



ORIENTIERUNG

Nr. 12 69. Jahrgang Zürich, 30. Juni 2005

ALLES BEGINNT SO GELÄUFIG wie hundert andere Liebesgeschichten von anno dazumal. Sie sind sechzehn und zwanzig, als sie sich 1937 in Ulm beim Tanzen kennenlernen. Er: der Fähnrich Fritz Hartnagel (1917-2001), der eine Karriere in der Wehrmacht anstrebt. Sie: die Oberschülerin Sophie Scholl (1921-1943), die sich eine Zukunft zwischen Kunst, Naturwissenschaften und Philosophie ausmalt. Hätte sich nicht die kriegerische Katastrophe mitten in ihre Beziehung gewälzt, wäre daraus vielleicht eine Partnerschaft fürs Leben erwachsen. Aber wer weiß dies überhaupt. Manches spricht dafür, daß die Konstellation Sophie Scholl – Fritz Hartnagel, zweier Menschen mit völlig gegensätzlichen Lebenszielen, auch unter sogenannten normalen Bedingungen in einem permanenten Spannungsfeld vibriert hätte. Denn die junge Frau zeichnet sich durch Eigenwillen und Widerspruchsgeist aus, hinterfragt alles gründlich, trägt die Konflikte offen aus und hegt ausgeprägt eigene Vorstellungen über das Miteinander in der Liebe. Während der junge Mann stets die Nähe sucht, meidet sie seine Partnerin, verweigert sich gegenüber einer engen Zweierbeziehung, denkt zeitweise an Trennung, sehnt sich dann aber doch wieder nach der Gegenwart des Freundes. Die Briefe spiegeln ein beständiges Auf und Ab. Bei Kriegsausbruch scheiden sich klar die Geister: Er freut sich auf die Ausdehnung der Kämpfe, sie reagiert auf den Überfall in Polen hart und bitter. Ihr Schicksal als Widerstandskämpferin, die am 22. Februar 1943 in der Münchner Strafanstalt Stadelheim hingerichtet wird, löst allerdings die Differenz auf denkbar schmerzlichste Weise. Künftig wird sie, die Tote und Entrückte, im Gedächtnis Fritz Hartnagels für immer eingeschrieben sein – nah und fern zugleich.

Ein Gefährte – nah und fern zugleich

Der Film «Sophie Scholl» von Marc Rothemund hat in den letzten Monaten Leben und Gestalt dieser Exponentin der «Weißen Rose» erneut ins Bewußtsein vieler gerückt. Der Regisseur konnte sich dabei auf die wiederentdeckten Originalprotokolle der Gestapo-Verhöre stützen. Er schildert einzig die fünf letzten Lebenstage Sophie Scholls, Schritt für Schritt, Verhör für Verhör. Nachhaltige Wirkung bezieht sein Film aus dem Spiel der Protagonistin Julia Jentsch, die anlässlich der 55. Internationalen Filmfestspiele Berlin (Februar 2005) den Silbernen Bären für die beste darstellerische Leistung erhalten hat.

Doch ein Mensch, der in Sophie Scholls kurzem Leben eine bedeutsame Rolle gespielt hat, stand bisher immer etwas außerhalb der öffentlichen Aufmerksamkeit – ihr Freund Fritz Hartnagel. Zwar enthielt der Band mit Briefen und Aufzeichnungen der Geschwister Scholl mehrere Schreiben Sophies an ihn, aber die Gestalt des Adressaten wurde nicht greifbar. Sophie hat ihn entscheidend beeinflusst, ihn, der begeistert den Soldatenberuf ergriffen hatte und schließlich zum Gegner des NS-Regimes wurde. 1944 schrieb er in einem Brief: «...Wo wäre ich heute, wenn Sophie sich von mir hätte leiten lassen. Und ich schäme mich nicht, daß es ein junges Mädchen war, das mich fast vollkommen gewendet hat.» In früheren Briefen an ihre Freundin Lisa Remppis hat sich Sophie Scholl oft kritisch über ihren Freund geäußert. Am 17. November 1941 dagegen schreibt sie: «Gestern habe ich Fritz in Freiburg getroffen. Er ist so aufgeschlossen, beinahe verwandelt (...). Ja, ich schäme mich immer mehr, daß er mir einmal lästig war, weil er vielleicht nicht so geistreich und eindrucksvoll ist wie andere. Ich glaube, er verwicklicht seine Erkenntnisse, so weit das einem Menschen in seiner Schwachheit möglich ist.»

Ihr Motto, an das sie ihn in einem Brief erinnert, welcher ihn in der russischen Kriegshölle ermutigen soll, lautet: «Un esprit dur, du coeur tendre». Hartnagels Feldpostbriefe aus Rußland unterscheiden sich deutlich von jenen der meisten seiner Kameraden auf dem Ostfeldzug. Nur selten verwendet er typisches NS-Vokabular. Für die leidende Zivilbevölkerung empfindet er Mitleid, und wenn er ihre Armut anspricht, degradiert er sie nicht zu Untermenschen. Bezeichnend für Sophie Scholls Haltung gegenüber dem Kriegsgeschehen ist jedoch folgende Begebenheit: Im Winter 1941/42 wird die

ZEITGESCHICHTE

Ein Gefährte – nah und fern zugleich: Hermann Vinkes Biographie von *Fritz Hartnagel* (1917-2001) – Der Jugendfreund von *Sophie Scholl* (1921-1943) – Die Grundlagen der Biographie – Die innere Liebesverbundenheit – Wandel der Einstellung zum Krieg – Beziehungen zur «Weißen Rose» – Nach der Hinrichtung von Sophie Scholl – Nach dem Krieg – Weg in die Politik – Einsatz für eine aktive Friedenspolitik.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

GESCHICHTE/ÖKUMENE

Ein frühes Zeugnis ökumenischen Engagements: Zu einer neuen Biographie über *Anna Schlatter-Bernet* – Die Stadt St. Gallen im 18. und 19. Jahrhundert – Staatskirchlich verfaßter Protestantismus und pietistische Bewegungen – Die Beziehungen zu Johann Caspar Lavater – Eine eigenständige Christin – Begegnungen mit Katholiken – Karitative Tätigkeit und sozialpolitisches Bewußtsein – Ein Aufbruch in die Ökumene – Auseinandersetzung mit der mystischen Tradition des Mittelalters und der frühen Neuzeit – Politische, gesellschaftliche und kirchliche Restauration nach 1814 – Hoffnung auf das Ende der konfessionell geprägten Kirchen.

Paul Oberholzer

THEOLOGIE/GESELLSCHAFT

Die Zweideutigkeit des Gespenstischen: Ein modernes Phänomen und seine messianische De(kon)struktion (*Zweiter Teil*) – Die Rolle der Dämonen in elitärer Theorie und populärem Glauben – *W. Benjamins* Überlegungen zur Dämonologie – Zweideutigkeit des Dämonischen – Die Dämonie des Zweideutigen – Vorgeschichte und Geschichte – Die Entdeckung der Widerständigkeit in der Zweideutigkeit des Dämonischen – Rückgriff auf Vorstellungen der jüdischen Tradition – Zuordnung von Ursprung und Zerstörung – *Karl Marx* und das kommunistische Manifest – Die Angst der alten Mächte Europas – *Jacques Derridas* Gespensterlehre – Vieldeutigkeit der Gestalt des Gespenstischen – Die Aktualisierbarkeit des Messianischen – Der verheißene Geist der Gerechtigkeit und des Friedens. *Christoph Lienkamp, Bremen*

KIRCHENTAG

«Protestantische Identität» in ökumenischer Perspektive: Zum 30. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Hannover (25. bis 29. Mai 2005) – Die Losung und ihr Kontext – Deuteronomium und Israels Glaubensgeschichte – Generationen und Geschichte – «Wie können wir glauben?» – Reformatorische Wende und die Bedeutung der Theologie – Im Konflikt der Interpretationen – Religion und Kultur – Auf dem Weg zum zweiten Ökumenischen Kirchentag 2010 in München – Suche nach einer protestantischen Spiritualität – Der «Global Network Congress» und die Suche nach weltweiter Gerechtigkeit. *Nikolaus Klein*

deutsche Bevölkerung in einer Propaganda-Aktion aufgefordert, Wollsachen und warme Kleidung für die Wehrmacht zu spenden. Sophie vertritt jedoch den Standpunkt: «Wir geben nichts.» Als Fritz Hartnagel von ihrer harten Reaktion erfährt, hält er ihr die Not der Soldaten im Winterkrieg entgegen. Sie bleibt unbeirrbar und begründet ihre Haltung mit den Worten: «... wir müssen den Krieg verlieren. Wenn wir jetzt Wollsachen spenden, tragen wir dazu bei, den Krieg zu verlängern.»

Die Grundlagen der Biographie

Hermann Vinke, einst als Redakteur und Korrespondent tätig, heute als freier Autor in Bremen und Berlin lebend, hat die Biographie dieses Mannes im Schatten einer jungen Frau geschrieben: ausführlich, genau, voller Empathie und gleichwohl mit der nötigen Distanz. Schon 1980 war sein Buch «Das kurze Leben der Sophie Scholl» erschienen, basierend auf den Briefen Sophies und ihrer Familie sowie den Tagebuchaufzeichnungen. Die Briefe von Fritz Hartnagel an Sophie Scholl galten dagegen während langer Zeit als verschollen. Dabei lagen sie fast sechzig Jahre lang bei Hartnagel zu Hause in der Schublade. Er hatte sich dafür entschieden, die Briefe nicht aus der Hand zu geben. Zwei Jahre nach seinem Tod im April 2001 entschloß sich seine Gattin Elisabeth Hartnagel-Scholl, die letzte Überlebende der Geschwister Scholl, einen Teil dieser zeithistorisch wichtigen Dokumente für Studienzwecke zur Verfügung zu stellen. In einem weiteren Schritt, nach Absprache mit ihren vier Söhnen, überließ sie Hermann Vinke die gesamte Korrespondenz ihres Mannes. Für sein biographisches Projekt hat nun der Autor den Briefwechsel zwischen Sophie Scholl und Fritz Hartnagel, so weit er noch vorhanden ist (einige Teile gingen in den Kriegswirren verloren), inhaltlich ausgewertet und auch immer wieder kürzere Ausschnitte zitiert. Die Briefausgabe erscheint im Herbst 2005 im S. Fischer Verlag, Frankfurt. Als Herausgeber zeichnet der älteste Sohn, Thomas Hartnagel.

Das Buch Hermann Vinkes stützt sich neben den Briefen auf zahlreiche Gespräche mit Elisabeth Hartnagel in Stuttgart sowie mit ihren Söhnen und einzelnen politischen Weggefährten Fritz Hartnagels. Es rückt diesen ins Zentrum und wird darüber zur Darstellung einer bewegten inneren wie äußeren Entwicklung. Geschickt verknüpft diese Biographie die individuelle Geschichte mit dem allgemeinen Geschick. Umfassend wird der zeitpolitische Kontext erhellt, wodurch sich Vinkes Buch gerade auch für junge Leser mit weniger Vorwissen eignet. Der Sinneswandel Fritz Hartnagels vom Mitmacher zum Gegner des Regimes vollzieht sich dabei unter extremen politischen Belastungen. Der Offizier und Stalingrad-Kämpfer taktiert im Verborgenen, legt sich Zurückhaltung auf, leidet aber auch unter der Zerreißprobe und unter einem steten mahnenden Gewissen, das für ihn mit Sophie Gestalt angenommen hat. Wie kann er künftig vor ihr bestehen? Was würde sie sagen?

Die innere Liebesverbundenheit

Hartnagels späteres Engagement als Richter und Pazifist, als Teilnehmer an den Ostermärschen ist ohne die Begegnung mit Sophie Scholl nicht zu denken. In seiner Ehe mit der jüngeren Schwester Elisabeth ist sie gegenwärtig – keinesfalls störend, sondern im gemeinsamen Gedächtnis für immer eingebettet. Der Schmerz um die Tote hat Hartnagel mit der jüngeren Schwester zusammengeführt. Gemeinsam hüten sie das Gedenken für Sophie und ihren Bruder Hans.

Natürlich fällt mit dieser Hartnagel-Biographie auch ein deutlicheres Licht auf Sophie Scholl, die junge Frau mit ihren klaren Linien im Dschungel von Anpasser- und Mitläufertum. Manchmal zeigt sie die unbarmherzige Schärfe einer Simone Weil, manchmal die Großherzigkeit einer ETTY HILLESUM. Blumen liebt sie über alles, interessiert sich lebhaft für Biologie und die Fragen der menschlichen Existenz, hegt aber auch ausgesprochen künstlerische Interessen, malt und zeichnet. Bei einem Besuch

im Künstlerdorf Worpswede ist sie beeindruckt von Paula Modersohn-Beckers dunkeltonigen Bildern, begegnet dort auch der Bildhauerin Clara Westhoff, der Gattin Rainer Maria Rilkes. Seltsam muten uns heute solche Zusammenführungen von Parallelen an, die wir uns weit auseinanderliegend gedacht haben. Zusammen mit Fritz Hartnagel begibt sich Sophie Scholl auf Wanderungen und Ausflüge, und noch während der Kriegsjahre nützen die beiden jede Gelegenheit für gemeinsame Urlaubstage in Ulm oder Freiburg i. Br. Ihre Beziehung allerdings unterliegt starken Schwankungen, begründet vermutlich durch Sophies lebhaftes und eigenständiges Naturell. Obwohl sie vier Jahre jünger ist, wirkt sie fast immer als die Bestimmende. Sie schlägt den Ton an, sie entwirft die geistigen Richtlinien der Beziehung. Er fügt sich ihrem Willen, steht vermutlich sogar in einer gewissen Abhängigkeit.

