

---

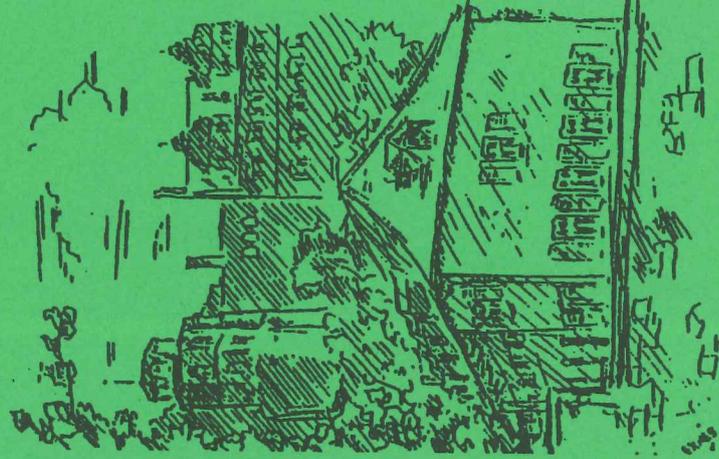
---

# OECUMENICA

---

---

2001 13. Heft



---

Informationen und Beiträge für Mitglieder und Freunde

FREUNDKREIS OEKUMENISCHES STUDENTENWOHNHEIM HEIDELBERG E. V.

---

## **Liebe Mitglieder des Freundeskreises!**

Zur Jahreswende 2001/2002 erhalten Sie wieder die neueste Ausgabe der OECUMENICA.

Darin finden Sie Beiträge von Professor Christoph Schwöbel, dem Leiter des Ökumenischen Instituts und Ephorus des Heimes, und von unseren Mitgliedern Dr. Wolf Rüdiger Schmidt, Dr. Fernando Enns und Artur Gerwinat. Sie finden natürlich auch wieder Berichte, Informationen und Fotos des Jahres 2001 aus dem Wohnheim.

Besonders hinweisen möchten wir auf den Beitrag von Artur Gerwinat "Begegnung und Erholen auf Cap d'Antibes". Im Oktober 2002 wollen Mitglieder des Freundeskreises erstmals in einer Villa an der Cote d'Azur zwei Wochen gemeinsam verbringen. Es ist daran gedacht, diese Kombination von Ferien und gleichzeitiger Begegnung jedes Jahr anzubieten. Bitte entnehmen Sie weitere Einzelheiten dem Artikel. Wenn Sie an dieser Idee Interesse haben, wenden Sie sich bitte an uns.

Schon heute möchten wir Sie bitten, den **12. bis 14. Juli 2002** für unsere diesjährige **Tagung** vorzumerken. (Weitere Einzelheiten dazu Seite 64).

Ein frohes Weihnachtsfest und ein friedvolles Jahr 2002 wünscht Ihnen

Heidelberg, im Dezember 2001

Ihre Redaktion

Karl Borrmann

Bernd Günther

Fernando Enns (Hg.)

**Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001-2010**

**Impulse**

Mit Beiträgen von Fernando Enns, Margit Fleckenstein, Herbert Fröhlich, Frank Jöst, Georg Lämmlin, Volker Lenhart, Konrad Raiser, Gerd Theissen

2001, ca. 176 Seiten, kart.  
DM 14,80/€ 8,00  
ISBN 3-87476-384-6

Auf seiner 8. Vollversammlung 1998 in Harare hat der Ökumenische Rat der Kirchen zu einer Dekade zur Überwindung von Gewalt aufgerufen, die am 4. Februar 2001 in Berlin eröffnet wurde. Die Dekade ist eine Aufforderung an Kirchen, Organisationen und engagierte Personen, ihre Kräfte zu bündeln und dazu beizutragen, die zunehmende Gewalt und Zerissenheit unserer heutigen Gesellschaft zu überwinden und eine Kultur des Friedens aufzubauen.

Dieser Band will Impulse dazu vermitteln. Er verschafft Einblicke in unterschiedlichste Gewaltursachen, öffnet aber gleichzeitig den Blick auch auf Überwindungsmöglichkeiten. Allen, die sich in irgendeiner Form an dieser weltweiten ökumenischen Dekade beteiligen wollen, sollen diese Impulse fundierte Kenntnisse vermitteln, Diskussionen anstoßen und anregen, an einer Kultur der Gewaltlosigkeit mitzuwirken.

Der Herausgeber, *Dr. Fernando Enns*, geb. 1964, ist Pfarrer und Studienleiter am Ökumenischen Institut der Universität Heidelberg, Mitglied im Zentralausschuss des ÖRK, Initiator der Dekade und mitverantwortlich für die internationale Durchführung.

Verlag Otto Lembeck .Gärtnerweg 16 .60322 Frankfurt am Main  
Telefon 069/5970988. Fax 069/5975742. eMail Verlag@Lembeck.de .www.lembeck.de



**Inhaltsverzeichnis**

Enns, Fernando	Militärisches Eingreifen als „ultima ratio“? Plädoyer für einen vernünftigen christlichen Pazifismus	6
Wolf Rüdiger Schmidt	Das Seufzen der Kreatur Religion und die Frage nach einer Tierethik	12
Schwöbel, Christoph	Thomas Mann und die religiöse Frage	20
Enns, Fernando	Welche Bedeutung hat der 11. September 2001 für das Leben im Ökumenischen Wohnheim? Bericht zur Entwicklung des Hauses im Jahr 2001	45
Ndong, Raphael	Studienfahrt im Mai 2001 nach Holland	49
	Fotoimpressionen aus dem Leben des Heims	52
	BewohnerInnen des Wohnheims SS 2001 WS 2001/02	58 59
	Hausabende SS 2000 WS 2000/01	60 61
Gerwinat, Artur	Begegnung und Erholung auf Cap d' Antibes	62
	Vorläufiges Programm Treffen 2002	64
	Mitgliederverzeichnis	65
	Impressum	71

## Militärisches Eingreifen als „ultima ratio“? Plädoyer für einen vernünftigen christlichen Pazifismus

Fernando Enns

*Dieser Beitrag erschien in ZEITZEICHEN 8/2001, also vor den Terroranschlägen am 11. September in den U.S.A. Meine Einschätzung hat sich auch im Blick auf die Bekämpfung des Terrorismus nicht geändert, sondern eher bestätigt. Kriminelle Handlungen müssen im Rechtsstaat öffentlich bewiesen werden und die Verantwortlichen sind dann in einem Rechtsverfahren zur Verantwortung zu ziehen. Die Anwendung polizeilicher (!) Gewalt kann zur Durchsetzung dieses Rechts notwendig sein. Demokratische Rechtsstaaten müssten sich m.E. für ein solches Vorgehen auch im internationalen Bereich einsetzen, mit einem internationalen Strafgericht und - wo nötig - nichtmilitärische Polizeiaktionen unter dem Befehl der UNO. (17.11.2001, FE)*

### Vorbemerkungen:

Wenn wir uns erneut dieser uralten und doch neu zu stellenden Frage zuwenden, dann scheint es angezeigt, einige Voraussetzungen zu klären, um nicht in altbekannten Argumentationsmustern gefangen zu bleiben oder die Diskussion auf unergiebigen Nebenschauplätzen zu führen. Voraussetzung für einen „vernünftigen“ Umgang mit der Herausforderung eines politischen, juristischen und ethischen Problems dieser Tragweite ist zum einen die Differenzierung zwischen ethisch wahren Sätzen und Entscheidungen in der Praxis. Mit moralischen Absolutheitsforderungen allein werden wir der Verantwortung noch nicht gerecht, die uns gegeben ist. Andererseits müssen sich politische Entscheidungen ihrer ethischen Grundlage und ursächlichen Motivation vergewissern, um nicht orientierungslos zu werden, bzw. ethische Maxime aus pragmatischen oder opportunistischen Gründen in Ausnahmefällen leichtfertig außer Kraft zu setzen. Demnach ist zum Anderen zwischen allgemein gültigen Regeln und Ausnahmefällen zu differenzieren. Daher setze ich im Folgenden voraus:

1. Die Frage eines militärischen Eingreifens stellt sich dann und nur dann, wenn humanitäre Gründe dafür beansprucht werden; d.h. es ist eine Situation gegeben, in der eine oder mehrere Bevölkerungsgruppen vor unmittelbarer Bedrohung von Leib und Leben geschützt werden sollen. Dann und nur dann ist die Frage legitim, ob ein militärisches Eingreifen als „ultima ratio“ gerechtfertigt erscheint. Sollten andere Motive (politische, ökonomische, usw.) der Anlass zur Diskussion sein, dann ist die Frage - zumindest aus christlicher Perspektive - ohnehin klar mit „Nein“ zu beantworten.
2. Frühzeitige Konfliktprevention ist hilfreicher als spätes militärisches Eingreifen. Dies zieht unweigerlich die Überzeugung nach sich, vermehrt Ressourcen

bereit zu stellen für die Erforschung, Erprobung und Durchführung ziviler Konfliktlösungen, wenn nötig auf Kosten der militärischen Entwicklung.

