Genieverdacht geplagten Schreibanfänger viel interessanter machte, von im Rowohlt Verlag erschienenen Erzählungen und Romanen, deren jüngster mit dem Titel „Der Mann, der nicht alt werden wollte“ druckfrisch in den Tübinger Buchhandlungen (Gastl hieß die fast täglich frequentierte) auslag. Es war aufregend, Seminare über Sappho und Tacitus zu besuchen – in der wunderbaren Alten Aula in unmittelbarer Nähe des Hölderlinturms und des Stifts – und gleichzeitig zu wissen, dass der Dozent Walter Jens zur Gruppe 47 gehörte. Und noch aufregender war es, in einer der Tübinger Gassen seiner Frau zu begegnen, die ihren zehn Monate alten Sohn im Kinderwagen spazieren fuhr. Großgewachsen, gertenschlank, hanseatisch vornehm, strahlend jung und schön, fiel sie so völlig aus dem Rahmen der meist etwas hausbackenen Matronen, die meine sogenannten Kommilitonen und ich – als Gattinnen unserer Professoren zu begrüßen gewohnt waren.

Natürlich war sie als Frau eines unserer Lehrer sakrosankt und gehörte doch, eine Achtundzwanzigjährige, auch wieder zu uns. Alles war Gegenwart. Das vom Krieg völlig verschonte



Albert von Schirnding, Autor und Journalist

Tübingen ließ keinen Gedanken an ein nur zwölf, dreizehn Jahre zurückliegendes Inferno aufkommen, an die vernichtenden Luftangriffe auf Hamburg, die die in dieser Stadt Geborene als Heranwachsende hautnah erlebt hatte – man lese dazu das erste Kapitel ihrer vor einem Jahr nicht zufällig bei Rowohlt herausgekommenen „Unvollständigen Erinnerungen“. Da Hamburg zu den relativ früh bombardierten deutschen



Intensiv ins Gespräch vertieft: Inge Jens und Albert von Schirnding, die sich seit mehr als 50 Jahren kennen und sehr schätzen.



Literatur und Musik machen gute Laune. Das beweisen Direktor Dr. Schuller, Musikkritiker Prof. Dr. Joachim Kaiser und Inge Jens.

Städten zählte, kann man sagen, dass vielleicht nie vorher in der Geschichte, vom Dreißigjährigen Krieg einmal abgesehen, der Krieg derart massiv das Leben von so vielen Menschen bedrohte und zerstörte, die zuhause geblieben waren – der Unterschied zwischen Front und Heimat war weitgehend aufgehoben. Mir war zehn Jahre nach dem Mai 1945 nicht bewusst, dass ich schon einer ganz anderen Generation angehörte, für die der Krieg eine nicht unbedingt traumatische Kindheitserinnerung war.

Die erst später, in den sechziger Jahren, einsetzende Beschäftigung mit der Vergangenheit bezog sich denn auch hauptsächlich auf die schwer begreiflichen Umstände, unter denen das nationalsozialistische Terror-Regime in Deutschland möglich geworden war. Für Inge Jens war weniger die Diktatur als der Krieg die prägende Impression, und es bedurfte eines längeren tiefgreifenden und – wieder sei auf ihre Erinnerungen verwiesen – exemplarischen Lernprozesses, anhand von Erfahrungen, die ihrem eigenen Erleben entgegengesetzt waren, und im Hinblick auf deren gesellschaftliche Voraussetzungen das Gespür für die geistigen und politischen Fragen zu entwickeln, mit denen die deutsche Geschichte der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts die Überlebenden konfrontiert. Daneben blieb freilich der Krieg als entsetzlichster Rückfall der Menschheit in die Barbarei nach wie vor Maxime eines Handelns, das ihm mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln entgegenwirkt. Die Verteidigungsrede von Inge Jens vor Gericht im Mutlangen-Prozess, auf den Seiten 181 – 186 ihrer Erinnerungen abgedruckt, liefert das eindrucksvollste Zeugnis.

Auch das ihrer Vaterstadt benachbarte Lübeck wurde früh, schon 1942, von englischen Fliegerverbänden heimgesucht, und einer seiner berühmten Söhne, von den verbrecherischen und abschließlich am Krieg schuldigen Machthabern aus Deutschland vertrieben, ließ sich aus den USA in einer Sonder-Sendung seiner Rundfunkbotschaften wie folgt dazu hören. „(...) lieb ist es mir nicht zu denken, dass die Marienkirche, das herrliche Renaissance-Rathaus oder das Haus der Schiffer-Gesellschaft solchen Schaden gelitten haben. Aber ich denke an Coventry (ein Jahr zuvor hatten deutsche Flieger Coventry in einem bis dato beispiellos brutalen Angriff zerstört) – und habe nichts einzuwenden gegen die Lehre, dass alles bezahlt werden muss.“

Relativ spät erst hat Inge Jens die Stimme Thomas Manns, nicht des ihr längst vertrauten Erzählers, sondern die des politischen Schriftstellers vernommen und ernst genommen und durch ihre kongenialen Kommentare zu Thomas Manns Tagebüchern eine große Leserschaft ernst zu nehmen gelehrt. Die Einsicht, dass alles bezahlt werden muss, ist nichts als der Inhalt des Gerechtigkeits-Begriffs, aber dieses „nichts als“ hat es in sich. Es zwingt das vernünftige Denken zu der ungeheuren Anstrengung, den zahllosen geistes- und realgeschichtlichen Dispositionen, Bedingungen, Zusammenhängen nachzugehen, die zu den welterschütternden Vorgängen der deutschen Zeitgeschichte geführt haben. Die Faszination, die zeitgeschichtliche Dokumente – Briefe, Berichte, Tagebücher, Biographien, historisch korrekt erzählte Romane – schon auf die junge Inge Jens ausübten, verdrängte das ursprüngliche medizinische Berufsziel und die spätere Absicht, Lehrerin zu werden.