Während der letzten Monate ihrer Beziehung scheint sich eine Veränderung zu größerer Milde auf Sophies Seite abzuzeichnen. Ihre Zellengenossin Else Gebel, die ebenfalls aus politischen Gründen in Stadelheim inhaftiert war, hat auf Veranlassung Fritz Hartnagels nach dem Krieg Sophies letzten Traum in der Nacht vor der Urteilsverkündung aufgezeichnet. Der kurze Text sei hier zitiert, weil er vor dem Hintergrund von Sophies Liebesgeschichte auch eine andere Deutung zuläßt als die von ihr selbst vermutete: «Kurz vor sieben Uhr muß ich dich für diesen schweren Tag wecken. Du bist sofort munter und erzählst mir, noch im Bett sitzend, deinen Traum: Du trugst an einem schönen Sonnentag ein Kind in einem langen weißen Kleid zur Taufe. Der Weg zur Kirche führte über einen steilen Berg hinauf. Aber fest und sicher trugst du das Kind. Gänzlich unerwartet tat sich auf einmal eine Gletscherspalte auf. Du hattest gerade noch Zeit, das Kind auf die gesicherte Seite zu legen, da stürztest du in die Tiefe.

Du legtest dir den Traum so aus: Das Kind in weißem Kleid ist unsere Idee, sie wird sich trotz aller Hindernisse durchsetzen. Wir durften Wegbereiter sein, müssen aber vorher sterben, für sie.»

Sophie Scholls Eltern

Die Mutter, Magdalena Scholl, welche sich zumeist im Hintergrund hält, aber als stille Autorität gilt, tritt in wichtigen Momenten hervor und greift aktiv ein. So etwa in einer höchst krisenhaften Phase der Beziehung zwischen Sophie und Fritz, als sie in ihrem Neujahrsbrief von 1941 gegenüber dem jungen Offizier den Wunsch ausspricht, «daß Sie Sophies Wandergenoß bleiben möchten. Vielleicht hat sie ein etwas ruheloses Blut. Ich möchte Ihnen aber keinerlei Pflichten auferlegen. Ein treuer Freund ist wie eine Mauer, hinter der man vor allem Möglichen bewahrt wird.» Sie hat Fritz Hartnagel wie einen Sohn in ihrer Familie aufgenommen. Ergreifend ist ihr Schreiben an ihn vom 23. Februar 1943, einen Tag nach der Verkündung des Todesurteils, da sie noch nicht um die rasch erfolgte Hinrichtung ihrer Kinder weiß und Fritz Hartnagel bittet, als Stalingrad-Kämpfer ein Gnadengesuch an den Volksgerichtshof Berlin zu richten: «... Es ist furchtbar schwer. Ich bin so dankbar, daß wir es gemeinsam tragen, aber meinem Mann gehen seine beiden Lieblinge sehr nahe. Das können wir nicht aus eigener Kraft, und wir müssen uns ganz in Gottes Gnade fallen lassen. Das Warum wollen wir nicht aufkommen lassen, wir ahnen es. Ich will für heute schließen. Hoffentlich kommen Sie bald, Sie sind uns jetzt ein Teil Sophie...».

In den schwierigen und entbehrungsreichen Jahren nach der Hinrichtung der Geschwister, in denen die Familienmitglieder von der Öffentlichkeit geächtet und ausgegrenzt werden, bezeugt Magdalena Scholl Tapferkeit und Ausdauer. Zwar erlischt vorerst ihr Lebenswille, als sie zusammen mit ihren beiden Töchtern Inge und Elisabeth (der Sohn Werner gilt als verschollen) eingekerkert wird. «Sippenhaft» lautete der Tatbestand im NS-Vokabular. Fritz Hartnagel, der nach der Schlacht von Stalingrad an Erfrierungserscheinungen seiner Hände leidet, weilt damals im Genesungsurlaub in Ulm. Fast täglich bringt er Frau Scholl und ihren Töchtern Lebensmittel ins Gefängnis. «Ich merkte ihm an, wie sehr er unter dem Verlust von Sophie litt», erinnert sich

Elisabeth Hartnagel 2003. «Später sagte er einmal zu mir: «Ich hätte auf alles verzichten können, nur auf die Sophie nicht. Und gerade die ist mir genommen worden.»»

Der Vater, Robert Scholl, mußte bereits im August 1942 wegen «Heimtücke» (er hatte während einer Diskussion in seinem Büro Hitler eine «wahre Gottesgeißel» genannt) ins Gefängnis gehen und wurde bis zum Dezember 1943 festgehalten. Danach kam er auf Grund einer Verurteilung wegen des «Rundfunkverbrechens» (Abhören ausländischer Sender) in ein Zuchthaus. Vom Ulmer Gefängnis aus durfte er noch seine Arbeit als Steuer- und Wirtschaftsberater weiterführen. Mit den Akten, die ihm aus seiner Kanzlei gebracht wurden, konnte die Familie heimlich Nachrichten und Briefe austauschen. Zur Zeit der ärgsten Verfernung der Familie spricht der Vater von der Absicht, «kollektiven Selbstmord» zu begehen, wie dies Inge Scholl in ihrem Buch «Sippenhaft» berichtet. Er wird mit dem Hinweis auf Sophie, in deren Sinn eine solche Anwendung nicht liege, von diesem Vorhaben abgehalten. Tatsächlich ist das politische Klima in der Stadt Ulm, Sitz einer starken Nazi-Bewegung, äußerst widrig für eine dissidente Familie wie die Scholls. Kaum einer wagt es nach der Ermordung der Geschwister, mit ihnen weiterhin Kontakte aufrechtzuerhalten. Der Stempel einer «mißliebigen Familie» lastet auf ihnen. Die Firma «Fußpflege Dr. Scholl» erklärt sogar in einer Zeitungsmeldung öffentlich, daß sie mit den Scholls in keinerlei verwandtschaftlicher Beziehung stehe.

Fritz Hartnagel und die «Weiße Rose»

Am 20. Mai 1942 sehen sich Sophie Scholl und Fritz Hartnagel ein letztes Mal. Hartnagel, welcher kurze Zeit danach am Rußlandfeldzug teilnimmt, vermittelt ihr ab dieser Zeit brieflich manche Informationen, die sie sonst nicht erhalten hätte. Durch seine Schilderungen tritt ihr die Sinnlosigkeit des Krieges so heftig entgegen, daß sie dadurch noch stärker in ihrem Willen bekräftigt wird, gegen das zerstörerische Treiben einzustehen. Mehrmals bittet sie Hartnagel auch um Geld «für einen guten Zweck», das er ihr großzügig zukommen läßt. Er fragt nicht weiter nach, ahnt aber wohl einiges. Im Sommer 1942 setzt der aktive Widerstand der «Weißen Rose» ein. In enger Zusammenarbeit zwischen Hans und Sophie Scholl, Alexander Schmorell und Christoph Probst entstehen die ersten vier Flugblätter der «Weißen Rose», deren Auflage jeweils mehrere hundert Exemplare beträgt. Diese Aktivitäten sind auf finanzielle Unterstützung angewiesen. Sophie versucht über Fritz Hartnagel, einen Bezugsschein für einen Vervielfältigungsapparat zu erlangen, worauf er allerdings nicht eingehen will. Gleichwohl gilt dies: «Hartnagel dürfte, ohne daß ihm dies bewußt war, ihren aktiven Widerstand noch verstärkt haben», vermutet Vinke. Vor allem seine Schilderungen aus Stalingrad hätten sie in ihren Aktivitäten erst recht motiviert. Hartnagel verläßt den Kessel von Stalingrad mit einem der letzten

deutschen Flugzeuge, welches die Verwundeten am 22. Januar 1943 nach Stalino im Donezgebiet bringt. Im September 1945 wird er aus amerikanischer Gefangenschaft entlassen. Ein unwahrscheinliches Glück hat ihn in allen Gefahren des Krieges begleitet. Bereits im Oktober heiratet er im Ulmer Münster Elisabeth Scholl. An der Feier erklingt Bachs Kantate «Hört ihr Augen auf zu weinen». In seiner über fünfzigjährigen Ehegemeinschaft mit Elisabeth hat er Sophie nie vergessen, den Schmerz über ihr Schicksal wohl nie ablegen können.

Politischer Einsatz

Im Frühling 1946 nimmt Fritz Hartnagel das Studium der Rechts- und Staatswissenschaften an der Universität München auf. Nach Jahren als Amtsgerichtsrat und danach als Landgerichtsrat in Ulm wird er zum Oberlandesgerichtsrat in Stuttgart befördert. Er wechselt bald zum dortigen Landgericht, wo er als Vorsitzender Richter eine Zivilkammer leitet. Die Auseinandersetzung mit der NS-Zeit führt Hartnagel schließlich in die Politik. Er ist der erste Akademiker in der Ulmer SPD nach Kriegsende. Als Richter setzt er sich in den Zeiten des Kalten Krieges vor allem für das Recht auf Kriegsdienstverweigerung ein und baut auch eine eigene Organisation auf – die «Internationale der Kriegsdienstgegner». Mit seiner ganzen Person steht er hinter der Ostermarschbewegung, die sich seit ihrem Anfang – dem Karfreitag 1958 in London – als Protestbewegung für den Frieden und gegen die Aufrüstung versteht. Die Ulmer Ostermärsche erregen großes Aufsehen, denn sie sind professionell vorbereitet worden und stoßen in der Bevölkerung auf Zustimmung – dies ausgerechnet in einer CDU-Hochburg.

Vinke's biographische Darstellung verkürzt sich gegen den Schluß hin und schildert die weiteren Lebensjahrzehnte Fritz Hartnagels eher kursorisch. In seinen letzten Lebensjahren leidet Fritz Hartnagel an der Parkinsonschen Krankheit. Am 29. April 2001 stirbt er im Alter von 84 Jahren. «Ich glaube, Politik war sein eigentlicher Lebensinhalt», sagt der Sohn Jörg. Doch Hartnagels Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit ist – nach der Lektüre von Hermann Vinke's bewegender Darstellung – ohne Sophie Scholls lebenslange unsichtbare Gegenwart nicht denkbar.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

Literaturhinweise

Hermann Vinke, Fritz Hartnagel. Der Freund von Sophie Scholl. Arche Verlag, Zürich-Hamburg 2005, 274 S.
Ders., Das kurze Leben der Sophie Scholl. Ravensburg 1980.
Inge Jens, Hrsg., Hans Scholl und Sophie Scholl. Briefe und Zeichnungen. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M. 1988.
Inge Aicher-Scholl, Hrsg., Sippenhaft. Nachrichten und Botschaften der Familie in der Gestapo-Haft nach der Hinrichtung von Hans und Sophie Scholl. S. Fischer-Verlag, Frankfurt/M. 1993.

Ein frühes Zeugnis ökumenischen Engagements

Zu einer neuen Biographie über Anna Schlatter-Bernet

Unser landläufiges Bild vom Verhältnis zwischen Katholizismus und Protestantismus seit der frühen Neuzeit ist fast ausschließlich von den Erinnerungen an die konfessionelle Milieukultur, die gegenseitige Abschottung, geprägt. Die Erforschung dieser Beziehungen in paritätischen Gebieten vor der Restauration und dem Kulturkampf kommt erst langsam ins Rollen. Einen wertvollen Beitrag dazu hat die St.Galler Historikerin Annemarie Jehle-Wildberger mit ihrem Werk «Anna Schlatter-Bernet, 1773-1826. Eine weltoffene St.Galler Christin» geleistet. Sie zeichnet darin das Portrait einer bemerkenswerten Frau nach, die ihr ganzes Leben in der Ostschweizer Provinzstadt St. Gallen verbrachte, an der großen Umbruchszeit aber mit einem breiten geistigen, kirchlichen und sozialen Engagement teilnahm und ein

Beziehungsnetz über den ganzen deutschen Sprachraum spannte.¹ Daß bereits im 19. Jahrhundert mehrere Monographien über diese Frau erschienen sind, rechtfertigt, sie zu den bedeutendsten Schweizer Persönlichkeiten jener Zeit zu zählen.² Ein neues Portrait drängte sich für Annemarie Jehle darum auf, weil die bisherigen Biographien stark pietistisch eingefärbt sind und hagiogra-

¹ Marianne Jehle-Wildberger, Anna Schlatter-Bernet, 1773-1826. Eine weltoffene St.Galler Christin. Verlagsgemeinschaft St.Gallen und Theologischer Verlag Zürich, St.Gallen 2003, 208 Seiten. Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.

² Anna Schlatters schriftlicher Nachlaß, erstes Bändchen, Gedichte. Hrsg. v. Franz Ludwig Zahn. Moers 1835; (Franz) Michael Zahn, Franz Ludwig Zahn, Anna Schlatter-Bernet. Leben und Nachlaß. (3 Bde.), Bremen 1865;

phische Züge aufweisen. Zudem wurde der «Nachlaß Schlatter» in den letzten Jahrzehnten kaum mehr konsultiert und drohte damit in Vergessenheit zu geraten. Das Neue des vorliegenden Werkes liegt in der Einbettung Anna Schlatters in die damalige religiöse und geistige Atmosphäre sowie in der Beschreibung ihres Jahre dauernden Werdeganges, der von der Inspiration durch verschiedene Persönlichkeiten geprägt war, von denen sie sich aber immer wieder zu distanzieren und damit ihre Eigenständigkeit zu wahren wußte. Mit diesem Artikel soll über die Darstellung des Buches hinaus nachgezeichnet werden, wie das geistige und religiöse Umfeld, nämlich der deutsche Pietismus im 18. Jahrhundert, den Nährboden für Anna Schlatters Entwicklung zur Gesprächspartnerin von Vertretern verschiedener Stände und Glaubensgemeinschaften und zu ihrer Vision einer Auflösung aller konfessionellen Grenzen gebildet hat.