3. Militärisches Eingreifen soll tatsächlich nur „ultima ratio“ legitimiert sein. Dies bedeutet, dass alle anderen zur Verfügung stehenden juristischen und politischen nichtmilitärischen Druckmittel (gemeint sind auch kontrollierte Sanktionen, ökonomische Restriktionen auch auf Kosten der eigenen Wirtschaft, volle Unterstützung der gewaltfreien, demokratischen Kräfte im Konfliktgebiet, usw.) zur Konfliktlösung, bzw. -unterbrechung zuvor angewandt werden. Dazu ist eine ehrliche und restriktionsfreie Analyse notwendig, die wiederum einen freien Zugang zu allen Informationsquellen voraussetzt. Ist etwa die Pressefreiheit durch Zensur oder Gleichschaltung auch im eigenen Land eingeschränkt, dann kann die „ultima ratio“-Argumentation nicht glaubwürdig sein.
4. Militärisches Eingreifen stellt nicht die Lösung an sich dar. Wird in einem demokratischen Staat unter den bisher genannten Voraussetzungen schließlich für ein militärisches Eingreifen in einen anderen souveränen Staat votiert, so besteht dennoch Einigkeit darüber, dass dies allenfalls einen Versuch darstellt, eine Situation herzustellen, die es den beteiligten Konfliktparteien erlaubt, selbst wieder zu handelnden Subjekten in einem Prozess zu werden, der eine Lösung allein mit gewaltfreien Mitteln favorisiert.

Diskutiert wird im Folgenden also allein dieser klar umrissene Ausnahmefall. Werden diese Voraussetzungen nicht geteilt oder als zu idealistisch betrachtet, dann sollte ehrlicherweise nicht von einer „ultima ratio“ gesprochen werden. Die gesamte klassische Lehre vom „gerechten Krieg“ (*iusta causa, recta intentio, legitima potestas, ultima ratio*) kann dann nicht als Argumentationshilfe dienen, die seit dem Eintritt in das Zeitalter der Massenvernichtungswaffen ohnehin den klaren Gegensatz zum Pazifismus aufgeweicht hat. Lohnend ist in jedem Fall die Erinnerung, dass die Entwicklung von Kriterien gerade die Verhinderung militärischen Eingreifens intendierte, nicht seine Legitimation. Dennoch wurde diese Lehre meist ins Gegenteil verkehrt, als ob damit der Krieg ethisch vertretbar würde. Dies illustriert sehr gut, wie riskant es ist, den vermeintlichen extremen Ausnahmefall unabhängig von der gegebenen Situation definieren zu wollen.

### Das ethische Problem

Militärisches Eingreifen aus humanitären Gründen bedeutet konkret, die Tötung von Leben (nicht nur menschliches Leben) billigend in Kauf zu nehmen, um anderes Leben zu retten. Damit ist das ganze Dilemma bereits beschrieben, wenn vorausgesetzt werden darf, dass der Schutz menschlichen Lebens der oberste ethische Satz ist, dem alle anderen unterzuordnen sind. Das bedeutet, dass es kein Prinzip, keine Ideologie, keinen Zweck geben kann, der höher zu bewerten ist oder für den dieser Satz aufgegeben werden könnte. Alleinige Ausnahme kann nur sein, wenn die Wahl besteht zwischen dem Schutz des einen Lebens auf Kosten eines anderen. So wird bekanntlich auch in der Debatte um die Genforschung argumentiert.

Eine Prinzipienethik wird hierauf antworten: allein die Wahrscheinlichkeit, anderes Leben *möglicherweise* zu retten, erlaubt es noch nicht, Menschenleben willentlich zu opfern. Abzulehnen ist aus dieser Sicht auch, dass die Infragestellung dieses ethischen Prinzips *durch andere* schon eine Legitimationsgrundlage bietet für das eigene Infragestellen desgleichen, anders gesagt: das Vergehen eines anderen rechtfertigt noch nicht das eigene.

Sicherlich ist es gut, Prinzipien zu haben, an denen man sich unbedingt oder bedingt ausrichten kann. Sie bieten Orientierung für das Leben im Allgemeinen und in Konfliktfällen im Besonderen. Das Aufgeben eines Prinzips, zumal eines obersten Prinzips, will wohl überlegt sein, denn Identität, Authentizität und Glaubwürdigkeit stehen dann zur Disposition. Und dennoch: die Wirklichkeit kann komplexer sein als ethische Prinzipien es nahe legen. Wenn die spezifische Situation, auf die das Prinzip angewendet werden soll nicht mit berücksichtigt wird, dann verkommt die perfekte Ethik zum Fundamentalismus. Und das kann unter Umständen gerade einen Verstoß gegen die hochgehaltenen Prinzipien bedeuten. Somit kann eine Prinzipienethik in bestimmten Fällen gerade das Gegenteil von dem bewirken, was sie intendiert, zumal in Fragen, in denen allein die Wahl zwischen zwei Übeln übrig bleibt (das Töten bzw. das Zulassen der Tötung von Menschenleben).

Eine Verantwortungsethik wird deshalb immer die Folgen des Handelns mit berücksichtigen und deren ethische Konsequenzen mitreflektieren wollen. Und dies ist die einzig denkbare ethisch-legitime Motivation zum Eingreifen: das Schulden der Verantwortung gegenüber dem Anderen (Hans Jonas). Das erscheint vernünftig, birgt aber die Gefahr der Selbstüberschätzung. Denn wer kann tatsächlich die Folgen des eigenen Handelns abschätzen, zumal wenn es sich nicht um Konflikte zwischen Individuen handelt, die einander bekannt sind, sondern um kollektive Größen, deren Unberechenbarkeit gerade Teil des Problems sind. Hinzu kommen in unserer speziellen Fragestellung meist Fremdheiten in Kultur, Religion, Mentalität. In dem Eifer, Verantwortung übernehmen zu wollen, ist es in der Vergangenheit oft nur noch ein kleiner Schritt gewesen zu der Überzeugung, dass der Zweck schließlich die Mittel „heiligt“. Die Unvernunft dieses Satzes ist aber spätestens seit Kant auch für Nichtchristen offensichtlich.

Diese Überlegungen entlassen weder aus der Verantwortung für die Menschen in einem gewaltvollen Konflikt, noch aus der Verantwortung für unser eigenes Handeln oder Nicht-Handeln, aber sie deuten die Grenzen einer Verantwortungsethik an. Es scheint zumindest vernünftig, zu fragen, ob es Situationen geben kann, in denen gerade auch die Verweigerung des Eingreifens die aufrichtigere Möglichkeit sein kann - und damit die verantwortlichere. Ein deutliches „Nein“ ist auch und gerade dann legitim, wenn noch keine andere Lösung in Sicht ist. Jedenfalls haben Selbstüberschätzung und Machbarkeitswahn - und sei es mit Gewalt - schon manchen Konflikt bestenfalls fortgesetzt, nur zu oft weiter angeheizt.

Wird das ethische Dilemma in seinem gesamten Ausmaß erkannt, dann ergeben sich daraus mindestens zwei Überzeugungen:

1. Durch das Inkaufnehmen des Tötens anderer Menschen sind wir schuld an deren Tod, sei es durch unser Eingreifen oder unser Nichteingreifen. Wer das nicht sagen kann, positioniert sich selbst in der Rolle des Richters über Tod und Leben. Das aber ist - zumindest aus der Perspektive des christlichen Glaubens - schlechterdings unmöglich. Wir können die Verantwortung nicht verweigern, aber daraus ergibt sich weder eine Legitimation, den Schutz menschlichen Lebens aufzugeben, noch eine Tötung selbst vorzunehmen. Der viel bemühte Vorwurf gegenüber einer pazifistischen Verweigerungshaltung allein („wir können doch nicht nichts tun“) ist noch lange kein Argument für ein militärisches Eingreifen, denn damit ist ja eben nur gesagt, dass *etwas* getan werden muss. Dem werden alle vernünftigen Pazifisten zustimmen und viele von ihnen tun meist schon lange etwas, bevor die Öffentlichkeit aufmerksam wird.

2. Wenn der Schutz des Lebens als oberstes Gut anerkannt ist, dann ist zunächst jedes militärische Eingreifen aus Prinzip abzulehnen. Dadurch bleibt der Blick für alternative Konfliktlösungsstrategien geschärft und der Ausnahmefall wird nicht bereits im Vorfeld in das politische Kalkül mit einbezogen. Das ist die prinzipielle pazifistische Position.

Aber auch dies entlässt uns keinesfalls aus der Verantwortung für die direkt Betroffenen. Soll das eigene Prinzip nicht höher bewertet werden als das Leid anderer Menschen, dann ist am Ende *auch* die Frage eines gewaltbereiten Eingreifens (nicht notwendigerweise eines militärischen!) je in der konkreten Situation zumindest neu zu diskutieren. Die Entscheidung darüber kann aber allenfalls in einer Diskursethik (Habermas) gefunden werden, in der alle Betroffenen (in der Demokratie also auch die Wählerinnen und Wähler), als Freie und Gleiche an einer kooperativen Entscheidungsfindung teilnehmen, in der das bessere Argument - auf der Basis geltenden Rechts - zum Zuge kommt. Voraussetzung für diesen hohen Anspruch ist freilich ein wahrhaftiger und aufrichtiger Umgang miteinander. Erscheint dies unmöglich, dann kann wiederum nicht von einer „ultima ratio“ die Rede sein. - Ethisch *wahre* Sätze sind auf diesem Weg freilich gerade nicht zu ermitteln (Defizit der Diskursethik). Deutlich wird aber, dass diejenigen, die den extremen Ausnahmefall gegeben sehen wollen, unter Begründungszwang stehen, und nicht etwa jene, die bei der Regel bleiben wollen. (Vergleiche zur Abtreibungsdebatte sind hilfreich, weil auch hier das Leben obersten Schutz genießt und eine Abtreibung unter allen Umständen als strafbar angesehen wird, auch wenn diese nicht zur Anwendung kommt.)