Ihre Leistung als Herausgeberin und Kommentatorin von fünf Tagebuchbänden Thomas Manns ragt als Gipfelgruppe im Gebirgszug ihrer editorischen Ta-

ten hervor, Wundertaten der Hermeneutik, die dem Verstehen auf die Sprünge helfen, weil sie den geschichtlichen Ort der jeweiligen Lebenszeugnisse ausleuchten. Es sind, weiß Gott, keine beliebigen Zeugnisse, denen diese im Recherchieren unermüdete, im Finden begnadete Erschließungskraft gilt, sondern solche von höchstem Beispielsrang wie die Briefe Thomas Manns an Ernst Bertram, die Briefe und Aufzeichnungen der Geschwister Scholl und Willi Grafts und die Briefe des dem Bann seines Meisters Stefan George sich unter schweren Blessuren entwindenden Max Kommerell.

Im Zusammenhang mit Max Kommerell spricht Inge Jens vom „Preis der Verweigerung“. Verweigerung ist ein ambivalenter Begriff. Ihre Kommentare, Essays, ihr Standardwerk über die Sektion für Dichtkunst an der Preußischen Akademie der Künste kreisen um dieses Thema. Sich der herrschenden Macht zu verweigern, kann die höchste intellektuelle und moralische Leistung sein; es kann aber auch einem verhängnisvollen Hochmut des Geistes gegenüber der Politik entspringen. Da ist Inge Jens bei Thomas Mann im Negativen (nämlich beim Verfasser der „Betrachtungen eines Unpolitischen“) wie vor allem im Positiven (nach seiner Wandlung zum engagierten Kämpfer gegen den „Hakenkreuz-Unfug“ schon in den frühen Jahren der Weimarer Republik) in eine höchst lehrreiche Schule gegangen, die ihren Niederschlag in einer bewundernswerten Lebenstapferkeit und im Engagement für Aufklärung und, wenn es sein muss, Widerstand gefunden hat.

Schließlich durfte sich die glänzende Essayistin mit der nicht minder virtuos erzählenden in drei (gemeinsam mit Walter Jens verfassten) Büchern über drei Mitglieder der Familie Pringsheim zusammenfinden. Da ist die Biographie über Katia Mann, ihre Mutter Hedwig Pringsheim und die traurige, aber fesselnde Geschichte vom schwarzen Familienschatz Erik Pringsheim, Katias ältestem Bruder. Wer hätte nach diesem Schlusstück der Pringsheim-Trilogie gedacht, dass die Achtzigjährige noch anfangen würde, ihr persönlichstes Buch zu schreiben, eben die 2009 veröffentlichten Erinnerungen. Damit hat sie den Lebenszeugnissen als den Objekten ihres jahrzehntelangen enorm fruchtbaren Interesses ein subjektives Produkt von hoher exemplarischer Bedeutung hinzugefügt. Das nenne ich Krönung eines Lebenswerks – was nicht heißen soll, dass es abgeschlossen wäre. Vollendung, die keine Zukunft mehr zuließe, wäre unmenschlich. Und Menschlichkeit, Humanität im besten Sinne, also ganz ohne peinliches Edelmenschen-tum, spricht aus allem, was die Schriftstellerin Inge Jens in einem halben Jahrhundert mit bewunderungswürdiger Konsequenz geleistet hat. □



Inge Jens las Auszüge aus ihren Werken.



**Junge  
Akademie**

# Querköpfe, Schrittmacher, Propheten

## Braucht unsere Gesellschaft noch (christliche) Intellektuelle?

### I.

Die argumentative, intellektuelle Auseinandersetzung verkümmert in unserer Gesellschaft immer mehr. Stattdessen floriert ein mit griffigen Thesen sich gut verkaufender Populismus, wie er sich z.B. in vielen Talk-Shows zeigt. Wissenschaftler hingegen, die eigentlich diejenigen wären, die intellektuell streiten könnten und sollten, ziehen sich häufig auf ihr Forschungsgebiet zurück, nicht zuletzt deshalb, weil es angesichts der modernen Wissensflut kaum möglich ist, sich in allen Fachgebieten ausreichend zu informieren.

Dieser unerfreuliche Befund veranlasste die Junge Akademie in einem Studientag Wissenschaftler unterschiedlicher Fachgebiete zusammen- und ins Gespräch zu bringen. „Braucht unsere Gesellschaft noch (christliche) Intellektuelle?“ war die Frage, die am Samstag, den 6. November 2010, auf dem Studientag in den Räumen der Katholischen Akademie erörtert wurde, den die Junge Akademie zusammen mit der Katholischen und der Evangelischen Hochschulgemeinde, sowie mit dem „Forum Spiritualität und berufliche Verantwortung“ der Erzdiözese München und Freising anbot. Der Studientag war auf der Suche nach dem bleibenden Wert intellektueller Auseinandersetzung, und darin gerade auch nach der Stimme von Christen.

Auf dem von Wolfgang Küpper, Leiter der Redaktion „Religion und Kirche“ beim Hörfunk des Bayerischen Rundfunks, geleiteten Podium diskutierten Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Universität Salzburg und Obmann der Salzburger Hochschulwochen, Prof. Dr. Armin Nassehi, Soziologe an der Ludwig-Maximilians-Universität München und Prof. Dr. Andreas Buchleitner, Professor für Quantenoptik und -statistik an der Universität Freiburg.