Bürgerlich pietistisches Umfeld

Anna Bernet entstammt einem alteingesessenen St.Galler Bürgergeschlecht, dessen Angehörige über mehrere Generationen politische Ämter in der evangelischen Stadtrepublik bekleideten. 1794 vermählte sie sich mit Hector Schlatter (1766-1842), Inhaber eines Kolonialwarengeschäfts in derselben Stadt. Der Ehe entsprossen 13 Kinder. Anna widmete Jahrzehnte ihres Lebens hauptsächlich der Familie und hatte ihren kranken Gatten oft in der Geschäftsleitung zu vertreten (S. 10-17). 1826, erst 52jährig, starb sie nach einem längeren Herzleiden.

Die Familie Bernet pflegte eine stark pietistische Religiosität. In der Schweiz fand diese Bewegung, die auf die Verinnerlichung des Christentums beim einzelnen Individuum durch die Intensivierung von Buße und Alltagsheiligung abzielte³, ihre ersten Anhänger im ausgehenden 17. Jahrhundert. In St.Gallen bildete sich 1704 ein erster Konventikel, worauf der Stadtrat die Bewegung nach Kräften in Schranken zu halten versuchte, dabei aber nie ein kategorisches Verbot durchzusetzen vermochte. Charakteristisch für den Pietismus ist, daß die Gefolgsleute die Predigten von gesinnungsgleichen Pfarrern besuchten, dafür weite Wege auf sich nahmen und damit das gesetzlich verankerte Parrochialprinzip aufweichen. Dadurch entstanden weitreichende Beziehungsnetze, die Glaubensgenossen miteinander verbanden.⁴ (S. 125) Die Bewegung trug immer ein Element des Kontrastes zur etablierten Kirche und Gesellschaft an sich, wobei ihre offene Opposition in der Schweiz in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zugunsten eines staatskirchlich verfaßten Protestantismus gebrochen war.⁵ Anna Schlatters Eltern waren vor allem von *August Hermann Francke* (1663-1727) beeinflusst, dem Begründer des Hallischen Pietismus (benannt nach der Stadt Halle im Bundesland Sachsen-Anhalt). Ausgehend von einem tiefgreifenden persönlichen Bekehrungserlebnis vertrat er einerseits eine polarisierende Ekklesiologie mit einer scharfen Trennung zwischen Bekehrten und Unbekehrten. Damit die Liebe Gottes wirksam werden konnte, bedurfte es der Buße und des Gebets. Andererseits entwickelte er eine weitreichende pastorale, soziale und pädagogische Tätigkeit. Die starke Wirkung des Hallischen Pietismus auf die Familie

Dora Schlatter-Schlatter, Die gläubige Frau, Anna Schlatter, in: Schweizer Frau, Neuenburg o.J.; Johannes Ninck, Anna Schlatter und ihre Kinder. Stuttgart-St.Gallen 1934. Der Nachlaß Anna Schlatters wird in sechs Archivschachteln bestehend aus Briefen, Gedichten und Abhandlungen aufbewahrt. Das Tagebuch und die Originalfassung der Memorabilien, aus denen der dritte Biograph noch zitieren konnte, sowie viele Briefe sind inzwischen leider verschollen.

³ Martin Brecht, Pietismus, in: TRE Bd. 26, Berlin-New York 1996, 606-631, 606.

⁴ Vgl. Ernst Ziegler, Pietismus und Bücherverbrennung im alten St.Gallen, in: Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung, 117. Heft, Friedrichshafen 1999, 207-225, 210f.; Rudolf Dellsperger, Der Pietismus in der Schweiz, in: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert. Hrsg. v. Martin Brecht und Klaus Deppermann. Göttingen 1995, 588-616, 590-593.

⁵ Vgl. Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz. Im Auftrag eines Arbeitskreises hrsg. v. Lukas Vischer, Lukas Schenker und Rudolf Dellsperger. Freiburg-Basel 1994, 183.

Bernet ist auf den ersten Blick erstaunlich, denn diese Schule hat bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ihren letzten Theologen von Format verloren.⁶ Die pietistischen Kreise wurden danach von der Herrnhuter Brüdergemeine sowie von der Deutschen Christentumsgesellschaft gepflegt und miteinander vernetzt. Das Selbstverständnis ihrer Anhänger war zu jener Zeit von der Bedrohung der radikalen Aufklärung bzw. der Reduzierung des Christentums auf eine ethische Dimension geprägt.

Entsprechend ausgrenzenden Erfahrungen in der Heimatstadt, aber auch einer polarisierenden Lehre gestaltete sich die religiöse Praxis der Familie Bernet. So besuchte sie den offiziellen Sonntagsgottesdienst, worin sie ihre Loyalität zur weltlichen und kirchlichen Obrigkeit zum Ausdruck brachte. Intern hingegen bildete sie eine Art Hauskirche, in der der Vater seine Kinder im christlichen Glauben unterrichtete. Der religiösen Isolation in der Heimatstadt standen ganz im Sinne des Pietismus weitreichende Kontakte gegenüber, die die Familie Bernet zu «Glaubensbrüdern» unterhielt.⁷ Ebenso besuchte Anna die städtische Schule, genoß aber auch Privatunterricht, in dem sie der Vater zu intensiver Lektüre anregte. So eignete sich Anna Schlatter-Bernet im Laufe ihres Lebens autodidaktisch ein beachtliches Wissen an, vor allem im biblischen und theologischen Bereich. Es war ihr auch ein Anliegen, ihren Kindern Zugang zur Lektüre fortschrittlicher Weltanschauungen zu ermöglichen, indem sie sie Französisch lernen ließ – ein Wunsch, der ihr selbst versagt blieb (S. 10-15).

In Begleitung von Johann Caspar Lavater

Anna Schlatter-Bernet hatte in ihrer Jugend anlässlich einer Predigt ein Bekehrungserlebnis, in dem sie die tiefen Abgründe ihrer sündhaften Existenz erkannte und mit Inbrunst um die Kraft für ein neues Leben betete – alles ganz im Sinne des von Francke konzipierten geistlichen Werdeganges. Anna erinnerte sich ein Leben lang daran, allerdings nicht ohne Ambivalenz. Noch als Fünfzigjährige führte sie eine geistliche Lebenswende darauf zurück. An anderer Stelle gab sie hingegen zu, dadurch nicht zu einem wirklich «neuen Menschen» geworden zu sein. (S. 14) Das junge Erwachsenenalter Anna Schlatters ist von drei geistlichen Komponenten durchzogen. Da stand einmal der von Francke auftragene Bußkampf, der die ständige Suche und das Bekenntnis eigener Sündhaftigkeit forderte und vertiefte Christlichkeit und Arbeit am Reich Gottes bedeutete. (S. 35) Damit verband sich der Imperativ, mit dem eigenen Leben einen Gottesbeweis für die Welt zu erbringen. (S. 73) Diese Hallischen Vorgaben, deren Umsetzung in Anna Schlatters Leben oft angelernt wirken, wurden kontrastiert durch die Freundschaft mit dem Zürcher Theologen *Johann Caspar Lavater* (1741-1801). Lavater, der in jungen Jahren mit der Aufklärung sympathisierte, aber auch mit Pietisten Kontakte pflegte, vertrat gegen Ende seines Lebens die Lehre, daß jeder Mensch Spuren göttlicher Kraft schlummernd in sich trägt. Diese Eigenschaften kommen dann zur Entfaltung, wenn man sich Gott gegenüber nicht verschließt, und führen dazu, Jesus ähnlich selbst Wunder zu wirken.⁸ (S. 37) Die Konfrontation von Hallischem Pietismus mit Lavaters Gedankengut hatte vorerst für Anna Schlatter fatale Folgen. Mit dem Bemühen um Christusähnlichkeit verband sie die Aufforderung zu noch mehr Kampf gegen ihre Sünden, was Lavater, für den Christentum nie im Gegensatz zur Lebensfreude stehen durfte (S. 16), nicht so gemeint haben konnte. Offensichtlich erkannte er die durch das pietistische Sündenbewußtsein erzeugte seelische Not nicht und trieb Anna mit seiner Weisung «Wer ihn (Christus) erwählt, der ist erwählt» in eine jahrelange Krise von Selbstzweifeln. (S. 41f.)

⁶ Vgl. Martin Brecht, Der Hallische Pietismus in der Mitte des 18. Jahrhunderts – seine Ausstrahlung und sein Niedergang, in: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert. Hrsg. v. Martin Brecht und Klaus Deppermann. Göttingen 1995, 319-357, 329-337.

⁷ Vgl. Horst Weigelt, Der Pietismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, in: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert. Hrsg. v. Martin Brecht und Klaus Deppermann. Göttingen 1995, 700-754, 700-702.

⁸ Horst Weigelt, Lavater, in: TRE XX, Berlin-New York 1990, 506-511.

Zu einer Entkrampfung fand die Frau erst nach Lavaters Tod durch ihre Erfahrungen als Ehefrau und Mutter sowie durch die Begegnung und Auseinandersetzung mit Freunden, besonders aus der Anhängerschaft Lavaters. Auch wenn sie nie vor dem Rückfall in alte Muster gefeit sein sollte, fand sie um 1804 zu neuem Selbstbewusstsein sowie zu einer intensiven Durchdringung von Leben und Glauben. Der Wandel kommt deutlich in einem Brief von 1807 zum Ausdruck: «... ich muss immer beten: rei mich hin zu dir, mein Erbarmer! Von selbst lauf ich nicht ...». (S. 74) Anna Schlatter sprach selbst von einer «Erweckung», allerdings nicht im Sinne des Hallischen Pietismus, sondern Martin Luthers (1483-1546) und Lavaters, nicht basierend auf einem einmaligen Erlebnis, sondern als Bestandteil eines lebenslangen Prozesses. (S. 81)

Treue und Eigenständigkeit

Anna Schlatters Werdegang ist einerseits von entschiedener Treue zu Geist und Religiosität ihres Elternhauses und andererseits von der Suche nach einem eigenständigen und nonkonformistischen Urteil bei wacher Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Herausforderungen durchzogen. Es fällt darum nicht leicht, sie einer Strömung jener Zeit zuzuordnen. Das traditionelle Rollenmuster der Ehe hinterfragte sie nie. Dem schien aber nicht zu widersprechen, daß sie den Neubau ihres Hauses allein projektierte und iberwachte. Zahlreiche Gäste verschiedenster Nationen und unterschiedlicher Bildung kehrten bei Schlatters ein. Zentrum dieses Beziehungsnetzes war Anna, während sich ihr Ehemann als stummer Zuhorner an den Gesprächsrunden beteiligte, was gemäß Zeugnissen beider ihrer Partnerschaft keinen Abbruch verlieh. (S. 120-124) Daß sie für die Französische Revolution, den Einmarsch napoleonischer Truppen und den Untergang der Stadtrepublik St.Gallen keine lobenden Worte aufbrachte, erstaunt nicht. Diese Einstellung läßt sich nicht nur von ihrem pietistischen Umfeld her erklären, sondern entsprach auch der allgemeinen Stimmung in der Ostschweiz – ebenso auch ihr baldiger Wandel, der in Sympathie für die neue Ordnung umschlug. (S. 141f.) Als im Jahre 1814 die Herrschaft Napoleons iber Deutschland ein Ende nahm, entpuppte sich Anna aber als klare Gegnerin der Befreiungskriege, vor allem, wenn Jesus dafür vereinnahmt wurde. Auch die gängige Lehre vom gerechten Krieg billigte sie nicht. Ihr Pazifismus liegt in ihrer pietistisch begründeten Relativierung der Institutionen, die in Patriotismus und irdischem Staat vorletzte Dinge sieht. Während aber Christen das Ende der napoleonischen Ära als Gottesurteil deuteten und nationalem Gedankengut zuneigten, vollzog Anna Schlatter diese Wende in bewußter Eigenständigkeit nicht. (S. 144-146)

In der kirchenhistorischen Literatur wird Anna Schlatter der Erweckungsbewegung zugerechnet. Martin H. Jung bezeichnet sie sogar als deren interessanteste Repräsentantin im deutschen Sprachraum.⁹ Es ist nicht einfach, Anna innerhalb dieser Bewegung genauer zu positionieren. Neben ihrer Selbständigkeit liegt der Grund darin, daß diese Strömung noch im 19. Jahrhundert als Bestandteil des Pietismus verstanden und erst im 20. Jahrhundert unter einen eigenen Begriff subsumiert wurde, weshalb die Bewegung bis heute unterschiedlich dargestellt wird. Gemeinsam ist allen Versionen, daß «Erweckung» ursprünglich ein für das geistliche Leben immer wieder notwendiges Aufwachen aus der Trägheit der Sünde meinte. Allmählich trat der Begriff an Stelle von Bekehrung und bezeichnete einen einmaligen Akt.¹⁰

In einem Erklärungsmodell wird die «Erweckung» mit den deutschen Befreiungskriegen und dem daraus erfolgenden restaurativen Aufschwung des deutschen Protestantismus identifiziert.¹¹ Anna Schlatter kann dem aufgrund ihrer Lebensdaten, aber auch

wegen ihrer pazifistischen Einstellung nicht zugerechnet werden. Einem anderen Modell gemäß gründet diese Bewegung im Vorwurf an die aufgeklärte Theologie, Jesus auf eine rein sittliche Größe zu reduzieren und eine Vernunftreligion zu propagieren. Ihr Ausgangspunkt wird dabei in die Zeit um 1780 gesetzt.¹² In dieser Version wird ein weltzugewandter Grundzug mit einem Aufruf zum sozialen Einsatz zum Wesensmerkmal, durchdrungen von romantischem und aufklärerischem Gedankengut.¹³ Daß sich hier verschiedene kreative Elemente verbanden, ist wohl darauf zurückzuführen, daß sich im späten 18. Jahrhundert Denkrichtungen, die im 19. Jahrhundert divergierten, noch durchdringen konnten. Anna Schlatter ist dieser Variante der Erweckung zuzuordnen, deren Wegbereiter unter anderen ihre persönlichen Freunde Johann Caspar Lavater und *Johann Heinrich Jung-Stilling* (1740-1817) waren. Obwohl sie beiden viel verdankte, ließ sie es sich nicht nehmen, sich in gewissen Punkten von beiden offen zu distanzieren: einerseits vom Wunderglauben Lavaters und andererseits von der ibertriebenen Sprache der Demut Jung-Stillings. (S. 76)

Engagement in Kirche und Gesellschaft

Der lange und selbständige Werdegang setzte in Anna Schlatter eine ungeahnte Lebensenergie frei, die in manchen Bereichen an Kühnheit grenzte. Basierend auf dem sozialen Engagement, das sich mit pietistischer Frommgkeit verband, ging im 19. Jahrhundert die Gründung zahlreicher Wohltätigkeitsorganisationen von Anhängern der Erweckung aus. Anna Schlatter wirkte tatkräftig in der 1815 gegründeten Baslermission mit, für die sie als Präsidentin eines Frauenvereins in St.Gallen erkleckliche Summen sammelte. Der Vorwurf, Spendengelder außer Landes zu schaffen, blieb ihr nicht erspart. Im Hungerjahr 1816, das ganz Europa in eine Krise stürzte, konzentrierte sie sich aber auf die besonders hart getroffene Ostschweiz. Ungeachtet der Konfession versuchte sie, die wirklich Bedürftigen zu finden. Das Haus Schlatter entwickelte sich richtiggehend zum Zentrum eines Hilfswerkes. Anna konnte dabei auf finanzielle Unterstützung aus Altona, Bremen, Barmen, Düsseldorf und Köln zählen. (S. 130f.)