### Die Rolle der Kirche

Welche Rolle kommt der Kirche hierbei zu? Die Geschichte hat verschiedene Modelle hervorgebracht, von denen zumindest zwei gegensätzliche hier kurz skizziert sein sollen:

1. Staatskirchen haben dazu tendiert, politische Konflikte aus der Perspektive der „Machthaber“ zu interpretieren und entsprechend zu urteilen. Bestehende politische Grundordnungen wurden dabei manchmal als gottgegeben angesehen und schöpfungstheologisch untermauert. Diese „Nähe zur Macht“ hat ein

eindeutiges christliches Zeugnis oft verhindert und die Glaubwürdigkeit der Kirche stark in Frage gestellt. Staatskirchen im eigentlichen Sinne gibt es heute aber nicht mehr, da der moderne demokratische Staat religiös neutral bleiben will/muss und die Stimme der Kirche nunmehr eine unter anderen ist.

2. Historische Friedenskirchen (z.B. die Mennoniten) waren selbst lange durch staatliche Ordnungen unterdrückt und sahen in der Verweigerung oft die einzige Möglichkeit, ihre christlichen Überzeugungen zu demonstrieren. Kirche wurde in dieser Tradition verstanden als die Gemeinschaft derer, die schon jetzt nach den Geboten der Bergpredigt und somit zeichenhaft die „bessere Gerechtigkeit“ gegenüber der Welt lebt, bis hin zum Martyrium. Eine Gefahr ergibt sich hier aus der Konservierung solcher Haltungen im Übergang zu demokratischen Gesellschaften, die durch Partizipationsmöglichkeiten auch eine Mitverantwortung an ihre Glieder überträgt. Natürlich bleibt die Verweigerung z.B. des Kriegsdienstes (nun als gesetzlich geschützte Gewissensentscheidung) ein eindeutiges christliches Zeugnis für Einzelne, doch kann sich Kirche nicht durch Rückzug in kleine Nischen der öffentlichen Verantwortung für andere entziehen.

Somit sind diese *beiden* Modelle in einer veränderten pluralistischen Gesellschaft nach ihrer genuinen Rolle zu befragen. Sie dürfen sich in ihrer Bewertung weder überschätzen (als seien sie selbst die politischen Entscheidungsträger), noch unterschätzen (als stünden sie außerhalb der bestehenden Rechtsordnung ohne Partizipationsmöglichkeiten). Dies ist bei der Frage nach der Rolle der Kirche bezüglich der ethischen Herausforderung zu bedenken.

Für Christen ist klar: jeder Mensch (Mann und Frau) ist nach dem Ebenbild Gottes geschaffen (Gen 1,27). Daraus wird die Würde des Menschen abgeleitet. In säkularer, juristischer Sprache schlägt sich diese Überzeugung nieder in dem Grundgesetzartikel: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“. Wenn sich diese Würde aus der Ebenbildlichkeit Gottes ergibt, dann kann sie nicht verwirkt werden. Dass auch und gerade die Sünder durch Gottes Liebe angenommen sind, sehen Christen als das Erlösungswerk im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi offenbart. Dennoch bleibt das Menschenbild „realistisch“ und rechnet mit der Sündhaftigkeit. Gott aber wird Mensch, um im Weg der Gewaltlosigkeit seinen Willen für das Zusammenleben der Menschen zu zeigen. Dieser Weg führte Jesus konsequent zum Sterben am Kreuz. Dass dies als die Überwindung der Gewalt und des Todes zu deuten ist, ist die „Torheit des Kreuzes“, die nur glaubende Menschen - aus der Perspektive der Auferstehung - so deuten können. Säkular gesprochen ist damit der Teufelskreis der Gewalt durchbrochen. Gott will keine Opfer für sich oder für andere. Er opfert sich selbst - ein für alle mal. Alles Leben ist daher geschöpfliches, versöhntes und zur Vollendung in Gemeinschaft mit Gott bestimmtes Leben.

Die gesamte christliche Botschaft aber ist darauf ausgerichtet, Böses nicht mit Bösem zu vergelten, sondern Böses mit Gutem zu überwinden (Röm 12). Damit ist zunächst gesagt: Für den christlichen Glauben kann es grundsätzlich keine theolo-

gische Legitimation für das Töten - auch und gerade eines vermeintlichen Täters - geben (gegen die Todesstrafe). Kirche wird Einspruch erheben müssen und widerstehen, wo immer Leben in Gefahr ist. Dabei wird sie keinen Unterschied machen können, ob dies das Leben von „Feinden“ ist oder das der „eigenen BürgerInnen“. Sie kann auch keinen Tyrannenmord gutheißen (womit noch nicht gesagt ist, dass einzelne Christen sich in einer gegebenen Situation in der bewussten Schuldübernahme so entscheiden könnten). Denn die Botschaft der Versöhnung gilt gerade unabhängig vom Verhalten der Person; und sie gilt universal, d.h. sie transzendiert alle *menschlichen* Grenzen (Gläubige-Nichtgläubige, Männer-Frauen, unterschiedliche Rassen oder nationale Größen). In der weltweiten Ökumene kommt dies sichtbar zum Tragen. Der Kirche kommt somit eine notwendige Unabhängigkeit gegenüber dem jeweiligen Staat (=Regierung) zu. Aus diesen kurzen Überlegungen lässt sich schließen:

1. Kirche hat eine andere Perspektive: sie wird ihre eigenen Analysen betreiben und dabei die Stimme der Schwächsten mit berücksichtigen wollen. Ihr primäres Ziel kann nicht Machterhalt oder „Bündnistreue“ gegenüber politischen und militärischen Vereinigungen sein. Sie verfolgt auch keine ökonomischen Ziele. Ihre Sorge gilt der Schaffung von Frieden in gerechten Beziehungen. Militärische Optionen sind für sie keine legitime Möglichkeit der Konfliktbewältigung oder -unterbrechung.
2. Kirche hat eine kritische Stimme. Sie wird gegenüber der eigenen Regierung und anderen sorgfältig prüfen, welche Argumente schließlich zu einer militärischen Option führen. Sie wird bereits die Drohung mit militärischen Mitteln verurteilen müssen, weil dadurch das Votieren für andere Möglichkeiten eingeschränkt ist. Und sie wird im Vorfeld von Eskalationen die Politik in die Pflicht nehmen, sich präventiv zu engagieren. Keinesfalls kann sie sich zur moralischen Legitimationsinstanz missbrauchen lassen für eine politische Entscheidung, die ihrer gesamten Botschaft widerspricht.
3. Sie wird gewaltfreie Alternativen entwickeln wollen und beispielhaft aufzuzeigen versuchen, welche gewaltfreien Konfliktlösungsstrategien möglich sind. Das wird auch die Forderung nach Entwicklung eines Internationalen Rechtes beinhalten, Schutz der Menschenrechte und eine gerechtere Wirtschaftsweise. Dies sind erklärte Ziele der ökumenischen „Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001-2010“.

Der Kirche kommt somit ein Wächteramt und ein prophetisches Amt zu. Darin liegt ihre genuine Verantwortung in der öffentlichen Meinungsbildung. Will sie glaubwürdig die christliche Botschaft vertreten, dann wird dies zuweilen auch den Mut eines eindeutigen „Nein“ von der Kirche fordern, und sei es gegen den scheinbaren „Mainstream“. Wohl dem Staat, der eine solche bekennende Kirche hat! - Ob es jemals eine Ausnahmesituation geben wird, in der Kirche unter all diesen Voraussetzungen einem militärischen Eingreifen doch zustimmen kann, wage ich mit Ernst zu bezweifeln.

## DAS SEUFZEN DER KREATUR

Religion und die Frage nach einer Tierethik

Wolf Rüdiger Schmidt

Das Thema Tier drängt mit Macht auf die Tagesordnung. Die Katastrophen der letzten Monate machen es unvermeidlich. Aber das Thema Tier bewegt Kirche, Theologie und Predigt kaum erkennbar. Natürlich, Tiere sind Mitgeschöpfe. Vielleicht seit einer Generation beginnen wir es zu begreifen. Dieses Wissen jedoch spürbar zum Thema zu machen, gelingt nicht. Wo bleibt die Offensive der abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam für die Kreatur? Bestenfalls die neue bioethische Diskussion, die Klonierung von Tieren als Türöffner zur Klonierung des Menschen, regt zum Nachdenken über Menschenwürde und Gottesebenbildlichkeit des homo sapiens sapiens an. Aber die Tiere und ihre Würde? Nutztiere, nicht nur die geliebten anderen Tiere?

Wenn heute öffentlich auf breiter Front nach einem neuen Umgang mit dem nicht-menschlichen Leben gefragt wird, wenn Landwirtschaft und Verbraucherverhalten vor einer ziemlich heftigen Kurskorrektur stehen, wenn mit Schrecken erkannt wird, was bei Tiertransporten, artwidriger Haltung in der Rinderzucht und Schweinemast oder in Legebatterien abläuft, dann drängen sich durchaus grundsätzliche Fragen auf. Sie alle haben konkret etwas mit Religion und Ethik zu tun. Grundsätzliche Fragen etwa,

- ob wir überhaupt Tiere in diesem Ausmaß für die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse töten und nutzen dürfen;
- wie es denn dazu kommen konnte, dass ausgerechnet unsere abendländische Tradition das Tier soweit und so konsequent aus unserem Mitgefühl ausblenden konnte;
- wer und was uns berechtigt, Tieren zumindest vor ihrer Tötung ein eigenes Leben nach ihren angeborenen Bedürfnissen zu verweigern;
- Warum das Christentum keine Ethik für das Tier entwickeln konnte, obwohl es im Übermaß an ethischen Regelungen zwischen Menschen interessiert war und noch immer ist.