### II.

Im Einführungsreferat beleuchtete Gregor Maria Hoff das Thema unter dem Titel „Schwierige Fälle. Gebrauchsanweisungen für die prophetische Verwendung der Vernunft“ anhand von drei Größen der Kirchengeschichte: dem Kirchenlehrer Aurelius Augustinus, dem Reformator Martin Luther und dem katholischen Theologen Karl Rahner. Alle drei hätten für die je eigenen Probleme ihrer Zeit eine Sprache gefunden. „Damit ist ein Fingerzeig für das Verständnis christlicher Intellektualität und ihrer Bedeutung gewonnen: ihre Fähigkeit, die ‚Zeichen der Zeit‘ theologisch zu qualifizieren und eine Sprache für sie zu finden, um angesichts der bestehenden Fragen ein eigenes Orientierungswissen

zur Verfügung zu stellen“, konstatierte Hoff. In der gegenwärtigen Marginalisierung des Christentums, seiner Verschiebung an die Ränder von Kultur und Politik, sei ebenfalls wieder die nötige Sprache zu finden, um die der Religion eigene, für alle sehr wichtige gesellschaftliche Ressource in den Mittelpunkt rücken zu können: *den Sinn*. Denn Sinnfragen würden auch in den modernen Diskursen den notwendigen Zweifel anstoßen, der dann bis zum tragenden Grund durchfragen lasse.

Dazu, so Hoff, müsse die Kirche den Mut haben, an den Zeichen der Zeit die Relevanz des Evangeliums neu auszudrücken. Der Beunruhigung durch Wissenschaftler und Journalisten stelle sie jedoch eine Selbstgewissheit gegenüber, in der sie sich der Antworten letztlich sicher bleibe. „Die Kirche ist aber geradezu auf gefährliches Wissen angewiesen, mit dem sie unbequem werden muss.“ Denn nur so könne sie im Kontakt mit den Herausforderungen der Gegenwart sprachfähig werden und bleiben. Indem sie so unnachgiebig die bleibende Bedeutung des Evangeliums ins Gespräch bringen könne und den gesellschaftlichen Abläufen Unterbrechungen zumute (J. B. Metz), werde sie dem intellektuellen Potenzial gerecht, das im besten Sinne prophetisch genannt werden dürfe.

### III.

Dass christliche Intellektuelle in der Gesellschaft „Widerhaken anbringen“ sollten, meinte auch Wolfgang Küpper, der als Moderator ebenfalls sehr engagiert in die Diskussion eingriff. Die damit verbundene Außenwirkung käme der Kirche, die heute immer wieder auf Misstrauen treffe, zugute. Doch: „Ohne Medien geht heute nichts mehr“, so der Medienvertreter, der aber, obwohl er beim Hörfunk arbeitet, die Spitzenstellung des Fernsehens als Leitmedium klar benannte.

Die Bedeutung der Medien unterstrichen auch die Teilnehmer des Studientages. Denn eine Hauptaufgabe der Intellektuellen sah einer der Teilnehmer gerade in der Information der Öffentlichkeit: „Ich kann mir selbst zu den meisten Themen keine qualifizierte Meinung bilden. Wem soll ich vertrauen?“ Die Herausforderung sei dabei, so seine Schlussfolgerung, die Öffentlichkeit zu einer informierten Entscheidung zu bewegen. Hier sah der Physiker Andreas Buchleitner dann auch den Unterschied zwischen einem Experten und einem Intellektuellen: Als Naturwissenschaftler werde man gerne gebeten, als Experte zu einzelnen Themen Fakten darzulegen. Der Intellektuelle besitze jedoch darüber hinaus die Kompetenz und die Aufgabe, auch ohne fachliche Expertise auf die Konsistenz von Frage-



Das Podium: Prof. Dr. Andreas Buchleitner (li.) und Prof. Gregor Maria Hoff ...



... Moderator Wolfgang Küpper (li.) und Prof. Dr. Armin Nassehi.



„Die Kirche ist auf gefährliches Wissen angewiesen.“ Professor Gregor Maria Hoff sprach über „Gebrauchsanweisungen prophetischer Vernunft.“



Die jungen Teilnehmer verfolgten die Diskussion nicht nur kritisch, sie meldeten sich auch mit Nachfragen zu Wort.

stellungen Wert zu legen, da er die dafür nötige Methodik gelernt habe. Er solle nicht nur Auskunft geben, sondern Auskünfte und dahinter liegende Fragestellungen durchschauen und gegebenenfalls kritisch hinterfragen. Dafür müsse er, so ergänzte der Soziologe Armin Nassehi, auch ein Risiko eingehen: „Der Intellektuelle muss es wagen, mehr zu sagen, als er weiß.“ Und Andreas Buchleitner ging sogar noch einen Schritt weiter: „Der Intellektuelle muss mehr fragen, als er weiß.“

Einig waren sich alle Podiumsteilnehmer auch darüber, dass die große Schwierigkeit darin bestehe, solch schwierige, komplexe Inhalte in den Medien verständlich zu vermitteln. Doch wie mit diesen Rahmenbedingungen umgehen? Darüber entspann sich eine lebhaft Diskussion. „Es darf nicht zu kompliziert sein, nicht zu schwierig, nicht zu anspruchsvoll“, konstatierte Hoff im Rückgriff auf Äußerungen Karl Rahners. Wesentlich kritischer bewertete Buchleitner die geforderte Kürze der Darstellungen in den Medien: „Die Debatten sind einfach zu komplex für eine Sendezeit von eineinhalb Minuten.“ Dieser Einschätzung wollte sich Wolfgang Küpper nicht anschließen, der „die Prägestärke der kurzen Einheiten“ lobte. Mit dem kleinen Mosaiksteinchen von eineinhalb Minuten erreiche man mehr Menschen als mit zweistündigen Erörterungen, denen keiner folgen wolle. Buchleitner wiederum konterte: „Eine Beschränkung auf kürzeste Einheiten ist bedenklich.“ Diese Beschränkung abzulehnen sei sogar eine Aufgabe des Intellektuellen.