Im Umgang mit der Heiligen Schrift zeigt sich erneut, wie Anna Schlatter den Spuren des Pietismus folgend iber die Grenzen dieser Bewegung hinauswuchs. Die Aneignung profunder Bibelkenntnisse, deren Fundamente bereits in ihrem Elternhaus gelegt wurden, gehört in die Tradition des frühneuzeitlichen Protestantismus. So stellt ein entsprechendes Argumentieren aus der Bibel damals keine Seltenheit dar. Anna las sich aber auch in verschiedene Gebiete der Theologie ein und setzte sich dabei neben den Schriften pietistischer Autoren auch mit Luther, dem jüdischen Konvertiten und protestantischen Kirchenhistoriker Johann August Wilhelm Neander (1789-1850), dem Theosophen und Lutheraner Friedrich Christoph Otinger (1702-1782) und dem französischen Bischof François Fénelon (1651-1715) auseinander. (S. 150) Als in St.Gallen ein Theologe, der sich selber als Vertreter einer Vernunftreligion bezeichnete, zur Ausbildung angehender Pfarrer angestellt wurde, scheute sich Anna wegen ihrer Bedenken nicht, sich mit dem Basler Dogmatikprofessor *Wilhelm Martin Leberecht de Wette* (1780-1849) in Verbindung zu setzen. Daß sich die nicht-studierte Bürgerin an den renommierten Theologen wandte, erstaunt um so mehr, als dieser wegen theologischem und politischem Liberalismus seinen Lehrstuhl in Berlin 1819 aufgeben mußte, bevor er 1822 nach Basel kam, und von pietistischer Seite in seinem Versuch einer Vermittlung zwischen historischem Rationalismus und Offenbarungsglaubigkeit als zu rationalistisch kritisiert wurde.¹⁴ (S. 84) An Annas Korrespondenz ist festzustellen, daß sie sich im Laufe ihres Selbststudiums einen

⁹ Vgl. Martin H. Jung, *Der Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/3*. Leipzig 2000, 43.

¹⁰ Vgl. ebd. (Anm. 9), 64; Gustav Adolf Benrath, *Erweckung/Erweckungsbewegungen. I. Historisch*, in: TRE Bd. X., Berlin-New York 1982, 205-220, 205.

¹¹ Vgl. M.H. Jung (Anm. 9), 65f., 111.

¹² Vgl. Gustav Adolf Benrath (Anm. 10), 205.

¹³ Vgl. Hartmut Lehmann, *Die neue Lage*, in: *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*. Hrsg. v. Ulrich Gäbler, Göttingen 2000, S. 1-26, S. 4, 7f.

¹⁴ Vgl. M.H. Jung (Anm. 9), 55, 58, Karl-Heinz Bernhardt, *De Wette, Wilhelm Martin Leberecht*, in: TRE VIII., Berlin-New York 1981, 616f.

eigenständigen und existentiellen Zugang zur Bibel erarbeitete. Dabei begann sie zwischen allgemeinverbindlichen und zeitgebundenen biblischen Aussagen zu unterscheiden. Von ersteren konnte sie sich persönlich betroffen lassen, während sie letztere im historischen Kontext besonders des Alten Testaments vermittelt wissen wollte. Ohne des Griechischen oder Hebräisch mächtig zu sein, machte sie damit Schritte hin zur Bibelkritik. (S. 153f.) Mit diesem geistigen Rüstzeug trat sie 1821 alleine eine lange Reise nach Deutschland mit dem Ziel Barmen an. Unterwegs stieg sie in verschiedenen Pfarrhäusern ab. Offensichtlich hatte sie schon einen gewissen Bekanntheitsgrad erlangt und erwies sich gegenüber manchen studierten Theologen als ernst zu nehmende Gesprächspartnerin. Gerade in Fragen des universalen Heilswillens Gottes scheute sie sich nicht, berühmte, rigoristische Erweckungsprediger mit ihrem Gnadenverständnis zu konfrontieren. (S. 151f.) Ihre Einsicht, daß sie in der Lebensführung kaum Unterschiede zwischen «Gläubigen» und «Ungläubigen» auszumachen vermochte, führte sie im Laufe ihres Lebens zu einer wachsenden Reserve gegenüber jeder Selbstgerechtigkeit.

Begegnung mit dem Katholizismus

Anna Schlatter gehörte zur frühen, kreativen und ungebundenen Phase der Erweckungsbewegung, was sich vor allem darin zeigte, daß bei ihr keine Züge restaurativen Konfessionalismus auszumachen sind, auch wenn ihr Vermächtnis später von dessen Vertretern gehütet wurde. Im Jahre 1805 lernte Anna den katholischen Priester und Professor *Johann Michael Sailer* (1751-1832) kennen, der seit 1778 mit Lavater freundschaftlich verbunden war und auch nach dessen Tod die Kontakte zur Familie aufrechterhielt. Durch die sich daraus entwickelnde Freundschaft entfaltete Anna Schlatter ein einzigartiges ökumenisches Engagement. Wenn Sailer auf seinen Reisen bei Anna in St.Gallen abstieg, brachte er sie in Kontakt mit weiteren Priestern, die ihn begleiteten. (S. 89-93) Wieweit war Anna auf die Begegnung mit dem Katholizismus vorbereitet? Sie wohnte in St.Gallen kaum hundert Meter von der bedeutenden Barockabtei entfernt, die zu ihren Lebzeiten aufgehoben wurde, aber als Zentrum katholischen Gottesdienstes bestehen blieb. Immerhin ist bemerkenswert, daß die Vermittlerrolle nicht einheimische, sondern bayerische Priester spielten, die der katholischen Allgäuer Erweckungsbewegung nahestanden, damit pietistisches Gedankengut in die eigene Konfession brachten und von dort wieder Impulse in die protestantischen Kirchen zurückschickten.¹⁵ Bald entwickelten sich ungezwungene Kontakte, die zeitweise zahlreicher und intensiver waren als jene zur evangelischen Pfarrerschaft. Das zeigt sich besonders bei Herenäus Haid, der 1814 eine Lehrtätigkeit im Kleinen Seminar in St.Gallen aufnahm und als Prediger in der Klosterkirche wirkte. Via Sailer wurde er zu einem Freund der Familie Schlatter. Mit Anna bereitete er seine Predigten vor, die sie sich nachher von der Sakristei aus anhörte. Ihr Ehemann Hector, der sich eher der deutschen Aufklärungstheologie (S. 22) verpflichtet fühlte und den Weg der Erweckung mit Anna nicht teilte, erging sich mit dem katholischen Priester gerne in Diskussionen über aktuelle philosophische Fragen. (S. 96)

Auf Vermittlung Sailers machte eine junge Frau aus Süddeutschland, die sich auf dem Weg in ein Kloster in der Zentralschweiz befand, bei Anna Schlatter in St.Gallen Station, woraus sich eine intensive Brieffreundschaft während der Noviziatszeit entwickelte. Zu ihren Gelübden wünschte die junge Nonne von Anna als geistliche Mutter zum Altar geführt zu werden. Nicht die evangelische Konfession, sondern die geographische Entfernung standen der Realisierung dieses Plans im Weg. Eine Pfarrersfamilie vom angrenzenden Kanton Zürich nahm aber an der Feier teil. Diese interkonfessionellen Beziehungen waren damals keine Selbstverständlichkeit. Gegen das Gerücht, heimlich eine Konversion zum Katholizismus vorzubereiten, mußte sich Anna Schlatter vor

¹⁵ Vgl. Horst Weigelt, *Die Allgäuer katholische Erweckungsbewegung*, in: *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*. Hrsg. von Ulrich Gäbler. Göttingen 2000, 85-111, 101-103.

dem St.Galler Stadtpfarrer rechtfertigen (S. 97-99), was sie keine Überwindung kostete, da sie einen Bekenntniswechsel für ihren Glaubensweg für völlig irrelevant hielt. Das Austeilen von Bibeln an katholische Kinder (S. 98) verband sie darum auch nicht mit einem konfessionalistischen Missionseifer. Die verschiedenen Konfessionen ließ sie nur als vorläufige Institutionen gelten, was sie mit dem Satz zum Ausdruck brachte: «Ich weiß von keiner Scheidewand und trage an meiner Seite, was ich kann, bei, die Scheidewand niederzureißen ... Nur der Glaube und die Liebe bildet Christen.» (S. 104)

Pietismus und Ökumene

Anna Schlatter konnte mit ihrem ökumenischen Engagement am traditionellen Pietismus durchaus anknüpfen, der bereits in seinen Anfängen überkonfessionellen Charakter trug. Denn Gewissens- und Bekenntnisfreiheit bildeten durch die Erfahrung vielgestaltiger Repressionen frühe Postulate des Pietismus. Da der Hauptakzent des geistlichen Lebens auf der persönlich vollzogenen Glaubensentscheidung lag und diese damit zum Wesenskonstitutivum für die Zugehörigkeit zu einer unsichtbaren Kirche wurde, wurde der Bindung an eine konkrete Konfessionskirche eine sekundäre Rolle zugewiesen. Die meisten Pietisten stellten ihre Mitgliedschaft zur jeweiligen, meist staatskirchlich verankerten Glaubensgemeinschaft nicht in Frage. Zu Separatismus kam es nur in einzelnen extremen Fällen. Pietisten waren sich aber bewußt, daß die in der Aufklärung gründenden Anfragen an den christlichen Offenbarungsglauben alle Konfessionen vor neue Herausforderungen stellte. Das führte sie zur Feststellung, daß christliches Leben auch bei anderen kirchlichen Traditionen vorhanden war. Dem Pietismus gelang es, Lutheranern und Reformierten ein dauerhaftes Zusammengehörigkeitsgefühl zu vermitteln. Die Selbstverantwortung des Glaubens führte auch zu einem erstarkten Selbstbewußtsein der Laien, zu einer veränderten Beziehung zwischen den Ständen und Geschlechtern sowie zu einer Relativierung konfessioneller Grenzen durch den Glauben an die unsichtbare Kirche. Vielen Pietisten schien auch der tiefe Riß zwischen päpstlichen und reformatorischen Kirchen nicht mehr so unüberbrückbar zu sein. Wie die Gründung einer neuen Kirche aber nie deren Ziel war, so gingen von ihnen auch keine weiteren Impulse zur institutionellen Zusammenführung getrennter Kirchen aus. Hingegen bildete sich eine scharfe Trennung zwischen «Bekehrten» und «Gewohnheitschristen».¹⁶ Gegen dieses Denkmuster war auch Anna Schlatter nie völlig gefeit.

Auf dem Hintergrund dieses Kirchenbildes setzten sich führende Pietisten ohne Bedenken katholischem Gedankengut aus. Gerade im Hallischen Pietismus spielten mystische Werke von Bernhard von Clairvaux, Johannes Tauler und Thomas a Kempis eine bedeutende Rolle. Bei gewissen Pietisten kam es geradezu zu einer Empfehlung katholischer Schriften unter Vernachlässigung reformierter.¹⁷

Obwohl Johann Caspar Lavater letztlich nicht dem Pietismus zugeordnet wird, ist sein Kirchenverständnis eindeutig pietistisch geprägt. Für ihn sind alle diejenigen, die in einer unvermittelten Christusbeziehung stehen, Glieder der wahren, unsichtbaren Kirche, ungeachtet ihrer Konfession.¹⁸ Trotz seiner Freundschaften zu Johann Michael Sailer, zum Einsiedler Abt Marian Müller und anderen Katholiken und trotz seiner «antikonfessionalistischen» Äußerungen stand Lavater der römisch-katholischen Kirche als Institution aber fern. Dies äußerte sich vor allem in seiner Überzeugung, alle Worte Christi ohne Kirche und ohne Konzilien mit völliger Gewißheit wie die Apostel recht zu verstehen.¹⁹

¹⁶ Vgl. Andreas Lindt, *Pietismus und Ökumene*, in: *Pietismus und Moderne Welt*. Hrsg. v. Kurt Aland. *Arbeiten zur Geschichte des Pietismus*, Band 12, Witten 1974, 138-160; R. Dellsperger (Anm. 4), 594-609.