Möglicherweise müsste die zaghafte Diskussion zum Thema Tier der siebziger und achtziger Jahre noch einmal erinnert werden. Damals wurde ge-

fragt, wie weit etwa die christliche Einstellung zum Tier über zweitausend Jahre hinweg das Defizit mitverursacht oder begünstigt hat, vor dem wir jetzt endgültig stehen: Das Tier degradiert zum bloßen Instrument menschlicher Bedürfnisse; ein seelenloses Wesen, Objekt unseres gnadenlosen Zugriffes auf billiges Fleisch.

Im Schnittpunkt dieser Fragestellung tauchte und taucht immer wieder Albert Schweitzer auf, als Urwaldarzt und Orgelspieler leicht benennbar und zu loben, weniger als tiefgreifender Kritiker der christlich geprägten europäischen Kultur. Wie kein anderer hat Schweitzer das Defizit unserer ethischen Grundhaltung gegenüber dem nicht-menschlichen Leben offengelegt: Eine Ethik, die es nur mit unserem Verhältnis zum anderen Menschen zu tun hat, nicht aber das nicht-menschliche Leben mit einbezieht, sei ein Irrweg, war bei Schweitzer zu hören und zu lesen. Bekannt ist zwar die schlichte Formel „Ehrfurcht vor dem Leben“ aber dass sie durchaus als Fundament für eine allgemeine Ethik des Lebens mit vielerlei Konsequenzen dienen könnte, wurde schnell überhört. „Leben erhalten, Leben fördern, entwickelbares Leben auf seinen höchsten Wert bringen“ – das galt als zuwenig Theologie.

Albert Schweitzer legte einen frühen Erklärungsversuch vor, warum ausgerechnet unsere europäisch-christlich geprägte Kultur das Tier so weit und so konsequent aus dem menschlichen Mitgefühl ausblenden konnte. Aber waren es nur die gnadenlosen Folgen einer Religion, die den achtungslosen Umgang mit der Natur und die Missachtung des nicht-menschlichen Lebens verursacht haben, wie es der bekannte Schriftsteller Karl Amery vor über zwei Jahrzehnten dann nachdrücklich entfaltetete?

### DEM TIER DIE SEELE GENOMMEN

Um der Wirklichkeit gerecht zu werden, sind einseitige Schuldzuweisungen zu hinterfragen. Unser heutiger Mangel an einer Tierethik könnte auch etwas mit einer menscheitsgeschichtlichen Dimension zu tun haben, die mit dem unumgänglichen Kampf des frühen Menschen gegen die Mächte der Angst, des Schicksals und damit auch der bedrohlichen Macht der Natur zu tun hat. Dies wäre eine archaische Wurzel. Eine besondere Bedeutung müsste jene Zeit haben, die von dem britischen Historiker V. G. Childe als diejenige der „Neolithischen Revolution“ bezeichnet wurde: der Übergang von der langen Vorgeschichte des modernen Menschen als Jäger und

Sammler zum Ackerbauern und Viehzüchter. Hier beginnt ein Grundkonflikt, der in seiner strukturellen Qualität für unser heutiges Verhältnis zum Tier einzigartig ist. Der Mangel hat dann auch noch eine markante religionsgeschichtliche Dimension, die vor dem Hintergrund des Übergangs zur viehzüchtenden und ackerbauenden Gesellschaft im Glauben an den einen Gott zu suchen ist. Damit könnte eine Entwertung der Schöpfung implizit eingeleitet sein, auch wenn dies nicht so vorgesehen war. Schließlich könnte das Defizit eine typisch neuzeitliche Komponente haben. Es könnte mit dem wachsenden Selbstwertgefühl des Menschen zusammenhängen, der sich aufgeklärt und überaus erfolgreich als Krone des Ganzen zu definieren versteht: ein Mensch, der sich dem wissenschaftlich modernen Lebensgefühl verschrieben hat; der sich in seiner Kultur und Geistesgeschichte aus der Naturgeschichte radikal herauslöst; der als souveräner Manager der Natur entgegentritt.

Die Frage nach den tieferen geschichtlichen Ursachen der heutigen Katastrophe muss gestellt werden. Für den katholischen Theologen Eugen Trevermann gibt es nur eine klare Antwort: Schuld am Elend der Tiere in unserer abendländisch geprägten Zivilisation ist die jüdisch-christliche Tradition selbst. Sie hat dem Tier die Seele genommen und es damit an einen Menschen ausgeliefert, der nichts anderes sieht als sich selbst und immer wieder nur sich selbst, auch dann, wenn er sich seiner Erlösung durch Gott vergewissert.

Dem wird man zunächst – leider – nicht allzuviel entgegenhalten können. Ob die Schuld so einseitig und ausschließlich zu definieren ist, wie es Trevermann in seiner prophetischen Erschütterung vor abgründigem Tierleid tut, ist zweifelhaft. Nachdenklich macht allerdings der Hinweis Trevermanns, dass alles Unheil der Kreatur in jenem christlichen Glaubenssatz begründet sei, wonach „der Mensch ein unsterbliches Leben besitzt, während die Tiere nichts sind als verbrauchbares Material zum Nutzen des Menschen als Herren der Schöpfung in Zeit und Ewigkeit“.

Gegen einseitige Schuldzuweisungen an die jüdisch-christliche Tradition sollte die antike griechische Komponente nicht vergessen werden. Auch das griechische Denken hat dem Menschen als einem mit Vernunft begabtem Wesen eine Sonderstellung zugewiesen, welche die abendländische Entwicklung neben der biblischen Linie prägte. Hinzu kam die Tradition des römischen Rechtes. In ihm werden bekanntlich die Arbeitstiere den Sachen

gleichgestellt. Als Sache hat der Besitzer volle Verfügungsgewalt über das Tier. Tierquälerei war kein Thema, was bis in die Neuzeit uneingeschränkt gelten musste. Gerade die Denktradition des römischen Rechtes hat entscheidend zur weiteren abendländischen Tierdegradierung beigetragen. Merkwürdig bleibt dennoch, dass die christliche Tradition des sich Erbarrens zu schwach gegenüber dem römisch-hellenistischen Erbe bleibt. Offensichtlich war die antike Sonderstellung des Menschen als vernunftbegabtem Wesen zur Synthese mit dem christlichen „Neuen Menschen“ sehr geeignet – geeigneter als urchristliche und jüdische Vorstellungen von einer leidenden Kreatur und der Hoffnung auf Erlösung alles Geschaffenen in einer neuen Schöpfung.

Nichts wird entschuldigt, aber manches relativiert, wenn die tragische, zumindest jedoch schwierige Vorgeschichte unseres heutigen Verhältnisses zum Tier klarer gesehen wird. Insofern darf auch nicht übersehen werden, dass schon in der angesprochenen neolithischen Revolution der Grundkonflikt Tier-Mensch angelegt ist.

Hier – vor etwa 10.000 Jahren – beginnt bereits die Erfolgsgeschichte unserer Zivilisation. Diese Geschichte mit ihren tragischen Komponenten ist das Produkt einer Viehzüchter-Gesellschaft. In verhältnismäßig kurzer Zeit, wie vielfältig beschrieben, tritt der Mensch in der Jungsteinzeit zunächst zwischen den Südhängen des Kaukasus und dem Nordrand der arabischen Wüste aus dem Dunkel der Vorgeschichte heraus und greift in das natürliche Gleichgewicht des Lebens ein, um es selbst zu gestalten. Dies ist unsere eigene Geschichte, eine Geschichte ohne Umkehr. Dem seltenen und unauffälligen Bewohner der Erde gelingt es in einigen dutzend Generationen, Pflanzen und Tieren seinem Willen zu unterwerfen. Nicht mehr als Jäger und Sammler, sondern als Ackerbauer und Viehzüchter rückt das Tier – zunächst sind es Mufflon-Schafe und Bergziegen – in seine häusliche Nähe.

Damit verändert sich die Mensch-Tierbeziehung zutiefst. Respekt und Scheu auch gegenüber dem Haustier bleiben zwar zunächst erhalten. Sie werden jedoch im Vergleich zum gejagten Tier langsam abgeschwächt. Daneben entwickelt sich eine Faszination, die aus der Beobachtung der nahen Tiere, aus der Freude an den lebendigen Reaktionen der Hausgenossen erwächst. Zuwendung und Gefolgschaft der Tiere berühren den Menschen und machen ihn zugleich auf neue Weise nachdenklich.

Es ist hier nicht der Platz, darüber zu berichten, wie die Wahrnehmung und schließlich die Tötung des nahen Tieres auf Entlastung, Vermeidung und rituellen Abbau von Schuldgefühlen drängt. Die Fortentwicklung der Tier- und Opferkulte, die wir bereits aus dem Paläolithikum als Versöhnungskulte kennen, fällt in der Zeit früher und fortschreitender Sesshaftigkeit auf. Von der Wissenschaft wird uns die Ausbreitung der neolithischen Revolution, die vom Nahen Osten ihren Ausgang nimmt, als komplizierter Prozess dargestellt. Merkwürdig scheint es dem langjährigen Beobachter dieses Bereiches, wie wenig der Grundkonflikt ackerbauernder und viehzüchtender Menschen im Umgang mit den nahen Leben wirklich zu einem tragenden Thema gemacht wird. Auch die Historiker der frühen Geschichte des alten Israel haben hier bisher wenig zum Thema herausgearbeitet.