#### IV.

Anhand der umstrittenen Thesen Thilo Sarrazins sahen sich die in der Akademie versammelten „Intellektuellen“ ein Thema genauer an. Die Tatsache, dass sich in der Öffentlichkeit keine richtige Debatte über Integration entwickelte, brachte der Physiker Buchleitner in metaphorischer Sprache auf den Punkt: „In dieser Angelegenheit gibt es viel mehr Rauch als Licht, dabei wären die Intellektuellen eigentlich für die Beleuchtung zuständig.“

Aber warum melden sich diese nicht zu Wort? Eine Antwort versuchte der Soziologe Nassehi. Der mangelnde Einfluss der Intellektuellen liege auch am Leseverhalten des Publikums. „Wir haben nicht mehr die einheitliche Öffentlichkeit des 19. Jahrhunderts.“ Das Publikum habe sich vielmehr diversifiziert; es sei zudem immun gegen Debatten

geworden. Nun gelte es, neue Formen zu finden, etwa in den Diskussionsforen des Internets, in denen eine Auseinandersetzung weniger autorenbestimmt stattfinde als in den Feuilletons der Zeitungen. Dabei gelte auch hier oft, dass Bilder eindrücklicher wirken würden als Worte. Diesen Hinweis nahm einer der Teilnehmer aus dem Publikum auf und beklagte, dass die Wissenschaften es nicht schaffen würden, eindrucksvolle Räume zu öffnen, wie dies im Kino oder Fernsehen geschehe. Die künstlerische Umsetzung von Themen erleichtere in der Tat das Erreichen der nötigen Metaebene, ergänzte Hoff.

#### V.

Für Armin Nassehi ist das eigentlich Interessante am intellektuellen Diskurs, dass sich durch die Interdisziplinarität Wissenschaftler gegenseitig etwas beibringen können. Er macht dies am Beispiel Patientenverfügung deutlich: Wenn die juristischen Aspekte ausdiskutiert sind, seien die medizinischen oder ethischen Fragen noch lange nicht gelöst. „Es ist ja nicht so, dass wir die Lösung schon hätten, sondern wir müssen wie ein Trüffelschwein suchen, was der andere weiß, um dann zusammen eine Lösung zu finden.“ Gregor Maria Hoff nahm das Bild aus dem Tierreich auf und meinte: Wie ein Trüffelschwein nach den Pilzen suche, so gelte es auch für den Theologen nach den „Zeichen der Zeit“ zu forschen. Dieses Forschen habe das Zweite Vatikanische Konzil auch gefordert.

Und das Konzil und sein Auftrag, in der Gesellschaft zu wirken, boten auch den Ausgangspunkt für die Frage nach dem spezifisch Christlichen am heutigen intellektuellen Diskurs. Wie, so ein Teilnehmer, könnten wir Christen heute, in einer Gesellschaft, in der die Zahl der Christen abnimmt, dieses typisch Christliche noch begründen? Für Wolfgang Küpper geht es in dieser Frage gar nicht so sehr darum, aktiv einen zustehenden Raum in der Gesellschaft zu fordern, sondern schlicht darum, sich nicht an die Wand drücken und marginalisieren zu lassen.

Die Frage aus dem Publikum, wie es unter heutigen Bedingungen möglich sei, intellektuell redlich und spirituell relevant von Gott zu sprechen, hielt Armin Nassehi für die Frage nach der religiösen Rede schlechthin. Die Gesellschaft wolle offenbar das Religiöse noch hören. Ob die Kirche aber noch die gefragte Sozialform sei – das sei die Frage. Man solle besser als religiöser Akteur auftreten, statt als kirchlicher, riet der Soziologe.

#### VI.

Übrigens: Bei aller Wertschätzung der Intellektuellen, die in den Diskussionen aufschien, fehlte beim Studientag auch die Kritik an ihnen nicht. „Gesellschaften haben immer die Intellektuellen, die sie verdienen“, so der Soziologe Armin Nassehi, denn Intellektuelle seien nicht immer etwas Positives: Man dürfe nicht vergessen, dass auch die Ideologien des 20. Jahrhunderts von Intellektuellen getragen worden seien.

Dennoch zogen die Teilnehmer beim abschließenden Mittagessen, bei dem die angeregten Gespräche weitergingen, ein sehr positives Fazit. „Die Veranstaltung hat mir viele Anregungen gegeben“, resümiert eine Teilnehmerin und lobte, wie andere auch, besonders die Interdisziplinarität. *Carolin Neuber*

# Kardinal Wetter Preis 2010

Der Kardinal Wetter Preis 2010 ging an einen Nachwuchs-Theologen der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Ausgezeichnet wurde der 1974 in Aschaffenburg geborene PD Dr. Florian Bruckmann für seine Habilitation mit dem Titel „Die Schrift als Zeuge analoger Gottrede. Studien zu Lyotard, Derrida und Augustinus.“ Die Preisverleihung fand am

24. November 2010 im Rahmen einer öffentlichen akademischen Feier im Kollegiengebäude der Katholischen Universität in Eichstätt statt. „zur Debatte“ dokumentiert die Rede des Preisträgers und zeigt Fotos von der Verleihung und vom anschließenden Empfang durch den von der Akademie getragenen Hochschulkreis Erlangen-Nürnberg/Eichstätt.

Lesers, um ihr eine Stimme zu schenken; ohne Leser ist sie nutzlos.

Und doch hat der Leser keine Macht über sie, denn er lässt sich ja von der Schrift ansprechen, lässt sich von ihr ermahnen, lässt sich etwas sagen. Hier erhebt sich die Frage, warum die Kirche Schriften Gehör schenkt, die zum Teil mehrere tausend Jahre alt sind. Die Texte dieser Schriften sind darüber hinaus in fremden Sprachen geschrieben, in undurchsichtigen Kontexten zu verorten, schwer verständlich, naturwissenschaftlich überholt und zum Teil sogar falsch.