¹⁷ Vgl. *Ökumenische Kirchengeschichte* (Anm. 5), 187; Peter Schicketanz, *Der Pietismus von 1675 bis 1800*. Leipzig 2001, 37, 69, 115.

¹⁸ Vgl. Horst Weigelt, *Lavater*, in: *TRE XX*, Berlin-New York 1990, 508.

¹⁹ Vgl. H. Weigelt, *Lavater und die Allgäuer Katholische Erweckungsbewegung*, in: *ders. Lavater und die Stillen im Lande. Distanz und Nähe. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus Bd. 25*. Göttingen 1988, 139-160, 159.

Die Restauration im 19. Jahrhundert

Der Pietismus hatte in mancher Hinsicht antiinstitutionelle Grundzüge, was in der konsequenten Fortsetzung des Gedankens gründete, daß ein Bekehrungserlebnis bei jedermann ungeachtet von Stand, Geschlecht und Konfession möglich sei. Aus diesem Grunde erfuhr die Erweckungsbewegung von aufklärerisch geprägten Regierungen Schutz und Förderung – gerade dann, wenn diese althergebrachte Einflüsse der klerikalen Hierarchie einzudämmen versuchten.²⁰ Die siegreichen Befreiungskriege, die Wiedererrichtung des Jesuitenordens 1814, die vatikanische Konkordatspolitik und die Auswechslung aufgeklärter Minister führten im katholischen Deutschland zu einem allgemeinen Erstarren des Konfessionalismus, was Anna Schlatter wegen ihrer Kontakte zu diesem Land besonders hart zu spüren bekam. Unter besonders harten Beschuß geriet die katholische Allgäuer Erweckungsbewegung.²¹ Einige katholische Priester vollzogen darum den Übertritt in die evangelische Kirche.²² Johann Michael Sailer distanzierte sich von der Strömung, weil er in ihrem rein innerlichen Mystizismus einen leisen Auszug aus der römisch-katholischen Kirche vermutete.²³ Anna Schlatter und die Nachkommen Lavaters behielten wohl den Kontakt zu ihm, auch wenn sie

²⁰ Vgl. Horst Weigelt, Die Allgäuer katholische Erweckungsbewegung (Anm. 15), 95f.

²¹ Vgl. M.H. Jung (Anm. 9); 26; Horst Weigelt, Die Allgäuer katholische Erweckungsbewegung (Anm. 15), 98.

²² Vgl. Horst Weigelt, Die Allgäuer katholische Erweckungsbewegung (Anm. 15), 99, 102.

²³ Vgl. Bertram Meier, Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael Sailer's Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung. Stuttgart-Berlin-Köln 1990, 430f.

dessen Werdegang, 1822 zum Weih- und schließlich 1829 zum Diözesanbischof von Regensburg, mit Schmerz erfüllte. Auch die Freundschaft zu Herenäus Haid kühlte sich nach seinem Wegzug nach München ab. In einem späteren Treffen gestand er Anna auf ihre Frage, ob er nun ganz römisch geworden sei: «... Haben Sie auch gehört, ich sei ein Jesuit und alles mögliche Schlimme – nein, nein, ich bleibe beim alten Evangelio ...» (S. 103f.)

Anna Schlatter ließ sich in ihrer ökumenischen Haltung nicht entmutigen. Sie blieb von der Vorläufigkeit der christlichen Konfessionen überzeugt und äußerte noch kurz vor ihrem Tod im Jahre 1826 die Hoffnung: «Einst werden alle Formen doch hinfallen.» (S. 104) Im Laufe des 19. Jahrhunderts entwickelten sich auch die evangelischen Erweckungsbewegungen in eine defensive und restaurative Richtung und zu einer konfessionalistischen Strömung, was Anna Schlatter wegen ihres frühen Todes nicht mehr miterleben mußte. Ihr kurzes Leben ist eingeklammert vom Ende des Ancien Régime und den Anfängen der Restauration. Ihre blühenden Jahre verbrachte sie in einer Zeit, in der die Anhänger verschiedener Konfessionen und Weltanschauungen miteinander in einen bemerkenswert unvoreingenommenen Austausch treten konnten, bevor wieder klare Grenzen zur Wahrung bzw. Entstehung spezifischer Identitäten geschaffen wurden. Anna Schlatter setzte sich mit den verschiedenen Strömungen ihrer Zeit auf dem Hintergrund ihres pietistischen Milieus in einer Eigenständigkeit auseinander, wie es in der Gesellschaft des ihr folgenden 19. Jahrhunderts nur noch schwer möglich war. Darum hinterläßt sie mit ihrem Leben ein einzigartiges Zeugnis. Marianne Jehle-Wildberger setzt mit ihrem Buch gerade in einer Zeit der vielfach beklagten ökumenischen Stagnation ein hoffnungsvolles Zeichen.

Paul Oberholzer

Die Zweideutigkeit des Gespenstischen

Ein modernes Phänomen und seine messianische De(kon)struktion (Zweiter Teil)*

Während in der christlichen Theologie der Dämonologie als Annex der Angelologie, die wiederum als Teil der Schöpfungslehre gilt, nur eine sehr begrenzte Stellung eingeräumt wurde und der Spiritismus lediglich als weltbildbedingte Ausformung oder Mißbildung des Dämonischen thematisiert wird³⁵, kommt «in der elitären Theorie wie im populären Glauben dem Dämonen eine vermittelnde Rolle zwischen Gott, Göttern und Satan einerseits und dem Menschen andererseits zu». Darüber hinaus erscheinen – und dies ist nicht ganz unwichtig für Benjamins Dämonologie – Dämonen «in religiösem Unterweisungs- und Erbauungsschrifttum auch als Bittsteller um Erlösung beim Jüngsten Gericht».³⁶ Benjamin hat Überlegungen zur Zweideutigkeit des Dämonischen in verschiedenen Zusammenhängen angestellt. Wichtig für unseren Zusammenhang ist, daß er an den entscheidenden Stellen sowohl von der Zweideutigkeit des Dämonischen als auch von der Dämonie der Zweideutigkeit spricht, so wenn er die dämonische Zweideutigkeit des verschuldenden Kultus der

kapitalistischen Religion³⁷ oder die dämonische Zweideutigkeit der Zuerkennung gleicher Rechte³⁸ nennt. Während in diesen frühen Schriften Benjamins der Begriff des Dämonischen sich auf ein vorgeschichtliches, von Recht und Schuld beherrschtes, präreligiöses und präethisches Stadium bezieht, habe die Rezeption der jüdischen Dämonologie im Zusammenhang der Schriften der späteren Phase, wie Giorgio Agamben u.a. an Benjamins Essay über Karl Kraus aufzeigt, die widerständige Zweideutigkeit des Dämonischen entdecken lassen.³⁹ Dabei folgt Agamben in seinen Erörterungen zur jüdischen Dämonologie Gershom Scholems Schrift über *Tradition und Neuschöpfung im Ritus der Kabbalisten*.

«Die Dämonen», so Scholem, «sind nach der talmudischen Tradition am Freitagabend in der Dämmerung als Geister geschaffen, die, da der Sabbath inzwischen hereinbrach, keine Körper mehr erhalten haben. Daraus zogen die Späteren die Folgerung (die vielleicht auch den talmudischen Quellen selber nicht fernlag), daß also seitdem die Dämonen einen Körper suchen und deswegen sich an den Menschen heften.»⁴⁰

Es kommt hinzu, daß der Dämon als ein Zwitterwesen aus Geist und Sexus onanischen Sexualpraktiken zuneigt, zu denen er auch die (männlichen) Menschen verführen will, um sich aus dem ins Leere fallenden Samen einen Leib zu bauen. Dieser «Mißbrauch der Zeugungskraft» wird von den Kabbalisten als Verletzung der Gesetze der Reinheit und damit als ein Akt der Zeugung von

* Erster Teil in: Orientierung 69 (15. Juni 2005), 129-132.

³⁵ Vgl. Leo Scheffczyk, Art. Dämonologie, in: LThK, Bd. 3, Sp. 6f. Es ist Sören Kierkegaard, der wohl auch als Reaktion auf die «ästhetizistische Dämonie» (Paul Tillich), d.h. die Gleichsetzung des Dämonischen mit dem Genialen in der Epoche des Sturm und Drang (Hamann, Goethe), das Dämonische in seiner Anthropologie mit der moralischen Bewertung des menschlichen Verhaltens in Beziehung bringt. Dabei setzt er das Dämonische da an – und hierin liegt für Kierkegaard auch die tiefe Zweideutigkeit des Dämonischen –, wo der Mensch aus Angst vor dem Guten das Böse fördert. Es spricht für die Tiefe der Auseinandersetzung Kierkegaards mit dem Dämonischen, daß er es als ein «unfreies Verhältnis zum Guten» (Begriff der Angst. München 1976, 585), und damit anders als seine Epigonen im 20. Jahrhundert im Gegensatz zur Sünde bestimmt. Die vielen Facetten des Dämonischen bei Kierkegaard erörtert Jan Cattapool, Dämonie und Gesellschaft. Sören Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikations-theoretiker. Freiburg i.Br. 1992.

³⁶ Christoph Daxlmüller, Art. Dämon, VI. Kulturhistorisch, in: LThK (1995), Bd. 3, Sp. 4f.

³⁷ Vgl. GS VI, 102.

³⁸ Vgl. GS II, 198.

³⁹ Vgl. Giorgio Agamben, Walter Benjamin und das Dämonische. Glück und geschichtliche Erlösung im Denken Benjamins, in: Uwe Steiner, Hrsg., Walter Benjamin zum 100. Geburtstag. Frankfurt a.M. 1992, 189-215, hier 202. Agamben geht in diesem Aufsatz u.a. mit Bezug auf die religionsgeschichtlichen Arbeiten von Henry Corbin und Gershom Scholem den dämonischen Ursprüngen und Anteilen in der Benjaminschen «Angelologie» nach.

⁴⁰ Gershom Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Zürich 1960, 203.

Dämonen angesehen. Und diese «illegitimen Kinder, die der Mensch im Laufe seines Lebens mit den Dämonen gezeugt hat, erscheinen nach seinem Tode, sich an der Klage und der Beerdigung zu beteiligen».⁴¹ «Die Gestalt des Dämons in dem Aufsatz über Kraus stammt», so das Fazit von Agamben, «also auch aus dieser finsternen, dämonischen Phantasmagorie und nicht allein aus der Welt der vorgeschichtlichen Menschheit.»⁴² Der Dämon ist einerseits «Chiffre einer schuldbeladenen Menschheit, die ihre Schuld ausdrücklich bekennt, bis sie die Rechtsordnung selbst ... in den Anklagezustand versetzt hat.»⁴³ Andererseits sieht Benjamin in Karl Kraus selbst eine dämonische Gestalt, die der Menschheit «die ewig neue <Zeitung> ..., die von der Geschichte der Schöpfung zu melden ist: die ewig neue, unausgesetzte Klage»⁴⁴ entgegenschreit. «Seine Polemik», so Benjamin zu Beginn des mit dem Wort *Dämon* überschriebenen Abschnitts des Kraus-Essays, «ist ja von jeher die innigste Verschränkung einer, mit den fortgeschrittensten Mitteln arbeitenden, Entlarvungstechnik und einer, mit archaischen (Mitteln, C.L.) operierenden, Kunst des Selbstaussdrucks. Auch in dieser Zone aber bekundet, durch Zweideutigkeit, sich der Dämon: Selbstaussdruck und Entlarvung gehen in ihr als Selbstentlarvung ineinander über.»⁴⁵ Zur Überwindung dieses Dämons bedarf es nicht des Opfers oder der Reinheit, sondern der Reinigung durch den neuen Engel, in dem Ursprung und Zerstörung einander finden.⁴⁶ Der neue Engel ist also keine dämonische, aber durchaus eine zerstörerischere Gestalt, und damit angesichts der Verlogenheit des herrschenden Humanismus «der Bote realeren Humanismus».⁴⁷ In ihm waltet eine zerstörende «Gerechtigkeit, die destruktiv den konstruktiven Zweideutigkeiten des Rechtes Einhalt gebietet».⁴⁸ Diesen «Neuen Engel» meint Benjamin bei Paul Klee gesichtet zu haben. Ihn charakterisiert, daß er «die Menschen lieber befreite, in dem er ihnen nähme, als beglückte, indem er ihnen gäbe ..., um eine Humanität zu fassen, die sich an der Zerstörung bewährt».⁴⁹

Marx' Gespenster – Jacques Derridas Gespensterlehre

Weniger um Destruktion und Konstruktion als um Dekonstruktion des Gespenstischen geht es Jacques Derrida, der in seinem 1993 erschienenen Buch *Les Spectres (Plural!) de Marx*, das auf ein englischsprachiges Kolloquium mit dem doppeldeutigen Titel «Whither marxism» (wohin geht der Marxismus oder wird der Marxismus verschwinden) in Kalifornien zurückgeht, ein Plädoyer für die Gespenster, gegen ihre Vertreibung gehalten. Wie Benjamin – und Derrida beruft sich an einigen Stellen explizit auf ihn⁵⁰ – sucht er die zeitgenössischen Diskussionen mit den Gedanken eines Autors aus dem 19. Jahrhundert zu konfrontieren, dessen Nachwirkungen im 20. Jahrhundert umstritten sind und der inzwischen vielleicht selbst einen gespenstischen Charakter hat: Karl Marx. Derrida widersetzt sich einer mit dem Hinweis auf den Zusammenbruch des realen Sozialismus in den Ländern Mittel- und Osteuropas operierenden vorschnellen Erledigung des Marxschen Denkens. (So liefert er sich heftige Polemiken mit dem Amerikaner Francis Fukuyama und der von ihm vertretenen These vom Ende der Geschichte.) Dagegen betont Derrida – wie Benjamin – die Angewiesenheit auf den Dialog mit dem Vergangenen, in dem er zum einen Marx nicht lediglich – wie gegenwärtig vielfach zu beobachten – als einen «toten Hund», sondern ihn selbst als ein Gespenst behandelt und in dem er zum anderen – und hier liegt der vornehmliche Akzent des Buches