Ich halte es für wahrscheinlich, dass sich vieles in der frühen Erinnerung Israels an seine Vorgeschichte, an die Geschichte der halbnomadischen Patriarchen noch einmal anders lesen würde, wenn die jüdische Tradition in ihren Ursprüngen und ihrer kultischen Ausgestaltung entscheidend auch als Religion von Viehbesitzern und Viehzüchtern gewürdigt würde. Ganz gewiss muss die zwiespältige Einstellung zum nicht-menschlichen Leben, die wir bereits in der Genesis hinsichtlich des Fleischverzehr finden und die fortan Judentum und später das Christentum prägen, aus der frühen Zeit der Abgrenzung und Annahme einer agrarischen Erfolgskultur gesucht werden. Immerhin gibt es mittlerweile einige wenige Arbeiten, die die Rolle des Tieres in der hebräischen Tradition reflektieren. Auffallend ist einerseits der Realismus von Viehzüchtern („Ihr dürft ab jetzt Fleisch essen“, Gen 9) und zugleich die Einbeziehung der Tiere in den Bundesschluss. Immer wieder stoßen wir auf faszinierende Linien der Kreaturfreundlichkeit und gelegentlich sogar auf eine sensationelle Nähe des Tieres zum Schöpfer. Dann ist Gott dem Tier nicht ferner als dem Menschen, dann wird Erbarmen für das Tier eingeklagt und schließlich in messianischer Hoffnung (Jes 11,6) die Beendigung des Kampfes zwischen Mensch und Tier gefordert.

#### CHRISTLICHES ERWACHEN KAM SPÄT

Das Neue Testament hat zwar das hebräische Schöpfungswissen vorausgesetzt, aber nicht wirklich die Barmherzigkeit und Sanftmut auch gegenüber dem nicht-menschlichen Leben in die christliche Nachfolge ausdrücklich einbezogen. So ist es wohl verständlich, dass die Beziehungsgeschich-

te Mensch-Tier in ihren positiven und erschreckenden Aspekten zunächst ohne christliche Impulse auskommen musste. Christen konnten faktisch gegenüber Tieren und ihrem Leid so weiterleben wie es ihr jeweiliges kulturelles Umfeld vorgab. Eine gewichtige Andeutung bei Paulus (Röm 8,22), die von Seufzen und Sehnen der Kreatur nach Erlösung handelt, dokumentiert zwar ein deutliches Empfinden für die Geschöpfe. Ohne einen lebenspraktischen Hintergrund musste sie allerdings nur als einen Hinweis verstanden werden, dass auch die Tiere nicht vergessen sind. So blieb das achte Kapitel des Römerbriefes zunächst ohne direkte Konsequenzen und hatte bei den Gemeinden als Aufruf, auch die Kreatur mit ihrem Leiden in die große urchristliche Hoffnung auf eine neue Schöpfung einzubeziehen, wenig Resonanz. In einer schwachen Seitenlinie bewahrte allerdings die Religion der Barmherzigkeit und des verborgenen Schöpfungswissens ihr schlechtes Gewissen. Hieronymus, Antonius, Augustinus, Franz von Assisi und einige andere hatten eine Ahnung davon, dass auch Tiere in das Liebesgebot einbezogen werden müssten, und auch Johannes der Täufer hat nach dem Zeugnis des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus Flavius vegetarisch gelebt, ebenso wie etliche der Jünger Jesu, die sich nur von Pflanzen ernährten.

Ein wirkliches christliches Erwachen kam spät, dann aber mit großem Schrecken. Entsetzt blicken seit dem 18. Jahrhundert Christen und Juden, die dieses Erbarmen Gottes über den Menschen hinaus auch auf das Tier angewandt sehen wollen, zurück auf das, was die jüdisch-christlich-griechisch-römische Tradition dem Tier angetan hatte: eine gnadenlose Geschichte, grausam und bedenkenlos in der Praxis, anthropozentrisch in der Theorie stets davon bestimmt, dass Tiere den Menschen zu dienen haben. Wie wenig Korrektur und Nachdenklichkeit vorher von Christen zu erwarten war, zeigt sich am Beginn der Neuzeit, als das Experiment zur grundlegenden Durchdringung aller Lebensgeheimnisse auch das Tier nicht verschonen konnte. René Descartes vergleicht den tierischen Organismus mit einem Automaten und kann trotz der Bewunderung für den gut konstruierten tierischen Körper keinen Unterschied zu einer Maschine feststellen. Ein Schüler Descartes glaubte sogar, dass Tiere deshalb keine Seele haben, weil sie sonst leiden, und das könne ein gerechter Gott nicht zulassen. Mit solchen und ähnlichen Rechtfertigungen ließ sich die Praxis der Vivisektion leicht entschuldigen. Nichts stellte sich für den Gebildeten der aufkommenden qualvollen Untersuchung an lebendigen, unbetäubten

Tieren entgegen. Immer breiter wird vor dem 19. Jahrhundert die Überzeugung, dass Tiere definitiv als Wesen ohne Empfindung und Leidensfähigkeit zu betrachten seien, was philosophisch und theologisch eben lange vorher bereits feststand.

Neben einer starken christlichen Komponente in der Anfang des 19. Jahrhunderts aufkommenden weltweiten Tierschutzbewegung gab es im 20. Jahrhundert diverse, wenn auch nicht systematische Ansätze, entschlossen das Thema Tier auch auf die kirchliche und theologische Tagesordnung zu rücken. Schwer war es zunächst, gegen die theologiegeschichtlich gefeierte Entdeckung der Mitmenschlichkeit auch der Mitgeschöpflichkeit einen kleinen Platz am Tisch der Theologie zu verschaffen. Immerhin haben „Tiere als Mitgeschöpfe“ im novellierten Tierschutzgesetz von 1986 Eingang gefunden, ein durchaus bemerkenswerter Hinweis, wie stabil der christliche Schöpfungsbericht in einem säkularen Kontext überleben konnte. Aber insgesamt waren und sind es bis heute Einzelkämpfer, die das Erbarmen mit der Kreatur plausibel vertreten. Dies gilt für Amerika, England, Italien ebenso wie für Deutschland. Eine Landwirtschaftsdenkschrift der EKD fasste sich 1984 ein Herz und meinte: „Wenn die Kirche die Barmherzigkeit Gottes verkündet, gilt dies dann nicht auch für die uns anvertrauten Tiere...alle Kreatur gehört mit den Menschen in Solidarität zusammen“. Zu den Einzelkämpfern gehört ganz besonders der heute über 80-jährige Soziologieprofessor Gotthart M. Teutsch, der aus christlicher Inspiration immer wieder Gerechtigkeit für Mensch und Tier forderte, Humanität als Grundlage des modernen Tierschutzes einklagte, Barmherzigkeit und Solidarität mit den Leidenden dieser Welt, mit „Kindern, Unterdrückten und eben Tieren“ geradezu einhämmerte.

Eine breite Diskussion ist bisher in Theologie und Kirche zum Thema nicht entstanden. Ein offizieller EKD-Text von 1991 möchte in der Nachfolge von Teutsch zwar festhalten, dass Tiere „unabhängig von ihrem Nutzwert einen eigenen Sinn und Wert“ erhalten müssen. Aber eine engagierte theologische Diskussion kam bis heute nicht zustande. Einzelkämpfer bleiben die Regel. Und so ist auch die derzeitige Krise, zu der es eine fundierte ethische Position aus katholischer und evangelischer Perspektive durchaus geben könnte, offensichtlich nicht genug Anlass, kritisch mit einer über 2000-jährigen Tradition umzugehen. Eine Position, die in der Tiefe eines schöpfungsorientierten Glaubens verankert sein muss, um wirkungsvoll werden zu können. Bereits seit Jahren versuchen einige Wenige, die theo-

logische Basis einer zukünftigen Tierethik zu erweitern. So könnte vermutlich die Perspektive der Mitgeschöpflichkeit und Mitkreatürlichkeit erst dann zeitgemäß und glaubwürdig im Diskurs einer Tierethik vertreten werden, wenn im christlichen Bereich die Schöpfung wirklich als das begriffen wird, was sie ist, nämlich als werdende Schöpfung, als Evolution. Wie skeptisch und beiläufig betrachtet die traditionelle kirchliche Rede bis heute eine der fundamentalsten Einsichten der Neuzeit, dass nämlich alle auf der Erde lebenden Tiere und Pflanzen nicht von Anfang existieren, dass sie vielmehr im Verlauf langer Zeiträume durch einen gewaltigen, höchst komplexen Entwicklungsprozess hervorgebracht wurden, Tiere wie Menschen.

#### DIE EHRFURCHT VOR ALLEM LEBENDIGEN

Erst aus der Perspektive einer evolutiven Theologie steht der Mensch wirklich nicht mehr im Mittelpunkt des Weltgeschehens. Nur muss er zunächst mit dem übrigen belebten Kosmos zusammen gesehen werden. Nun erst ist die Einheit des Lebendigen wichtiger als die Differenz und die Abgrenzung. Und erst aus dieser Sicht wird man begründet von einer geschöpflichen Würde auch der Tiere mit allen Konsequenzen sprechen können.