Warum liest man solche Texte? Es wäre zu einfach darauf zu verweisen, dass man das halt so macht, dass es Tradition ist. Tradition ist nicht um ihrer selbst willen gut, sondern nur, wenn sie etwas Gutes transportiert. Warum liest die Kirche also diese Schriften, warum hält sie sie heilig? Die Antwort ist wieder genau so einfach wie erschütternd: Weil wir glauben, dass uns in diesen Schriften Gott nahe kommt. Das ist bei leibe nicht bei allen Schriften so, um nicht zu sagen, bei den allerwenigsten. Man lernt dies relativ schnell, wenn man den ganzen Tag mit Druckerzeugnissen zu tun hat. Die Hl. Schrift zeichnet sich also dadurch aus, dass uns durch sie Gott anspricht. So jedenfalls glaubte es der heilige Benedikt und so lehrte es z. B. auch das Zweite Vatikani-



Prof. Dr. Konstantin Maier, Dekan der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität, hielt die Laudatio auf den Träger des Kardinal Wetter Preises 2010.

## Zur Theologie der Schriftlichkeit

Florian Bruckmann

*Quae enim pagina aut qui sermo divinae auctoritatis Veteris ac Novi Testamenti non est rectissima norma vitae humanae?* – Ist denn nicht jede Seite und jedes von Gott beglaubigte Wort des Alten und Neuen Testaments eine gerade Richtschnur für das menschliche Leben? (RB 73,3).

Nach den Worten des hl. Benediktist jede Seite und jedes von Gott beglaubigte Wort des Alten und Neuen Testaments eine gerade Richtschnur für das menschliche Leben. Jede Seite und jedes Wort. Nicht nur dem hl. Benedikt lag die Hl. Schrift am Herzen. Von Franz von Assisi wird erzählt, dass er jede Seite der Hl. Schrift in Ehren gehalten hat. Deshalb hat er ihre Blätter gesammelt, wenn sie achtlos herumlagen und der Wind sie wegzuwehen drohte.

Aus dem Judentum ist uns der Brauch bekannt, dass Blätter, die mit hebräischen Schriftzeichen versehen waren, nicht einfach weggeworfen, sondern an besonderen Orten aufgehoben wurden. Torah-Rollen, die nicht mehr zum Synagogengottesdienst hergenommen werden können, werden sogar beerdigt. Die heilige Schrift ist offenbar nicht nur wegen ihres Inhaltes von besonderer Bedeutung, sondern auch in ihrer Materialität, in ihrer Leiblichkeit. Dementsprechend wird in der feierlichen christlichen Liturgie ein prächtig gestaltetes Evangelium mitgetragen, vor der Verlesung des Evangeliums eigens inzensiert und zum Teil nach der Lesung auf dem Altar inthronisiert. Die Hl. Schrift ist verehrungswürdig. Der Grund dafür ist relativ einfach auszumachen und doch ist er von größter Relevanz. Wir glauben, dass die Hl. Schrift inspiriert ist, dass ihre Worte also unter der Anhauchung des Heiligen Geistes geschrieben wurden. In der Hl. Schrift spricht Gott zu uns.



PD Dr. Florian Bruckmann, z. Zt. Lehrstuhlvertretung an der Universität Regensburg, Fakultät für Katholische Theologie, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte

Dies kommt z. B. bei Benedikt sehr klar zum Ausdruck, wenn man darauf achtet, mit welchen Verben er die Hl. Schrift in Verbindung bringt. Nach ihm sollen wir uns von der Hl. Schrift wecken lassen (RB Vv 8); die göttliche Schrift ruft uns (RB 7,1), sie spricht zu uns (RB 7,21.33.36), sie gebietet uns (RB 7,25), sie mahnt uns (RB 7,45), lehrt uns (RB 7,57). So gesehen ist die Hl. Schrift sehr eloquent – und doch ist sie an und für sich sehr schweigsam. Damit spiele ich nicht darauf an, dass Benedikt denjenigen, der liest, dazu mahnt, doch leise zu lesen, damit er niemanden stört (RB 48,5). Nein, die Hl. Schrift ist von sich her stumm. Es bedarf des



Kardinal Wetter freut sich, mit dem Preisträger dessen Thesen zu diskutieren.



Junge Theologen waren zur Verleihung des Preises an ihren Kollegen gekommen und blieben auch zum anschließenden Empfang.



In der ersten Reihe (v.l.n.r.): Kardinal Friedrich Wetter, Bischof Gregor Maria Hanke OSB, Universitätspräsident Professor Andreas Lob-Hüdepohl, Prof. Dr.

Jürgen Bärsch, verantwortlich für den Hochschulkreis Eichstätt-Ingolstadt, und Dekan Professor Konstantin Maier.



Dr. Florian Bruckmann (re.) unterhielt sich angeregt mit seinem Doktorvater Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, dem Lehrstuhlinhaber für Fundamentaltheologie in Eichstätt.

## Der Kardinal Wetter Preis

Friedrich Kardinal Wetter war 1982 bis 2008 als Erzbischof von München und Freising zugleich Protektor der Katholischen Akademie in Bayern, die er über alle 25 Jahre unterstützte und förderte. Bei seinem Ausscheiden aus dem Amt des Erzbischofs im Jahr 2008 dankte ihm deshalb die Akademie durch die Stiftung des nach ihm benannten Preises. Sie will damit neben der Fürsorge Kardinal Wetters für diese gesamt-bayerische Institution vor allem auch seine Verdienste als Professor der Theologie und seinen erzbischöflichen Dienst an der Einheit in der Kirche in öffentlicher Erinnerung halten.