– dessen Umgang mit Gespenstern bzw. dem Gespenstischen dekonstruiert. Dabei bemüht sich Derrida, Marx selbst nicht so zu behandeln, wie dieser das Gespenstische behandelt hat. Dies bedeutet zunächst, daß Derrida dagegen argumentiert, Marx und sein Denken zu entpolitisieren, indem man die Revolution in ihm zum Schweigen bringt oder ihn lediglich noch Gegenstand akademisch-philologischen Interesses sein läßt. Derrida wendet sich damit gegen einen Umgang mit Marx, der bereit ist, seine Rückkehr zu akzeptieren, wenn «mit Schweigen übergangen wird, was da nicht nur zu entziffern gebietet, sondern zu handeln, aus der Entzifferung (der Interpretation) eine Transformation zu machen, die <die Welt verändert>». (59) Der neutralisierende Umgang möchte ungestört bleiben «von Marx selbst, das heißt von einem Gespenst, das fortfährt zu sprechen». (59) Marx als Gespenst zu interpretieren, bedeutet für Derrida im Anschluß an Maurice Blanchot, die Brüche und Verschiebungen in seinem Denken aufzuweisen, die sich u.a. in der Pluralität der Sprachen bzw. Sprechweisen von Marx zeigt. Diese irreduzible Heterogenität bzw. innere Unübersetzbarkeit findet sich also schon bei Marx selbst. Doch dies ist «nicht notwendigerweise eine Schwäche oder eine theoretische Inkonsistenz. Der Mangel an System ist hier kein Fehler. Die Heterogenität öffnet im Gegenteil, sie läßt sich öffnen vom Einbruch dessen, was hereinbricht, kommt oder als Kommendes noch aussteht – einzig und allein vom anderen her.» (61) So ermöglicht die dekonstruierende Interpretation von Marx als Gespenst jenseits von platter Rückkehr und entpolitisierender, bloßer Philologie das noch Ausstehende des Marxschen Denkens in den Blick zu nehmen.

Das Gespenst des Kommunismus

Es ist in diesem Zusammenhang wohl mehr als eine Fußnote wert, daß Benjamin folgende Bemerkung Marx' zu Amerika im *Achtzehnten Brumaire* zitiert:

«Amerikas Geisterwelt spielt in der Beschreibung der Menge bei Poe herein. Marx spricht von der Republik, die in Europa nur mehr <die politische Umwälzungsform der bürgerlichen Gesellschaft bedeutet und nicht ihre konservative Lebensform, wie zum Beispiel in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, wo ... Klassen ... sich noch nicht fixiert haben ... wo die modernen Produktionsmittel ... den relativen Mangel an Köpfen und Händen ersetzen, und wo endlich die fieberhafte jugendliche Bewegung der materiellen Produktion ... weder Zeit noch Gelegenheit ließ, die alte Geisterwelt abzuschaffen>. ... Merkwürdig ist, daß Marx die Geisterwelt zur Erklärung der amerikanischen Republik heranzieht.»⁵¹

Marx' eigener Umgang mit Gespenstern/Geistern wirkt also schon für Benjamin einige Fragen auf, die dann Derrida vor allem anhand des «Hauptgespenstes» im ersten Satz der Vorrede des *Manifests der Kommunistischen Partei* und der Reaktion des alten Europa darauf weiter reflektiert: «Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus. Alle Mächte des alten Europa haben sich zu einer heiligen Hetzjagd gegen dieses Gespenst verbündet.»⁵² Diese Jagd auf das Gespenst des Kommunismus war jedoch nicht nur zur Zeit des *Manifests* virulent, sondern sie setzt sich auch in der Gegenwart fort. In der Vergangenheit war dieses Gespenst eine zukünftige Drohung, in der gegenwärtigen Welt jedoch stellt es eine Drohung dar, von der manche glauben möchten, daß sie vergangen sei, dessen Rückkehr aber immer noch für die Zukunft gebannt werden müsse: «In der Zukunft, sagten die Mächte des alten Europa im letzten Jahrhundert, darf es sich nicht inkarnieren. Weder öffentlich noch im Geheimen. In (der) Zukunft, hört man heute überall, darf es nicht mehr reinkarnieren: Man darf es nicht wiederkommen lassen, weil es vergangen ist.» (69) So wird der Tod des Marxismus beschworen, um ihn zu bannen. Das Mittel ist ein dominierender,

⁴¹ Ebd., 204.

⁴² G. Agamben (Anm. 39), 203.

⁴³ Ebd., 204.

⁴⁴ GS II, 345.

⁴⁵ Ebd., 345f.

⁴⁶ Vgl. ebd., 367; vgl. dazu auch Ch. Lienkamp, *Messianische Ursprungsdiagnostik* (Anm. 25), 222f.

⁴⁷ Ebd., 366, zitiert nach G. Agamben (Anm. 39), 204.

⁴⁸ Ebd., 367.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Vgl. ebd., 94f. (Seitenzahlen in Klammern im Text beziehen sich im Folgenden auf die deutsche Übersetzung dieses Buches).

⁵¹ GS V, 452.

⁵² Karl Marx, *Die Frühschriften*. Hrsg. v. Siegfried Landshut. Stuttgart 1968, 525.

hegemonialer Diskurs in Politik, Massenkultur und Wissenschaft. Derrida sieht die Gründe dieser Gespensterjagd auf einer abstrakteren Ebene in einer Bedrohung durch das Gespenstische, im Nicht-Faßbaren, in der Nicht-Präsenz, Unwirklichkeit, Inaktualität, Virtualität, glaubt aber, daß es sich nutzen läßt, um auf die zunehmende «gespenstische Realität» zu reagieren. Gegenüber Marx, der fordert, daß «dem Märchen vom Gespenst ein Manifest der Partei»⁵³ entgegenzusetzen sei, hält Derrida daran fest, daß im Kampf gegen das Gespenstische auf die Gespenster nicht zu verzichten sei. Zum einen sei heute das Gespenst nicht mehr durch ein Manifest *einer Partei* zu bannen, d.h. aber nicht, daß in den Formen des öffentlich-politischen Lebens ein Manifest als Option des Handelns unmöglich geworden ist. «Das Offenlassen einer Option des Handelns führt bei Derrida also zum Festhalten am Gespenstischen und zur prononcierten Kritik an Marxens Gespensterfeindlichkeit.»⁵⁴ Zum anderen «macht er Erfahrungen nicht endgültiger Definierbarkeit stark, gewonnen aus der Situation *zwischen* Leben und Tod, *zwischen* Wirklichkeit und Phantasmagorie, *zwischen* Realität und Virtualität, *zwischen* Objekt und Subjekt»⁵⁵, Grenzziehungen, die Marx noch glaubte, eindeutig machen zu können, auch um die Gespenster zu denunzieren, zu verjagen oder zu exorzieren.

Nähe des Messianischen zum Gespenstischen

Marx steht somit in einer Tradition modernen Denkens, dem die die Moderne von Anfang an begleitende Kritik an einer bloß instrumentellen, vermessenden Rationalität gilt. Gespenster können dieses (ver-)messende und auf Da-Sein setzende Selbstbewußtsein beunruhigen, weil sie in sich Unbestimmtheiten, Ungenauigkeiten und Unbegreiflichkeiten enthalten, weil sie der Schulweisheit und dem rationalen Verstand Widerstand entgegensetzen, weil sie auffordern, etwas zu tun, auf Zukunft verweisen: «Ein Gespenst stirbt niemals, sein Kommen und Wiederkommen ist das, was immer (noch) aussteht.» (160) Dies ist

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Uta Köster, Vor, *zwischen, nach – über den Umgang mit Gespenstern*. Zu Derridas Marx' Gespenster, in: Weimarer Beiträge 42 (1996) 2, 267-288, hier 274. Die Derridasche (und Benjaminsche) Kritik am Umgang von Marx mit dem Gespenstischen wird besonders deutlich am Bezug auf Vergangenheit in der Schrift Karl Marx' «Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte». Vgl. U. Köster, ebd., 276ff.

⁵⁵ Ebd., 274, vgl. dazu auch Hartwig Frank, *Logik der Dekonstruktion? Derrida als Logiker*, in: Josef Simon, Werner Stegmaier, Hrsg., *Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation Teil IV*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1998, 103-112, hier 111f.

nicht nur eine Be- oder Verschwörung der Gespenster, sondern hier kommt auch Derridas eigener Messianismus und auch die Nähe des Messianischen zum Gespenstischen ins Spiel. Gegen die Vermessenheit des modernen Denkens, das Unrecht (durch Rache) berichtigen, die aus den Fugen geratene Zeit wieder einrichten zu wollen, wie er an der Figur von Shakespeares Hamlet verdeutlicht, plädiert Derrida nachdrücklich für das Messianische als einem unauslöschlichen Erbe des Marxschen Erbes, wirbt aber für ein Verständnis des messianischen Gedankens, für eine Messianizität, der über die religiösen und modernen Messianismen hinausgeht.⁵⁶

Doch es sind nicht nur die Fragen nach der religiösen und politischen Sprachgeschichte des Messianismus bzw. des Messianischen oder danach zu stellen, in welchem Sinne wir von Messianismus reden (apokalyptisch, eschatologisch, christlich, jüdisch), sondern auch aus welchen Quellen konkret gelebter messianischer Erwartung sich in der Jetztzeit eine Messianizität Speisen könnte, will sie nicht nur eine transzendente Leerformel sein. Benjamin hatte die Aktualisierbarkeit des Messianischen für möglich gehalten. Doch geschieht diese nicht im direkten Zugriff, sondern ist Resultat eines mühsamen Übersetzungsprozesses, der von den religiösen Subjekten, aber auch von der säkularen Gesellschaft erbracht werden muß⁵⁷, wenn sich beide Seiten dieses Erbe nicht einfach mit der «kleinen Münze der Aktualität» (Benjamin) oder, wie Dietrich Bonhoeffer ungefähr gleichzeitig formulierte, als «billige Gnade» aneignen wollen. Ein solcher Übersetzungsprozeß, der letztlich auch zu einer Unterscheidung der Geister⁵⁸ herausfordert, müßte ausgehen von einer Bestimmung des einen, heiligen Geistes, der kein leibloser, gespenstischer Willkür-Geist⁵⁹, sondern der verheißene Geist der Gerechtigkeit und des Friedens ist.⁶⁰

Christoph Lienkamp, Bremen

⁵⁶ Vgl. dazu Ch. Lienkamp, *Wiederkehr der Religion als Zeichen eines epochalen Umbruchs – Leistung und Grenzen religionssoziologischer Deutungen in philosophischer und systematisch-theologischer Sicht*, in: *Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa*. (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft 44/2003), 273-302.

⁵⁷ Vgl. Jürgen Habermas, *Glaube und Wissen*. (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001), Frankfurt a.M. 2001, 22, 29.

⁵⁸ Zur Unterscheidung von ghost und spirit vgl. Hansjürgen Verwey, *Warum Sakramententheologie?* Regensburg 2004, 26f. Diesen Hinweis verdanke ich Joachim Valentin (Freiburg).

⁵⁹ Vgl. Philipp Stoellger, *Entgeisterung. Erwägungen zur Leiblichkeit des heiligen Geistes*, in: *Theologica 1/2001: Begeisterung*. Hrsg. v. Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie. Theologische Fakultät Zürich, 14-19.

⁶⁰ Vgl. Michael Welker, *Gottes Geist: Theologie des Heiligen Geistes*. Neukirchen-Vluyn 1992, 109ff.

«Protestantische Identität» in ökumenischer Perspektive

Zum 30. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Hannover (25. bis 29. Mai 2005)

Mit dem 30. Deutschen Evangelischen Kirchentag (25. bis 29. Mai 2005) war die Stadt Hannover zum vierten Mal Gastgeberin eines Kirchentages. Im Jahre 1949 erklärte der spätere Bundespräsident Gustav Heinemann als amtierender Tagungspräsident das von Reinold von Thadden-Trieglaff in Hannover organisierte Treffen evangelischer Laien, welches unter dem Namen «Deutsche evangelische Woche» firmierte, zu einer «Einrichtung in Permanenz». Stand diese erste Zusammenkunft wenige Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges unter der Losung «Kirche in Bewegung», so galt für den zum zweiten Mal in Hannover organisierten 13. Deutschen Evangelischen Kirchentag (1967) das Motto «Der Frieden ist unter uns», während der dritte in Hannover gefeierte 20. Deutsche Evangelische Kirchentag (1983) das Stichwort «Umkehr zum Leben» gewählt hatte.¹ Von den zur Tradition gewordenen bisherigen Leitworten hob sich die Losung des diesjährigen Kirchentages «Wenn dein Kind dich morgen fragt...» schon durch

¹ Vgl. Rüdiger Runge, Margot Käßmann, Hrsg., *Kirche in Bewegung. 50 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag*. Gütersloh 1999, 47, 56, 110f., 120f., 162, 159ff.; Harald Schroeter, *Kirchentag als vorläufige Kirche*. Der

ihre sprachliche Form auf markante Weise ab. Bislang gebrauchte Losungen konstatierten entweder einen Sachverhalt (z.B. «Kirche in Bewegung» oder «Der Frieden ist unter uns») oder brachten eine Forderung (z.B. «Umkehr zum Leben») zum Ausdruck. Im Unterschied dazu verwies das diesjährige Motto auf eine Frage, denn es nannte den Fragenden («dein Kind») wie den Befragten («dich») und es sprach vom Zeitpunkt des Fragens («morgen»), ohne aber die Frage selbst zu formulieren.