So müsste eine grundsätzlich veränderte christliche Haltung zum Tier nicht nur von der Barmherzigkeit ausgehen. Wenn christliches Schöpfungswissen und Evolution zusammen gesehen werden, rücken sich Mensch und Tier, Pflanze und Natur in einer Weise nahe, die bleibenden Respekt und Ehrfurcht vor allem Lebendigen zur Richtschnur des persönlichen und gesellschaftlichen Handelns macht.

Nach einer bald 2000-jährigen Geschichte der Entrechtung und Entwürdigung des nicht-menschlichen Lebens, die nunmehr in ihrer katastrophalen Dimension allen vor Augen liegt, muss eine monotheistische Religion, besonders die christliche, zu den Wurzeln ihres Schöpfungswissens zurückkehren. Das Seufzen von Millionen Rindern, die nunmehr eilig getötet werden, darf nicht zum letzten Akt unseres europäisch-abendländischen Dramas im Umgang mit den Tieren werden.

## Thomas Mann und die religiöse Frage

Christoph Schwöbel

### 1. Thomas Mann und die Religion – eine Frage

War Thomas Mann ein religiöser Dichter? Die Frage muss – so scheint es – einerseits verneint, andererseits bejaht werden.

Verneint werden muss die Frage, wenn man unter einem religiösen Dichter einen Dichter versteht, der in poetischer Form eine religiöse Botschaft weitergibt. Eine solche religiöse Botschaft, die hinter dem dichterischen Werk steht, gibt es bei Thomas Mann nicht. Verneint werden muss die Frage auch, wenn man unter einem religiösen Dichter einen Dichter versteht, dessen Werk von seiner eigenen Religiosität, von seinem eigenen Glauben, tief geprägt ist. Die eigene Religiosität Thomas Manns kommt nur sehr indirekt in den Blick. Weder seine literarischen Werke, noch seine Essays und Vorträge lassen einen direkten Blick auf seine eigene Religiosität zu, und auch die Tagebücher und Briefe lassen erkennen, dass Thomas Mann mit der Frage seiner eigenen Religiosität in der Regel indirekt – also weder im direkten Bekenntnis, noch in der Bestreitung eines solchen Bekenntnisses – umgeht.

Bejaht werden muss die Frage allerdings, wenn man unter einem religiösen Dichter einen Dichter versteht, der mit religiösen Zeichen, mit Bildern, Begriffen und Mythen aus der Welt der Religion arbeitet und in seinem Werk immer wieder auf religiöse Traditionen zurückgreift. Von den „Buddenbrooks“ an sind religiöse Zeichen im Werk Thomas Manns fast allgegenwärtig: von der ironisch-distanzierten Schilderung bürgerlicher Religiosität in ihren Verfallsgestalten in seinem ersten großen Roman, über die immer stärkere Thematisierung theologisch-philosophischer Fragestellungen im Zauberberg bis zu der breiten Rezeption und Umgestaltung der Zeichenwelt altorientalischer Religionen in den Josephs-Romanen und schließlich zur expliziten Auseinandersetzung mit Themen der christlichen Theologie im „Doktor Faustus“ und im „Erwählten“. Thomas Manns Werk belegt die Unverzichtbarkeit religiöser Zeichen, wenn es um eine literarische Erfassung und Gestaltung der Wirklichkeit in allen ihren Dimensionen geht. Der Gebrauch religiöser Zeichen deutet dabei immer auf eine Zuspitzung im Wirklichkeitsverständnis hin. Die Zeichenwelt der Religion radikalisiert die Frage nach dem Sinn allen Geschehens, sieht in der Erfahrung der Oberfläche der Wirklichkeit – der selbst erfahrenen wie der erzählten – Hinweise auf grundsätzliche Fragen, die durch religiöse Zeichen thematisiert werden können.

Bejaht werden muss die Frage auch, wenn man unter einem religiösen Dichter einen Dichter versteht, der sich immer wieder mit der religiösen Frage auseinandersetzt, der Frage nach einem Grund des Daseins, in dem es Halt findet, nach einem letzten Ziel des Daseins, das dem Dasein Sinn zu geben vermag, nach einer letztgültigen Daseinsorientierung. „(D)as religiöse Problem“ – so formuliert Thomas Mann 1931 – „ist das humane Problem, die Frage des Menschen nach sich selbst“ (XI, 424). Dieses religiöse Problem, das das humane Problem ist, ist für

Thomas Mann – wie er mit Max Scheler formuliert – „(d)ie Stellung des Menschen im Kosmos, sein Anfang, seine Herkunft, sein Ziel“ (ebd.). Diese Frage erhält ihre Bedeutung dadurch, dass der Mensch ein Wesen der Grenze ist, ein Zwischenwesen, das im *confinium* von Geist und Natur leben muss. Religiös geladen sind beide Seiten seines Wesens, die Natur (Mann spricht hier von der „Religion des Fleisches“ [XI, 425]) und der Geist. Er kann weder unter Verleugnung seiner Geistigkeit in die reine Natur zurückkehren, noch im Aufschwung des Geistes die Natur hinter sich lassen. Thomas Mann formuliert darum: „Wenn ich aber eine Überzeugung, eine *religio* mein eigen nenne, so ist es die, daß es nie eine Stufe gegeben hat, auf der der Mensch noch nicht Geist, sondern nur Natur war.“ (XI, 425) Darum ist der Mensch durch seine Konstitution als Zwischenwesen genötigt, „aus den Antinomien seines geistig-fleischlichen Doppelwesens das Absolute, die Idee zu visieren“ (ebd.). Insofern gilt, daß für den Menschen „das Religiöse in seiner Zweiheit aus Natur und Geist beschlossen liegt“ (XI, 424).

Thomas Mann bleibt, jedenfalls für die meiste Zeit seiner dichterischen und denkerischen Entwicklung, dem Glauben wie dem Unglauben gegenüber skeptisch. „Glaube? Unglaube? Ich weiß kaum, was das eine ist und was das andere. Ich wüßte tatsächlich nicht zu sagen, ob ich mich für einen gläubigen Menschen halte oder für einen ungläubigen. Tiefste Skepsis in bezug auf beides, auf sogenannten Glauben und sogenannten Unglauben ist all mein Ausweis, wenn man mich katechisiert.“ (ebd.) Der Grund dieser Skepsis ist aber nicht eine prinzipielle Distanz gegenüber dem Religiösen, sondern gerade die Nähe des Rätsels unseres Daseins, von dem wir uns nicht distanzieren können. „Wir sind vom ewigen Rätsel so dicht umdrängt, daß man ein Tier sein müßte, um es sich nur einen Tag lang aus dem Sinn zu schlagen.“ (ebd.) Aber gerade diese Nähe bedingt, dass wir uns als Mensch dieses Rätsels nicht einfach als „ganz Anderes“ gegenüberstellen können. „Prostration, Anbetung, grenzenlose Unterwerfung“ gegenüber einem „Gott“, der das Einstein'sche All geschaffen hat“ (ebd.), lehnt Mann darum ab, aber ebenso die Verweigerung der religiösen Frage durch den Rückzug in die Eindimensionalität des nur natürlichen (und darum tierischen) Daseins.

Dieses humane Problem, das das religiöse Problem ist, wird für Thomas Mann konkret in der Auseinandersetzung mit dem Tod. Auf die Frage „Was aber ist denn das Religiöse?“ lässt sich darum abgekürzt antworten: „Der Gedanke an den Tod. Ich sah meinen Vater sterben, ich weiß, daß ich sterben werde, und jener Gedanke ist mir der vertrauteste; er steht hinter allem, was ich denke und schreibe ...“ (XI, 423). Die religiöse Frage lässt sich darum auch so formulieren: Welche Macht ist stärker als der Tod und kann darum der Herrschaft des Todes über die Gedanken des Menschen Widerstand leisten? Welcher Sinn hält angesichts des Wissens des Menschen um seinen eigenen Tod stand?

Im Folgenden möchte ich versuchen, einige Stationen von Thomas Manns Auseinandersetzung mit der religiösen Frage – so wie er sie in dem eben ausführlich zitierten Fragment aus dem Jahr 1931 deutet – nachzuzeichnen. Dabei ist keine Vollständigkeit zu erreichen. Es lässt sich allerdings doch – das ist meine These – eine gewisse Entwicklungslogik durch die wichtigsten Werke Thomas Manns hin-

durch verfolgen, die in ihrer abschließenden Stadien zentralen Fragen der reformatorischen Theologie sehr nahe kommt.<sup>1</sup> Im Nachzeichnen dieser Entwicklung lässt sich vorsichtig, und mit wichtigen Einschränkungen, die Frage beantworten, ob, und wenn ja, in welchem Sinne Thomas Mann ein religiöser Dichter war.