So wird der Kardinal Wetter Preis seit 2008 jährlich für Dissertations- und Habilitationsarbeiten aus allen theologischen Disziplinen verliehen. Die Vergabe des mit 1.500 Euro dotierten Preises erfolgt nach enger Absprache gemeinsam durch die Akademie und abwechselnd die katholisch-theologischen Fakultäten bzw. Institute der bayerischen staatlichen Universitäten und der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

Mit dem Kardinal Wetter Preis 2010 erfolgte – nach Augsburg und Bamberg – die Verleihung erstmals an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

sche Konzil, ohne dass es dabei die sogenannte mündliche Überlieferung außen vor gelassen hätte:

„Diese Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift beider Testamente sind gleichsam ein Spiegel, in dem die Kirche Gott, von dem sie alles empfängt, auf ihrer irdischen Pilgerschaft anschaut, bis sie hingeführt wird, ihn von Angesicht zu Angesicht zu sehen, so wie er ist (vgl. 1Joh 3,2).“ (DV 7).

Auch wenn es der Konzilstext nicht eigens ausweist, so findet sich an dieser Stelle ein Hinweis auf 1Kor 13,12. Dort ist zu lesen: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht.“ Die Schau von Angesicht zu Angesicht ist uns jetzt nicht gegeben, sondern für eine andere Zeit verheißen. Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse. Das Konzil formuliert noch etwas vorsichtiger als der Apostel, indem es ein *veluti* (gleichsam) einfügt. Während der Apostel davon spricht, dass wir jetzt *per speculum in enigmate* schauen, durch den Spiegel in das Rätselhafte hineinschauen, sagt das Konzil, dass die Kirche in die Hl. Schrift hineinschaut und sie gleichsam als Spiegel benutzt (*veluti speculum*), um über Gott nachzudenken (*contemplatur Deum*). Der Apostel und das Konzil machen auf zwei Aspekte aufmerksam, die im Hinblick auf eine Theologie der Schrift beide bedacht sein müssen:

### 1.

Paulus spricht davon, dass unsere irdische Erkenntnis nur vorläufig ist und dass wir durch einen Spiegel in das Geheimnis schauen, weil unsere Erkenntnis nur stückhaft (*ex parte*) ist. Bei Paulus resultiert die Vorläufigkeit der Erkenntnis daraus, dass sie vom Menschen ausgeht und dass er der Urheber der Erkenntnis ist, denn von der verheißenen Erkenntnis sagt er, dass sie in dem Maße erfolgt, in dem der Erkennende selber erkannt werden wird. Echtes Erkenntnis geht also nicht vom Menschen aus, sondern ist geschenkt und vollzieht sich im Erkennenden, ohne dass er der Ausgangspunkt oder der Herr seiner Erkenntnis ist. Im Gegensatz zu dieser geschenkhaften Erkenntnis ist der Mensch normalerweise auf seine eigene Erkenntnis stolz, weil er sie selber hervorgebracht hat, weil er sie beherrscht und er mit seiner Erkenntnis viele und vieles beherrschen kann. Diese Erkenntnis ist aber immer nur vorläufig, ist durch ihre Unvollkommenheit gekennzeichnet, ist nur Stückwerk, ist Produkt des Menschen. Jedes Produkt hat die Tendenz dazu, dass es zum Götzen wird. Der Götze ist etwas selbst hergestelltes, etwas, das der Mensch in seiner Macht hat, das er beherrscht, das er versteht und nach Belieben handhaben kann. Dem Götzen gilt die Verachtung des biblischen Menschen, weil er ihn durchschaut, weil er versteht, dass der Mensch nicht das, was er selber herstellen kann, verehren und anbeten soll. Ehre und Anbetung gebührt nur dem einen, der selber ohne Ursprung ist, der nicht gemacht ist, kein Produkt. In diesem Zusammenhang ist auch das Bilderverbot zu verstehen, das für das biblische Gottesverständnis sehr zentral ist (Ex 20,4; Dtn 5,8). Wir sollen uns keinen Götzen machen, kein goldenes Kalb (Ex 32), das wir anbeten und verehren, denn wir sollen uns überhaupt kein Bild machen von Gott. Unsere Erkenntnis ist nur stückhaft, aber der Mensch soll diese Vorläufigkeit aushalten. Es geht nicht darum, die Sehnsucht nach Besitz und Begreifen-wollen selber zu stillen, weil es nicht in der Macht des Menschen steht, von sich aus den Graben in die Transzendenz hinein zuzu-

schütten, weil der Mensch eben keinen Turm bis in den Himmel bauen soll. Weil nach Paulus menschliche Erkenntnis nur stückhaft ist und wir durch einen Spiegel in die Geheimnishaftigkeit schauen, deshalb braucht der Mensch nach dem Konzil einen Spiegel, in dem der Mensch nicht nach sich selber sucht, sondern mit dessen Hilfe der Mensch über Gott nachdenken kann.