Obwohl die Veranstalter mit dieser sprachlichen Form der Losung bewußt offen halten wollten, wonach das Kind zu einem noch zukünftigen Zeitpunkt fragen könnte, war es ihnen wichtig, präzise auf den Kontext zu verweisen, aus welchem die (in der Zukunft erhoffte oder befürchtete) Kinderfrage stammt.² Denn als Zitat

Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt. Stuttgart-Berlin-Köln 1993.

² Vgl. Einführung in die Texte der Bibelarbeiten und Gottesdienste, in: *Junge Kirche 66* (2005) Heft 0, 1-56 (mit Beiträgen von Ulrike Bail, Vera Burmester, Frank Crüsemann, Marlene Crüsemann, Jürgen Ebach, Claudia Janssen, Anja Steckling, Klaus Wengst).

aus Dtn 6,20 findet sich der zitierte Satz in einem für die jüdische Glaubensgeschichte zentralen Teil des Deuteronomiums.³ In diesem Kapitel wird das Volk Israel an seine Befreiung aus dem Lande Ägypten und an die ihm ergangene Verheißung des Landes, «in dem Milch und Honig fließen», erinnert. Zugleich findet sich im gleichen Kapitel mit dem «Höre Israel» eine Textpassage, die als persönliches Gebet und als Kernstück jedes Gottesdienstes das jüdische Leben von der Geburt bis zum Tode begleitet. Mit der in der Losung zitierten, aber nicht vollständig ausgesprochenen Kinderfrage sahen sich der Kirchentag, seine Organisatoren und Teilnehmer unvermittelt der Frage ausgesetzt, wie sie das Verhältnis der Christen zum Judentum verstehen wollten und wie dieses für die vielen auf dem Kirchentag zu diskutierenden Fragen zur Geltung gebracht werden sollte. Auf diese Weise war mittels der Losung jedes einzelne Thema, jede einzelne Veranstaltung, jeder einzelne Gottesdienst mit einer, für den christlichen Glauben grundlegenden Frage verbunden. Hinter dem so harmlos klingenden Satz «Wenn dein Kind dich morgen fragt ...» verbarg sich auf diese Weise eine Sprengkraft, die sich erst in einem zweiten Blick auf die Losung erschließen sollte.

Die mit der Kirchentagslosung vorgegebene differenzierte Problemlage wurde den Teilnehmern des Kirchentages vor allem in den zahlreichen, gut besuchten Bibelarbeiten zugänglich gemacht. Dies geschah nicht nur auf die Weise, daß die Bibelarbeiten des dritten Tages, nämlich die vom Samstag ausschließlich Dtn 6 gewidmet waren. Gleichzeitig waren die für Donnerstag und Freitag vorgesehenen Texte, nämlich Mal 3 bzw. Mk 10,13-16 ausgewählt worden, weil sie ihrerseits auf historische und theologische Kontexte verweisen, von denen her die Bedeutung der Kinderfrage aus Dtn 6,20 verdeutlicht werden konnte. Vor allem dem Bochumer Alttestamentler Jürgen Ebach war es wichtig, in seinen Auslegungen diese Zusammenhänge zwischen den einzelnen Texten sichtbar zu machen. So deutete er während der Bibelarbeit am Donnerstag das im dritten (d.h. letzten) Kapitel des Buches Maleachi vom Propheten gesprochene Gotteswort, er werde die untereinander im Streit liegenden Generationen wieder miteinander versöhnen, nicht nur als Verheißung für die Zukunft, sondern auch als Ausdruck biblischer Einsicht, daß ohne einen versöhnenden Ausgleich zwischen den Generationen die Menschheit in ihrem Bestand gefährdet sei. Bekräftigt wird diese im Text formulierte Position noch durch die Tatsache, daß das Buch Maleachi mit den zitierten Versen abgeschlossen wird. Da das Buch Maleachi gleichzeitig als letztes in der Reihe der Prophetenbücher steht, fassen seine Schlußverse wie ein Resümee die Gesamtheit prophetischer Schriften zusammen. Dabei wird der in den drei letzten Versen formulierte Hinweis auf die Mose von Gott übergebene Tora als eine Aufforderung verstanden, sich an das Geschenk der Tora zu erinnern, und gleichfalls wird mit der Verheißung der Wiederkunft des Propheten Elia die Erinnerung an sein Leben, an seine Predigt und an seine Taten verknüpft. Denn die angesprochenen Leser haben keine andere Kenntnis von Elia als das, was ihnen über ihn überliefert worden war. Einhaltung der Tora und Aufforderung zur Erinnerung erweisen sich in dieser Verschränkung als unauflösbar miteinander verknüpft. Damit aber Erinnerung überhaupt zu ihrem Recht kommen kann, bedarf es einer Gesellschaft, die ein Interesse hat, sich über ihre Geschichte zu verständigen. Versöhnung der Generationen ist damit auf eine an ihrer Geschichte sich «abarbeitende» Gesellschaft angewiesen.

Generationen und Geschichte

Die Glieder einer Gesellschaft, die sich auf diese Weise ihrer Vergangenheit zu vergewissern bemühen, verhandeln im Verlaufe

³Dtn 6,20f. lautet in der eigens für den Kirchentag gefertigten Übersetzung: Wenn dein Kind dich morgen fragt: «Was sind das für Weisungen, Bestimmungen und Rechtssätze, die Adonaj, unsere Gottheit, euch gegeben hat?» Dann sollst du ihm antworten: «Sklavinnen und Sklaven Pharaos waren wir in Ägypten, doch Adonaj führte uns aus Ägypten mit starker Hand heraus.»

ihrer Selbstverständigungsprozesse – in der Mehrzahl der Fälle unausgesprochen und nur in Konfliktfällen ausdrücklich – jeweils neu über wechselnde Rollen und Sprachformen. In seiner zweiten Bibelarbeit deutete J. Ebach die Perikope von Jesus, der die Kinder zu sich kommen läßt (Mk 10,13-16), als eine «Grammatik des Gottesreiches» und als ein Beispiel, wie gesellschaftlich zugeschriebene Rollen und gesellschaftlich zugelassene Sprachformen Verständigungsprozesse bestimmen. Denn der Satzteil «wie ein Kind» im zentralen Satz der Perikope («Wer das Gottesreich nicht annimmt wie ein Kind, wird nicht hineinkommen.») kann sowohl als Nominativ wie auch als Akkusativ gelesen werden. Bei beiden Deutungen erweist sich der Sinn des Ausspruches Jesu als sperrig. Versteht man den Ausdruck «wie ein Kind» im Sinne der «Annahme eines Kindes», so wäre der Sinn des ganzen Satzes der, man solle das Reich Gottes annehmen, wie man ein auf Hilfe angewiesenes Kind umsorgt. Dann könnte der Satz ähnlich wie die Vielzahl der Reich-Gottes-Gleichnisse verstanden werden, in denen von der Unscheinbarkeit, Schutzbedürftigkeit und Schwachheit des Reiches Gottes gesprochen wird. Wird aber der Ausdruck «wie ein Kind» im Sinne von «in der Art und Weise eines Kindes» verstanden, so weist der Satz auf jene Unbedingtheit, wie sie von Kindern und Jugendlichen unausgesprochen ausgeht, wenn sie ihre Bedürfnisse und Wünsche artikulieren. Wird in diesem Sinne vom Reich Gottes gesprochen, so steht für den Hörer bzw. den Leser der unbedingte Anspruch des jeweiligen Augenblicks im Zentrum der Aufmerksamkeit. Keiner der beiden Deutungen kommt es aber zu, die einzig wahre zu sein. Und so erweist sich die Perikope als Raum, in dem die unterschiedlichsten Sichtweisen und Sprachformen eingeübt werden, wie vom Reich Gottes zutreffend gesprochen werden kann, indem den Menschen und ihren Bedürfnissen sachgemäß und gerecht begegnet wird.

Diesem komplexen System von Verweisen, die sich durch die einzelnen Bibelarbeiten erschließen ließen, wenn sie in ihrem Zusammenhang und auf dem Hintergrund der Losung «Wenn dein Kind dich morgen fragt...» verstanden wurden, entsprach die Aufgliederung der Veranstaltungen des Kirchentages in drei große Themenbereiche⁴, von denen jeder mit einer Frage überschrieben war. Stand der erste Themenbereich unter dem Satz «Wie können wir glauben?», trug der zweite die Überschrift «Wie wollen wir leben?», auf den der dritte folgte unter dem Titel «Wie sollen wir handeln?». Nun könnte man die drei Bereiche in den Dreischritt von «Grundlegung», «Situationsanalyse» und «Folgerungen des Handelns» zerlegen, aber gerade diese lineare Sicht würde dem komplexen Beziehungsgeflecht zwischen den einzelnen Themenbereichen nicht gerecht. Gleichzeitig würde dabei übersehen, daß jeder der drei Teile mit einer Frage überschrieben ist, die jedenfalls gleichlautend mit einem «Wie» beginnt.

«Wie können wir glauben?»

Auf ihre Weise spiegelte die Gliederung der Veranstaltungen am Kirchentag die vielfachen Verknüpfungen wieder, wie sie für die drei Bibelarbeiten eigentümlich waren. Wie diese zielte sie auch auf die Bedingungen, Kontexte und Folgen des evangelischen

⁴So gliederte sich der erste Themenbereich in: Hauptvorträge (mit den Referaten von Wolfgang Huber, Jürgen Fliege und Christina von Braun), Hauptpodien («Protestantismus heute»), Themenhalle («Spiritualität»), Forum («... wie die Kinder»), Liturgischer Tag («Glaubensbekenntnisse»), Podium («Kirche der Zukunft»), Zentrum Begegnung mit Muslimen, Zentrum Juden und Christen, Feministischtheologische Basisfakultät, Ökumenische Werkstatt («Basiswissen Glauben»), Werkstätte («Gemeinde» und «Weltanschauungen») Begegnungszentrum ökumenische Partnerschaften. Die beiden andern Themenbereiche waren analog aufgebaut. Zum ersten Mal gab es an einem Kirchentag ein Kinderzentrum. Dieses wurde täglich von über 15000 Kindern mit ihren Eltern bzw. Großeltern besucht. Rund 2500 Kinder haben mit ihren Eltern die morgendlichen Bibelarbeiten «Erzähl mir was von deinem Glauben...» im Kinderzentrum besucht. In Erinnerung an den 2004 verstorbenen, jahrelangen Mitarbeiter und Referenten am Kirchentag, Rabbiner Albert Friedlander (London), organisierte das «Zentrum Juden und Christen» eine Gedächtnisveranstaltung mit Beiträgen von Fulbert Steffensky und Gerhard Rein.

Glaubens heute. Dabei zeigte sich in vielen Statements und Voten der paradoxe Effekt, daß unter einer ausdrücklich bejahten ökumenischen Perspektive entschieden nach einer eindeutig sich artikulierenden Identität eines evangelischen Christen heute gefragt wurde. So stellte der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Wolfgang Huber (Berlin), sein Referat aus dem ersten Themenbereich «Wie können wir glauben?» unter dem Titel «Glauben verstehen – Protestantismus und Theologie». Die vielfach konstatierte Wiederkehr der Religion in der gegenwärtigen Gesellschaft bezeichnete er als eine Chance, die für die reformatorische Bewegung charakteristische Zuordnung von «Glauben» und «Verstehen des Glaubens» zu vertiefen. In diesem Sinne konnte er im Rückblick auf die europäische Geschichte pointiert formulieren, reformatorische Bewegung sei von Anfang an eine theologische Bewegung gewesen, und wer das reformatorische Erbe bewahren wolle, müsse um eine gute Theologie besorgt sein. Wenn dies schon im Blick auf die Vergangenheit gelten würde, so rücke heute die rechte Verhältnisbestimmung von Glauben und Verstehen des Glaubens noch stärker ins Zentrum der Aufmerksamkeit, denn die heute erlebte Pluralität der religiösen Traditionen und der weltanschaulichen Positionen verlange vom einzelnen Christen eine vertiefte kritische Prüfung der eigenen religiösen Überzeugung als je zuvor.

Angesichts dieser Situation sprach W. Huber von drei Grundlinien, die für ein heutiges protestantisches Selbstbewußtsein unverzichtbar seien. An erster Stelle nannte er die Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition, die mehr sei als die Anpassung an das, was sich von selbst verstehe. Wenn sich die Aneignung der eigenen Tradition als kritische Aufklärung und in dialogischer Toleranz vollziehe, so schaffe sie dadurch den Raum zur Wiedererlangung einer am Evangelium orientierten Spiritualität. Diese mache das zweite Merkmal eines protestantischen Selbstbewußtseins heute aus. Sie bilde die Basis für das, was er unter dem Stichwort einer «selbstbewußten evangelischen Kirche» als das dritte Element eines protestantischen Selbstbewußtseins heute bezeichnete. Paradoxe Weise zeige sich die Kirche als ihrer selbst bewußt im strengen Sinne des Wortes, wenn sie darum wisse, daß sie in einer nur dienenden Funktion für den gläubigen Menschen in seiner Gemeinde stehe. W. Huber bezeichnete in seinem Referat die reformatorischen Kirchen als für die Ökumene unentbehrlich, weil sie «beharrlich auf diese dienende Funktion der Kirche hinweisen» und gleichzeitig sich als Kirchen in «einem geistlich vollen Sinne» verstehen können. Im Anschluß daran formulierte er für die Ökumene zwei Postulate, welche die evangelische Kirche zu verfolgen habe: Einmal könne sie sich nicht der Aufgabe entziehen, gegenüber der katholischen Kirche um die wechselseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter und um die Gemeinschaft am Tisch des Herrn zu kämpfen, und zweitens müsse sie sich selber als der Reform bedürftig verstehen und die noch offenen Fragen innerhalb der eigenen Kirche klären. Als solche nannte er ausdrücklich das Verhältnis zwischen dem Priestertum aller Gläubigen und dem ordinierten Amt.