## 2. Das Ende des bürgerlichen Protestantismus: die „Buddenbrooks“

In den „Buddenbrooks“ gehört das Religiöse, die lutherische Kirchlichkeit seiner Heimatstadt Lübeck und ihre stärker reformiert geprägten Varianten, die sich mit Formen des Erweckungschristentums verbinden, zum Inventar der bürgerlichen Welt, deren Niedergang am Beispiel des „Verfalls einer Familie“ erzählt wird. Der Roman beginnt mit der Katechismusfrage „Was ist das?“ des lutherischen Katechismus und endet mit dem „Es ist so!“ von Sesemi Weichbrodt, in dem der Beschluss eines Katechismusstückes „Das ist gewisslich wahr“ nachzuklingen scheint. Thomas Manns Behandlung der christlichen Religion in diesem Werk ist eine kaum verschlüsselte Spiegelung seiner eigenen Erfahrungen mit der bürgerlichen Religion. Die Religion ist fest hineinverwoben in die Textur der bürgerlichen Gesellschaft, die kirchlichen Amtshandlungen begleiten das Leben der Familie und der sonntägliche Gottesdienst gehört zum Rhythmus der Woche. Aber diese bürgerliche Religion hat keine Orientierungskraft, weder in ihrer kirchlich institutionalisierten Form noch in den freien, gemeinschaftlich organisierten Formen, deren Pflege in der Form von täglichen Andachten und Jerusalemsabenden eine Reaktion vor allem der Frauen auf den Verfall der Familie zu sein scheint.

Es ist schon oft beobachtet worden, dass Thomas Mann den Generationen der Buddenbrooks eine Abfolge von Pastoren zuordnet, so dass der Leser den Eindruck gewinnt, dass sich die Verfallsgeschichte in den Vertretern der bürgerlichen Religion spiegelt.<sup>2</sup> Dem aufgeklärt heiteren Johann Buddenbrook dem Älteren ist der ihm geistesverwandte Pastor Wunderlich an die Seite gestellt, dem in pietistisch gefärbter, sentimentaler Religiosität sich ergehenden Jean Buddenbrook, der – wie Thomas Mann am Beispiel seiner Kommentierung der Geburt seiner Tochter Clara in drastischer Ironie vorführt – sein eigenes Leben als exemplarischen Fall einer providentia specialissima deuten kann, der Marienpastor Kölling, „ein robuster Mann mit dickem Kopf und derber Redeweise“ (I, 75), der allerdings seine Vorliebe für rabiate Ausdruckweise mißbraucht, um von der Kanzel – indirekt, versteht sich – Tony Buddenbrooks Ehe mit dem Agenten Grünlich, dem „Pastorssohn“, zu unterstützen (vgl. I, 115). Schließlich steht dem Senator Thomas Buddenbrook, der bei der Schopenhauer-Lektüre ein gleichsam religiöses Erschließungserlebnis hat,

<sup>1</sup> Vgl. die Übersichten bei: Wilhelm Kantzenbach, Theologische Denkstrukturen bei Thomas Mann, in: NZStH 9 (1967), 201-217; und Hans Küng, Gefeierte – und auch gerechtfertigt? Thomas Mann und die Frage der Religion, in: Walter Jens und Hans Küng (Hg.), Anwälte der Humanität, München 1993, 81-157. Vgl. auch meine Studie: „...Leider auch die Theologie durchaus studiert mit heißem Bemühen“. Theologie im Zitat bei Thomas Mann, in: Thomas Mann und die Wissenschaften, hrsg. von Dietrich von Engelhardt und Hans Wißkirchen, Lübeck 1999, 25-40.

<sup>2</sup> Vgl. Walter Jens, Die Buddenbrooks und ihre Pastoren. Zu Gast im Weihnachtshause Thomas Manns, Lübeck 1993.

der Pastor Pringsheim gegenüber, dessen Charakterisierung für Eingeweihte eine nur allzu leicht zu durchschauende Persiflage des Senior Paul Emil Leopold Friedrich Ranke war. Er hatte die Familie Mann als „verrotet“ bezeichnet und diese Charakterisierung wird von Thomas Mann unverändert in die Buddenbrooks übernommen. Hanno erzählt Kai Graf Mölln: „Neulich nach der Konfirmandenstunde hat Pastor Pringsheim zu jemandem gesagt, man müsse mich aufgeben, ich stamme aus einer verrotteten Familie.“ (I, 743) Der Verfall, der bei den Buddenbrooks mit einer zunehmenden Hinwendung zu ästhetisierender Innerlichkeit einhergeht, die der praktischen Lebensauglichkeit entgegensteht, bringt eine ebenso zunehmende Distanz zu den Vertretern der institutionalisierten Kirche. Diese aber erscheinen als ebenso zunehmend allein auf die Äußerlichkeiten der Religion konzentriert. Der Besuch von Pringsheim am Sterbebett von Thomas Buddenbrook, „in halbem Ornat, ohne Halskrause, aber in langem Talar“ (I, 683), erscheint als literarische Spiegelung der Szene, die Thomas Mann vom Totenbett seines Vaters berichtet, in der „Amen“ nur noch „Schluß!“ (XI, 423) bedeutet.

Schluss ist es mit der bürgerlichen, von der institutionalisierten Kirche vertretenen Religion in den „Buddenbrooks“. Sie löst sich einerseits auf in die Konventikelfrömmigkeit der Frauen, die angesichts der Anzeichen des Verfalls Trost im religiösen Engagement suchen, das aber der Verfallstendenz nicht wirksam entgegengetreten kann, und andererseits in die weltanschaulich-ästhetische Begeisterung, die – ganz parallel zur Frömmigkeit der Frauen – zwar affektiv hoch besetzt ist, aber keine Handlungsorientierung vermitteln kann. Die Lektüreerfahrungen von Thomas Buddenbrook mit Schopenhauers „Die Welt als Willen und Vorstellung“ bieten dafür ein instruktives Beispiel. Die Lektüre des Kapitels „Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich“ versetzt den äußerlich erfolgreichen, aber innerlich desorientierten Konsul in den Zustand „eines schweren, dunklen, trunkenen und gedankenlosen Überwältigtseins“ (I, 655). In der Nacht, nach drei Stunden Schlaf, hat er ein überwältigendes, doch letztlich folgenloses, weil keine bleibende Einsicht vermittelndes Offenbarungserlebnis: „...plötzlich war es, als wenn die Finsternis vor seinen Augen zerisse, wie wenn die samtne Wand der Nacht sich klaffend teilte und eine unermeßlich tiefe, eine ewige Fernsicht von Licht enthüllte ... ich werde leben! sagte Thomas Buddenbrook beinahe laut und fühlte, wie seine Brust dabei vor innerlichem Schluchzen erzitterte.“ (I, 656) Dies „bißchen Wahrheit“ lässt ihn zunächst ermattet in die Kissen zurücksinken, dann aber erfolgt eine weitere Vision, die die Lebensgewissheit in der Einsicht begründet, dass der ein „Glück“ (ebd.) sei, weil er „seine Persönlichkeit und Individualität, dieses schwerfällige, störrische, fehlerhafte und hassenswerte Hindernis, etwas Anderes und Besseres zu sein“ (I, 657) beendet und auflöst. Ist die Individualität, die den Menschen in die äußeren Lebensumstände einschließt, als „Gefängnis“ erkannt, aus dem der Tod befreit, wird deutlich: „Ich trage den Keim, den Ansatz, die Möglichkeit zu allen Befähigungen und Betätigungen der Welt in mir“ (I, 657). Das Lebensbemühen, in seinem Sohn fortzuleben, und so den Weiterbestand der Familie zu sichern, erscheint so als „(k)indische, irreführte Torheit“ (ebd.), weil der durch den Tod befreite Wille in allen weiterlebt, die zu

sich Ja sagen, „besonders aber in denen, die es voller, kräftiger, fröhlicher sagen...“ (ebd.). Der durch den Tod der Individualität entgrenzte Wille wendet sich dem Leben der Welt als Liebe zu: „... ich liebe euch alle, ihr Glücklichen“ (I, 658). Mit diesen „plötzlichen, beseligen Erhellungen“ erschließt sich für den Senator die Welt:

„Die Mauern seiner Vaterstadt, in denen er sich mit Willen und Bewußtsein eingeschlossen, taten sich auf und erschlossen seinem Blicke die Welt, die ganze Welt, ... die der Tod ihm ganz und gar zu schenken versprach. Die trügerischen Erkenntnisformen des Raumes, der Zeit und also der Geschichte, die Sorge um ein rühmliches, historisches Fortbestehen in der Person von Nachkommen, die Furcht vor irgendeiner endlichen historischen Auflösung und Zersetzung, - dies alles gab seinen Geist frei und hinderte ihn nicht mehr, die stete Ewigkeit zu begreifen. Nichts begann und nichts hörte auf. Es gab nur eine unendliche Gegenwart, und diejenige Kraft in ihm, die mit einer so schmerzlich süßen, drängenden Liebe das Leben liebte, und von der seine Person nur ein verfehler Ausdruck war - sie würde die Zugänge zu dieser Gegenwart immer zu finden wissen.“ (I, 658f.)