### 2.

Die Hl. Schrift kann dem Menschen als dieser Spiegel dienen, hat aber nicht nur die Funktion, dass der Mensch sich in der Schrift selber erkennt, sondern dass er durch sie zu einem vertieften Blick gelangt. Deshalb fügt das Konzil das *veluti* (gleichsam) ein, denn eigentlich hat ein Spiegel doch die Funktion, dass der Betrachter sich selber erblickt, möglichst naturgetreu. Aber genau diese Funktion hat die Hl. Schrift nicht, bzw. sie radikalisiert diese Funktion. Es wird deutlich, dass der Mensch nicht einfach so über Gott nachdenken kann, denn wenn der Mensch von sich ausgeht, dann findet er nur zu sich selber zurück, dann wird Gott wieder zum Götzen, dann wäre Gott nichts anderes als die Selbsterkenntnis des Menschen, reine Projektion. Mit Karl Rahner dürfen wir aber sagen, dass Gott wohl nichts anderes ist als die Selbsterkenntnis des Menschen, aber nicht so, wie der Mensch sich von sich her verstehen würde, sondern wie er sich von Gott her verstehen muss. Denn der Mensch muss bei sich selber ansetzen, um über Gott nachzudenken, weil Gott Mensch geworden ist, so dass der Mensch derjenige ist, zu dem Gott wird, wenn er der andere seiner selbst werden will. Der Mensch soll die Hl. Schrift *gleichsam* als Spiegel benutzen, um sich und Gott zu erkennen. Würde er die Hl. Schrift nur als Spiegel benutzen, dann wäre sie ihm nicht wirklich hilfreich. Wenn er sie aber gleichsam als Spiegel benutzt, dann erkennt er in ihr sich selber und kann in dieser Selbsterkenntnis und im Erschrecken über sich Gott erkennen. Bei all dem muss die Theologie allerdings etwas beachten, was ihr Karl Rahner in seinem letzten öffentlichen Vortrag ins Stammbuch geschrieben hat: Alles Reden über Gott ist analoge Rede, also nur abgeleitete Rede, nicht eigentliche Rede. Könnten wir über Gott nicht-analog reden, dann würde er uns zur Verfügung stehen, dann hätten wir ihn auf den Begriff gebracht. Menschliche Rede von Gott ist analog, weil Gott sonst ein Götze wäre. Rahner sagt dies folgendermaßen aus: „Die erste Erfahrung, von der ich sprechen will, ist die Erfahrung, dass alle theologischen Aussagen, wenn auch noch einmal in verschiedenster Weise und verschiedenem Grad, analoge Aussagen sind. An sich ist das eine Selbstverständlichkeit ... Aber ich meine, dieser Satz wird faktisch doch immer wieder bei den einzelnen theologischen Aussagen vergessen, und das Erschrecken über dieses Vergessen ist die Erfahrung, über die ich reden will.“ (Rahner, Karl, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: Karl Rahner in Erinnerung, hg. v. Raffelt, Albert, Freiburger Akademieschriften 8, Düsseldorf 1994, 134-148, hier 134f).

Alle theologische Rede ist analoge Rede, wenn sie es nicht ist, dann macht sie sich des Verstoßes gegen das Bilderverbot schuldig und versucht aus Gott einen Götzen zu machen.

Wie kein anderer vor ihm hat der hl. Augustinus über die Trinität nachgedacht und hat sich ihr in den bekannten Ternaren sehr stark angenähert. Bei all dem wäre es aber wohl ein voreiliger Vorwurf ihm zu unterstellen, er habe sich keine Gedanken über die Analogizität, die Andersartigkeit Gottes, seine



Das offizielle Foto der Preisverleihung: Dekan Professor Konstantin Maier, Kardinal Friedrich Wetter, PD Dr. Florian Bruckmann, Bischof Gregor Maria

Hanke OSB, Uni-Präsident Professor Andreas Lob-Hüdepohl und Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (v.l.n.r.).

prinzipielle Unaussagbarkeit und Unaussprechbarkeit gemacht. Und er tut dies gerne, indem er sich auf 1Kor 13,12 bezieht. Jetzt ist unsere Erkenntnis nur stückhaft, wir schauen durch einen Spiegel in das Geheimnis. Bei der Auslegung dieses Verses im fünfzehnten Buch von *De trinitate* legt Augustinus sein Augenmerk auf zwei Dinge: erstens auf den Spiegel und dann auf das Geheimnis. Im Hinblick auf den Spiegel sagt er, dass der Mensch in ihm ein Bild erkennt, also nicht sich selber, sondern nur ein Bild von sich. Somit macht Augustinus auf die Differenz zwischen Urbild und Abbild aufmerksam. Diese Differenz zwischen Urbild und Abbild ist auch der Grund, warum der Mensch als Abbild des Urbildes Gott diesen Gott nur stückhaft erkennt: die Differenz zwischen Abbild und Urbild ist unüberbrückbar und darf unter keinen Umständen aufgehoben oder negiert werden. Das Abbild ist nicht das Urbild und es darf dies nicht vergessen. Wenn es sich selber zum Urbild erklärt, hat es sich selber verkannt und damit auch Gott auf seinen eigenen Maßstab reduziert. Das Geheimnis versteht Augustinus ausdrücklich als eine schwer zu verstehende Redeweise, als eine Allegorie (Aug., *trin*, XV IV.16,41-44; CCSL 50A, 482). Damit wird deutlich, dass Augustinus die Geheimnishaftigkeit Gottes in den Bereich der Sprache hereinholt. Die Geheimnishaftigkeit Gottes und die daraus folgende Notwendigkeit der Analogizität der Gottrede hängen bei Augustinus mit sprach- und erkenntnistheoretischen Überlegungen zusammen. Menschliche Erkenntnis ist nur stückhaft und auch des Menschen Rede ist keine endgültige Rede, was schon allein an der Tatsache abgelesen werden kann, dass des Menschen Reden und Denken der Zeit unterworfen sind, wohingegen Gott und damit auch ideale Rede und ideales Denken ohne Zeit, zeitentoben sind (Aug., *trin*, XV VII.13; CCSL 50A, 477-479).