Die Suche nach einer entschiedenen evangelischen Identität und zugleich das Streben nach einer größeren Einheit in der Ökumene, wie sie im Referat von Bischof W. Huber zum Ausdruck kam, prägten die Tage in Hannover. Dies zeigte sich nicht nur an der Zahl katholischer Teilnehmer am Kirchentag, sondern ebenso an der Mitbeteiligung von katholischen Referenten bei den Gottesdiensten, Bibelarbeiten, Vorträgen, Podien und Workshops. Gleichzeitig gaben der Kirchentagspräsident Eckhard Nagel (Augsburg/Bayreuth) und der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken Hans Joachim Meyer (Berlin) bekannt, für das Jahr 2010 den nächsten Ökumenischen Kirchentag nach München einzuberufen. Zusätzlich vereinbarten die beiden Präsidenten mit ihren Gremien, einen gemeinsam getragenen Prozeß für dessen Vorbereitung auf den Weg zu bringen. Er beginne mit dem Kirchentag in Hannover 2005 und solle über die Katholikentage von 2006 und 2008 sowie die Kirchentage 2007 und 2009 zum Kirchentreffen 2010 in München führen. In diesem Rahmen sei auch ein «Ökumenischer Kirchentagskongreß» geplant. Im Sinne

Burg Rothenfels 2005

Vom Ungeheuren, ein Mensch zu sein. Betrachtungen zu Melvilles Moby Dick mit Dr. Eugen Drewermann
28.7. – 31.7.2005

«Das Wort liegt in der Seele verborgen». Vom mystischen Sinn der Heiligen Schrift II – Meister Eckhart mit Dr. Irmgard Kampmann, Dr. Gotthard Fuchs u.v.a.
23.9. – 25.9.2005

Maß und Askese. Rothenfelder Perspektiven für Liturgie und Architektur mit Prof. Dr. D. Baumewerd, Prof. Dr. W. Bretschneider, Angelika Eling, Prof. Dr. A. Gerhards, Dr. A. Kablitz, Prof. G. Kleinjohann, Architekt F. Kurrent, Prof. Dr. F. Mennekes, Prof. Dr. F.G. Zehnder, Prof. Dr. T. Ruster, Prof. Dr. E. Salmann
7. – 9.10.2005

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel: 09393-99999 Fax: 99997 Internet: www.burg-rothenfels.de; Email: verwaltung@burg-rothenfels.de

des Projektes der beiden Präsidenten erwies sich Hannover als ein erster und geglückter Schritt auf dem Weg zur gemeinsamen Veranstaltung im Jahre 2010.

Im Konflikt der Interpretationen

Vor welchen Herausforderungen und Schwierigkeiten auf diesem Weg, trotz der positiven Erfahrungen in Hannover, der Evangelische Kirchentag und die einzelnen evangelischen Landeskirchen stehen, verdeutlichte nicht nur W. Huber in seinem Referat. Pfarrer und Talkmaster Jürgen Fliege forderte angesichts des Traditionsbruchs, daß sich die Kirchen um eine neue Sprache des Glaubens bemühen sollen. Diese könne erst dann gefunden werden, wenn Sprechender und Angesprochener einander auf gleicher Augenhöhe begegnen würden. Damit rückte er auf eine allgemeine Weise das Verhältnis von Religion und Kultur in das Blickfeld des Interesses. Daß zu deren Verständnis das Paradigma einer direkten Kommunikation von Personen miteinander aber nicht ausreicht, konnte die Kulturwissenschaftlerin und Filmemacherin Christina von Braun (Berlin) deutlich machen. Sie ging dabei von der Voraussetzung aus, daß das Christentum von Anfang an in einen Prozeß der Säkularisierung eingebunden gewesen sei. Dieser hat auf der einen Seite seinen Ursprung im Christentum selbst gehabt, und gleichzeitig hat er die Selbstwahrnehmung des Christentums von Anfang an bestimmt. Ch. von Braun sprach ausdrücklich von einem «Impetus der Gestaltung des Glaubens», der sich in den einzelnen Formen und Inhalten der Kultur und der Wissenschaften eine Gestalt zu geben versuche. Aber der Mensch könne sich damit nicht zufriedengeben, sondern kämpfe sofort darum, die einzelnen gefundenen Gestaltungsformen hinter sich zu lassen. Folge man Max Weber, so habe der Versuch, der Gottsuche eine abstrakte jenseitsbezogene Form zu verleihen, in der Blüte des Kapitalismus und der Arbeitsmoral, d.h. in einer bisher nicht gekannten intensiven Form ihre Zuwendung zur Welt gefunden. Chr. von Braun nannte diese erneute Zuwendung zur Welt ein «Zuviel an Gestaltung», welche die Widersprüchlichkeit der Geschichte des Christentums ausmache: «Keine andere Religion der Welt ist so kritisch bis verfolgend mit wissenschaftlichen Neuerungen und technischen Innovationen umgegangen; und zugleich sind in keinem anderen Kulturkreis so viele Neuerungen und Fortschritte entstanden wie im christlichen. Zu ihnen gehört auch die Genwissenschaft, die von Christen mehr als von allen anderen Religionsangehörigen abgelehnt wird. Dieser Paradoxie scheint einerseits eine große Innovationskraft zu eignen – andererseits aber auch die Schwierigkeit, im Glauben den Frieden zu finden.»

Christina von Braun bot mit ihrem Referat den Ausgangspunkt für eine über den Kirchentag hinausführende Grundlagendiskussion innerhalb des Protestantismus. Der Ertrag ihrer Überlegungen brachte aber schon für die Debatten auf dem Kirchentag

durch die Art und Weise, wie sie ihr Thema bearbeitete, einen Gewinn. Sie trug ihre These nicht abstrakt vor, sondern entwickelte sie an konkreten Materialien, nämlich einmal an der Geschichte der Geschlechterordnung und ihrer jeweiligen Rechtfertigung und zweitens an der Grundlagendiskussion der Biowissenschaften. Für beide Bereiche konnte sie zeigen, in welcher Wechselwirkung gesellschaftliche Verhältnisse und deren symbolische Repräsentanz stehen und wie dabei das Verständnis von Religion einerseits von den Verhältnissen abhängig ist und andererseits gestaltend auf diese einwirken kann. Mit diesen Beobachtungen gewann sie für die von W. Huber und J. Fliege formulierten Positionen eine neue Ebene der Diskussion. Denn Ch. von Brauns Darstellung macht verständlich, daß W. Hubers Postulat, das Verhältnis von «Glauben und Verstehen» gleichgewichtig neben dem Verhältnis von «Glauben und Handeln» zu debattieren, der von ihr aufgewiesenen Paradoxie in der Geschichte des Christentums entspricht. Gleichzeitig wird aber auch verständlich, daß J. Flieges Insistieren darauf, die Situation des fragenden Menschen als Teil der (gesuchten) Antwort auf dessen Fragen zu verstehen, Ausdruck der gleichen Paradoxie ist.

W. Huber und J. Fliege rückten mit ihren Referaten das Thema nach der Notwendigkeit und der Gestalt einer reformierten Spiritualität in das Zentrum der Debatten des Kirchentages. Fulbert Steffensky machte diese zum Inhalt eines eigenen Referates. Er begann seine Darlegungen mit dem Hinweis auf zwei häufig anzutreffende Mißverständnisse, die mit dem Begriff Spiritualität verbunden seien. Vielfach werde mit Spiritualität die Suche nach Selbststeigerung und Selbstintensivierung angesichts der Nüchternheit der Alltagserfahrung gemeint. Demgegenüber beharrte F. Steffensky auf der Unterscheidung zwischen «gesuchter» und «geschenkter» Erfahrung, und er erinnerte in diesem Zusammenhang an die Tradition der Mystik, auch in jenen Momenten an der Gebetspraxis festzuhalten, wenn der Betende dabei unbefriedigt bleibe. «Die Erfahrung rechtfertigt nichts, das Ausbleiben der Erfahrung verdammt nichts.» Weiters verbinde sich die Suche nach Selbststeigerung mit einem Harmoniezwang, der für die Verletzungen und das Leiden keinen Raum mehr lasse. Im Unterschied beschrieb F. Steffensky Spiritualität als eine sich selbst vergessende Erfahrung, die deshalb aufmerksam auf das Unglück und sensibel für das Glück sein kann. Wo sie nicht auf Erfahrung aus ist,

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Paul Oberholzer, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice

Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2005:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.- / Studierende Fr. 50.-

Deutschland und Österreich: Euro 50.- / Studierende Euro 38.-

Übrige Länder: SFr. 61.-, Euro 33.- zuzüglich Versandkosten

Gönnersonnabonnements: Fr. 100.-, Euro 60.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Peace Watch

pbi

Peace Brigades International (PBI) und Peace Watch Switzerland (PWS) entsenden Freiwillige als internationale BeobachterInnen in Konfliktgebiete – PBI nach Guatemala, Indonesien, Kolumbien, Mexiko (mind. 1 Jahr) – PWS nach Palästina/Israel, Mexiko, Guatemala (mind. 2 bzw. 3 Monate).

Die Anwesenheit dieser MenschenrechtsbeobachterInnen sichert einheimischen FriedensaktivistInnen internationale Aufmerksamkeit. Menschenrechtsverletzungen werden verhütet oder können nicht unbemerkt geschehen.

Informationsveranstaltungen:

Samstag, 3. September 2005, 13.00 – 17.30 Uhr

WWF Bildungszentrum, Bollwerk 35, Bern

Samstag, 10. September 2005, 13.00 – 17.30 Uhr

Volkshaus, am Helvetiaplatz, Stauffacherstr. 60, Zürich

PWS Vorbereitungsseminare:

Palästina Israel: 26.-28. August, 14.-18. September

Mexiko und Guatemala: 28.-30. Okt., 11.-13. u. 25.-27. Nov.

PBI Einführungsweekend: 28.-30. Oktober

Informationen und Anmeldung:

PBI Schweiz: 026 422 25 90,

info@peacebrigades.ch, www.peacebrigades.ch

Peace Watch Switzerland PWS: 044 272 27 88

info@peacewatch.ch, www.peacewatch.ch

ist sie gesättigt von Erfahrung, wo sie nicht erlebnisorientiert ist, quillt sie vom Erlebten über. F. Steffensky gebrauchte den ungewöhnlich klingenden Ausdruck «geformte Aufmerksamkeit» für Spiritualität. Mit diesem Wortpaar wollte er darauf aufmerksam machen, daß Spiritualität ihren Ursprung einmal der Hinwendung zum Alltag und zu den Menschen verdanke, und daß diese Hinwendung zwar als unbedingte und vorbehaltlose geschehe, deshalb aber nicht beliebig sei, weil sie sich von dem bestimmen lasse, was ihr jeweils begegne.

Einen neuen Schritt auf der Suche nach einer «geformten Aufmerksamkeit» machte die Kirchentagsleitung mit einer Vorkonferenz, die vom 23. bis zum 25. Mai 2005 in der Evangelischen Akademie Loccum stattgefunden hat. Dort trafen sich 160 Kirchentags-Referenten aus über 35 Ländern zum ersten «Global Network Congress», um ihre unterschiedlichen Erfahrungen und Positionen zum Thema Globalisierung auszutauschen. Schwerpunkte der Arbeitsgruppen waren dabei die Themen Migration, Sicherheit, Werte in der Wirtschaft und «Global Governance». Mit dieser Veranstaltung überschritt der Deutsche Evangelische Kirchentag den bisher vorgegebenen Rahmen. Hatte er bisher Gäste aus der ganzen Welt eingeladen, damit sie vor den Teilnehmern des Kirchentages sprechen können, so bot er mit der Tagung in Loccum ein Forum, auf welchem die Referenten untereinander ins Gespräch kommen konnten. Welche Prozesse mit dieser Veranstaltung bei den einzelnen Teilnehmern ausgelöst wurden und welche Auswirkungen sie auf zukünftige Kirchentage haben könnte, ist im Augenblick nicht abzuschätzen.⁵ *Nikolaus Klein*

⁵Zur Dokumentation des 30. Deutschen Evangelischen Kirchentages von Hannover 2005: epd-Dokumentation 24/2005 und 26/2005; DEKT, Hrsg., *Wie können wir glauben? Wie können wir leben? Wie sollen wir handeln?* Gütersloh 2005 (erscheint im September 2005); DEKT, Hrsg., *Deutscher Evangelischer Kirchentag Hannover 2005. Dokumente. Gütersloh 2005* (erscheint im Herbst 2005). – In der zur Tradition gewordenen Gedenkveranstaltung vor Beginn eines Kirchentages wurde dieses Jahr an die aus der psychiatrischen Heilanstalt Wunstorf bei Hannover getöteten Kranken und an alle Euthanasieopfer während der nationalsozialistischen Herrschaft erinnert. Im September 1940 wurden 158 jüdische Patienten aus Wunstorf deportiert und ermordet. 1941 wurden weitere 212 Kranke umgebracht. Insgesamt sind 200 000 geistig behinderte Menschen Opfer der NS-Psychiatrie geworden. Auf dem Kirchentag selbst wurden zwei Resolutionen verabschiedet: Die eine richtete sich an den Deutschen Bundestag mit der Bitte, den Rüstungshaushalt zu senken, die zweite an die Kirchenleitungen der Evangelischen Landeskirchen, die von der UNO verabschiedeten Millenniumentwicklungsziele zu unterstützen, deren Einhaltung von seiten der nationalen Regierungen zu prüfen und über die erreichten Ergebnisse jeweils die Teilnehmer der kommenden Kirchentage zu informieren.