Menschliches Reden und Denken ist zeitverhaftet und doch will Augustinus eine Analogie zwischen dem menschlichen Wort und dem göttlichen Wort denken dürfen, weil in Joh 1 davon gesprochen wird, dass das göttliche Wort Mensch geworden ist. Welche Analogie findet Augustinus zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Wort? Er findet eine Analogie, indem er ihre

Unähnlichkeit beschreibt: Augustinus zieht in einem atemberaubenden Reduktionsvorgang alles vom menschlichen Wort ab, was dieses ausmacht (Ton, Gedachtheit, Nationalsprachlichkeit) und sagt dann aus, dass dieses total reduzierte menschliche Wort nur eine leise Analogie für das göttliche Wort wäre. Es wird deutlich, dass sich der hl. Augustinus bei aller Freude zur Spekulation intensiv über die Andersartigkeit Gottes und die aus ihr folgende Notwendigkeit der Analogizität der Gottrede Gedanken gemacht hat.

#### Fazit

Was folgt aus all dem nun für die von mir in meiner Habilitationsschrift anvisierte Theologie der Schrift?

Zuerst einmal muss ich präzisieren: Es geht mir nicht um eine Theologie der Schrift, sondern um eine Theologie der *Schriftlichkeit*. Ich mache mir also darüber Gedanken, was es bedeutet, dass Gottes Wort nicht unmittelbar auf uns kommt, sondern vermittelt, und zwar vermittelt im Medium Schrift. Die Schriftlichkeit der Hl. Schrift korrespondiert nun meiner Meinung nach mit den bisher angeführten Gedanken: Menschliche Erkenntnis ist nur stückhaft, weswegen alle Rede über Gott analog ist. Die Rede über Gott muss analog sein, weil der Mensch sonst versuchen würde, Gottes habhaft zu werden. Der Mensch kann aber Gott nicht begreifen, er kann ihn nicht auf den Begriff bringen. Dafür legt die Hl. Schrift Zeugnis ab, weil nicht trotz, sondern in ihrer Verehrung deutlich wird, dass es nicht um die Schrift an sich geht, sondern um das, was die Schrift uns sagt. Die Hl. Schrift dient als Mittlerin und sie erinnert uns in jeder Liturgie, dass Gott nicht dingfest gemacht werden kann, sondern dass er sich unserem Zugriff entzieht. Wir können Gott und seine Nähe, die er uns schenkt, nicht wie ein Buch mit nach Hause nehmen oder ihn in einem Tresor sicher verschließen. Gottes Nähe, Gottes Nahkommen ist Geschenk, und des Menschen zugreifende Erkenntnis, die ihren Gegenstand begreifen und auf den Nenner bringen will, hat keinen Zugriff auf Gott. Wenn der Mensch demgemäß glaubt, etwas von Gott erkannt zu haben, dann kann er sich

ist, weswegen Rahner auch für *die visio beatifica* davon spricht, dass sie nichts anderes ist als Schau der Geheimnishaftigkeit, die nicht einmal unmittelbar geschieht, sondern auch dort noch vermittelt bleibt durch die Personalität des Menschen. Von daher bedenkt meiner Meinung nach eine Theologie der Schriftlichkeit folgende vier Aspekte:

1. Gott ist in sich Geheimnis.
2. Menschliche Erkenntnis ist nur stückhaft.
3. Menschliche Erkenntnis Gottes ist immer vermittelt, niemals unmittelbar.
4. Alle Gottrede ist analog.

Diese vier Aspekte müssen bedacht werden, wenn wir uns darüber klar werden, dass Gott anders ist, dass er der Transzendente ist, der, der sich auch den Jüngern von Emmaus im Moment der Erkenntnis entzieht (Lk 24,31). Nur wenn diese Momente bedacht werden und wir mit Rahner die gesamte Theologie durchzittert sein lassen von der Analogizität der Gottrede, nur dann macht sich die Theologie nicht des Verstoßes gegen das Bilderverbot schuldig und nur dann kann die in der Hl. Schrift vermittelte Nähe Gottes, die in der Hl. Schrift vermittelte Unmittelbarkeit zu einem *medicamina* (Heilmittel) werden, als das der hl. Benedikt die göttlichen Schriften im 28. Kapitel seiner Regel bezeichnet (RB 28,3) und die nur unter Beachtung dieser vier Aspekte nicht als Fundament für einen babylonischen Turm, sondern der Erbauung dient, wenn sie dem Gast vorgelesen wird (RB 53,9). □

Literatur: Bruckmann, Florian, *Die Schrift als Zeuge analoger Gottrede. Studien zu Lyotard, Derrida und Augustinus*, Freiburg 2008.

## Kommende Akademieveranstaltungen

Diese Terminvorschau ist vorläufig. Sie entspricht dem Stand unserer Planungen. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergehen. Dort finden Sie dann das verbindliche Datum.

#### Forum

Mittwoch, 12. Januar 2011

Das auswärtige Amt im „Dritten Reich“

#### Forum

Samstag, 29. Januar 2011

Eric Voegelin

#### Vernissage

Mittwoch, 19. Januar 2011

Gabor Benedek „Schwarz auf Weiß“

Politische Karikaturen aus vier

Jahrzehnten

Ausstellung bis zum 28. Februar 2011

#### Themenreihe „katholisch, politisch, engagiert“

Montag, 31. Januar 2011

Manfred Weber (CSU) und

Theresa Schopper (Die Grünen)

#### Junge Akademie

Freitag, 4. Februar 2011

Demokratie 2.0?

#### Tagung

7. Februar 2011

Kirche und Macht.

Eine aufbauende Institutionenkritik

#### Forum

Samstag, 22. Januar 2011

Das künftige Verhältnis von Kirche und Staat

#### Forum

Dienstag, 25. Januar 2011

Spiritual care

#### Junge Akademie

Mittwoch, 26. Januar 2011

In Zukunft viel Arbeit. Wettbewerbsvorteil in der Wissensgesellschaft

#### Reihe „Wissenschaft für jedermann“

Mittwoch, 9. Februar 2011

Im Deutschen Museum

#### Forum

Freitag, 11. Februar 2011

Präimplantationsdiagnostik