Zwar fasst der Senator den Entschluss, an dieser Einsicht für immer festzuhalten und sich die Weltanschauung, aus der sie erwuchs, ganz zu eigen zu machen, jedoch „schon am nächsten Morgen, als er mit einem kleinen Gefühl von Geniertheit über die geistigen Extravaganzen von gestern erwachte, ahnte er etwas von der Unausführbarkeit dieser schönen Vorsätze“ (I, 659): „Das öffentliche, geschäftliche, bürgerliche Leben in den giebeligen und winkeligen Straßen dieser mittelgroßen Handelsstadt nahm seinen Geist und seine Kräfte wieder in Besitz.“ (I, 659) Das Buch, das ihm diese wundersamen Erhellungen beschert hatte, wird nach zwei Wochen auf Geheiß des Senators vom Dienstmädchen aus dem Gartenhaus entfernt und in den Bücherschrank verbannt. Der Senator flüchtet sich zurück in die Religion seiner Kindertage, aber dieser Rückzug ist nur ein Symptom der Ermattung:

„So aber geschah es, daß Thomas Buddenbrook, der die Hände verlangend nach hohen und letzten Wahrheiten ausgestreckt hatte, matt zurücksank zu den Begriffen und Bildern, in deren gläubigen Gebrauch man seine Kindheit gelübt hatte. Er ging umher und erinnerte sich des einigen und persönlichen Gottes, des Vaters der Menschenkinder, der einen persönlichen Teil seiner Selbst auf die Erde entsandt hatte, damit er für uns leide und blute, der am Jüngsten Tage Gericht halten würde, und zu dessen Füßen die Gerechten im Laufe der dann ihren Anfang nehmenden Ewigkeit für die Kummernisse dieses Jammertales entschädigt werden würden ... dieser ganzen, ein wenig unklaren und ein wenig absurden Geschichte, die aber kein Verständnis, sondern nur gehorsamen Glauben beanspruchte und die in feststehenden und kindlichen Worten zur Hand sein würde, wenn die letzten Ängste kamen ... Wirklich?“ (I, 660)

Der christliche Glaube erscheint hier als die Religion der Regression, des Rückzugs auf seit den Kindertagen vertraute Vorstellungen, die in dem gehorsamen Glauben Sicherheit bieten sollen, wenn die Suche nach hohen Gewissheiten nicht zum Ziel geführt hat. Thomas Buddenbrook verliert sich in Grübeleien über die Frage, „ob nun eigentlich die Seele unmittelbar nach dem Tode in den Himmel gelange oder, ob die Seligkeit erst mit der Auferstehung des Fleisches beginne“ (ebd.), er sinnt über die Frage nach dem Aufenthaltsort der Seele nach dem Tod nach, erwägt sogar Pastor Pringsheim um Aufklärung zu bitten, unterlässt es aber aus „Furcht vor der Lächerlichkeit“ (I, 661). Schließlich bricht er, ohne zu einer Klärung gekommen zu sein, die religiöse Suche ab: „Endlich gab er alles auf und

stellte alles Gott anheim.“ (Ebd.) Da sich in Fragen der inneren Orientierung, im Durchdenken der „ewigen Angelegenheiten“ keine Klarheit gewinnen lässt, wendet er sich der Ordnung der irdischen Angelegenheiten, der äußeren Arrangements der Verhältnisse nach seinem Tod zu und macht sein Testament. Das Ergebnis der religiösen Suche ist der Rückzug aus der Beschäftigung mit den innerlichen Dingen und die Ordnung der äußeren Lebensumstände.

Thomas Mann präsentiert das Ergebnis der Auseinandersetzung des Senators mit der religiösen Frage in seinem Gespräch mit Tony Buddenbrook am Meer. Sie ist die Antifigur zur Resignation, die ihren Prinzipien treu bleibt und statt des Rückzugs in die Resignation den Widrigkeiten ihres Lebensgeschicks mit der Rebellion der Widerworte begegnet, die ihre Grundlage im Glauben hat, dass alle Widersacher der Familie im Jüngsten Gericht Rechenschaft ablegen müssen: „Was für Filous, Thomas, Gott wird sie strafen dereinst, *den* Glauben bewahr ich mir.“ (I, 671) Ganz anders der Senator. Ihm ist das Meer mit seinen breiten Wellen, die „daherkommen und zerschellen, daherkommen und zerschellen, eine nach der anderen, endlos, zwecklos, öde und irr“ (ebd.), zum Sinnbild der Einfachheit der äußeren Dinge geworden, zu der sich die zurückziehen, die nicht mehr im Gebirge der „Verwicklungen der inneren Dinge“ (ebd.) tapfer umhersteigen wollen, voll „Unternehmungslust, Festigkeit und Lebensmut“ (I, 672): „... man ruht an der weiten Einfachheit der äußeren Dinge, müde wie man ist von der Wirrnis der inneren.“ (Ebd.) Und so stirbt der Senator, nachdem er nach einer harmlosen Zahnbehandlung auf dem nassen Pflaster stürzt: „Senator Buddenbrook war an einem Zahne gestorben, hieß es in der Stadt.“ (I, 688)

Dennoch darf man nicht unterschätzen, was in dem in ironisierender Persiflage berichteten Ende der bürgerlichen Religion an christlichen Traditionsstücken bewahrt wird und für Thomas Mann zeitlebens zum Zeichenrepertoire des religiösen Dichters gehört: Die Vertrautheit mit dem Text der Lutherbibel, des Kleinen Katechismus, der Lieder Paul Gerhards bleibt trotz aller persiflierenden Modifikationen präsent, auch wenn die Grundbegriffe lutherischer Frömmigkeit in der von Thomas Mann zitierten Rabenaas-Strophe nur noch in der Verballhornung überleben, in der sich „Gnadenhimmel“ auf „Sündenlummel“ reimen muss.

### 3. Ersatzreligionen: Schopenhauer und Nietzsche

Nach dem Ende des bürgerlichen Protestantismus, wie es in den Buddenbrooks zelebriert wird, sucht Thomas Mann wie sein Namensvetter unter den Buddenbrooks Orientierung in philosophischen Weltanschauungen, die einen explizit metareligiösen Charakter haben, weil sie einerseits den Anspruch erheben, die christliche Religion kritisch als Verirrung des menschlichen Geistes zu erweisen, andererseits aber auch versuchen, die Orientierungsleistung der Religion konstruktiv zu ersetzen.<sup>3</sup> Die Philosophien Schopenhauers und Nietzsches werden von

<sup>3</sup> Zur Interpretation der metareligiösen Weltanschauungen vgl. meine Studie: After 'Post-Theism', in: Traditional Theism and Its Modern Alternatives, hg. von Svend Andersen, Acta Jutlandica LXXI, Theology Series 18, Aarhus, 1994, 160-197.

Thomas Mann als Ersatzreligionen rezipiert. Die Beschäftigung mit Nietzsche beginnt wahrscheinlich schon 1894. Erst 1899/1900 erfolgt eine eingehende Beschäftigung mit Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung“. Für Thomas Mann waren Schopenhauer und Nietzsche, deren Rezeption mit seiner Wagner-Leidenschaft einhergeht, „ein metaphysischer Zauberspruch“ (IX, 561). So wie er postuliert, dass Philosophien auf Künstler oft nicht durch ihre „Moral und Weisheitslehre“ wirken, sondern durch ihre „Vitalität“, „durch ihre Leidenschaft also mehr als durch ihre Weisheit“ (IX, 561), so versetzte ihn der kombinierte Effekt ausgewählter Texte von Nietzsche und Schopenhauer in einen metaphysischen Rausch, in der der Gehalt ihrer Philosophie nicht rational-diskursiv, sondern affektiv-schwärmerisch erfasst wird. Thomas Mann zitiert darum Schopenhauer und Nietzsche immer mit dem Pathos des religiösen Erlebnisses. Ihre Philosophien begleiten seinen Ausbruch aus dem religiösen Kosmos der Bürgerlichkeit, aber in der Weise, dass dieser Ausbruch selbst als Produkt des Bürgertums verstanden werden kann. Das Bürgertum setzt in Schopenhauer und Nietzsche seine eigene Überwindung in Szene und dieser Exodus kann nur in religiösen Bildern und Gedanken erfasst werden, bis hin zur Übertragung des „Ecce homo“-Motivs auf Nietzsche. In seinem Vortrag „Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters“ beschreibt Thomas Mann diesen Vorgang so:

„Der Wille und die Berufung zur höchsten Entbürgerlichung, zum höchsten gefährlichen Abenteuer des versuchenden Gedankens, das ist der Freibrief, den der Geist selbst dem bürgerlichen Menschen ausgestellt hat. Noch jener Sohn und Enkel protestantischer Pfarrhäuser, in dem die Romantik des neunzehnten Jahrhunderts sich selbst überwand und mit dessen Opfertode am Kreuz des Gedankens unsäglich Neues sich anbahnte, noch dieser Friedrich Nietzsche -, wo lagen denn seine Wurzeln als im Erdreich bürgerlicher Humanität?“ (IX, 329)

Diese dialektische Kontinuität zwischen bürgerlicher Humanität und Entbürgerlichung, die Thomas Mann schon bei Goethe bemerkt, wird bei Thomas Mann unter dem Einfluss des Nietzscheaners Dimitri Mereschkowski prinzipiell umgedeutet in eine Sicht der Wirklichkeit, die diese von polar entgegengesetzten Größen bestimmt sieht.<sup>4</sup> Die polaren Elemente der Philosophien Schopenhauers und Nietzsches, „Wille“ und „Vorstellung“, aber auch „gut“ und „schlecht“, werden in eine Weltanschauung umgegossen, in der sich Natur und Geist, Blut und Vernunft gegenüberstehen. Die Bewältigung der Wirklichkeit erfolgt in der Auseinandersetzung zwischen der nach Auflösung drängenden Todessehnsucht des Lebens und der chaotischen Mächte bändigenden Vernunft. Thomas Mann stellt sich die religiöse Frage nach dem Ende der bürgerlichen Religion als Frage nach einem letzten Ziel der Menschheit, in dem sich die wahre humanitas ausbildet. Diese wahre Menschlichkeit ist die Synthese dessen, was jetzt noch polar auseinanderstrebt: die Lebenskraft der Natur und die Formkraft des Geistes. So formuliert Thomas Mann im Anschluss an Mereschkowski:

<sup>4</sup> Zum Einfluss der russischen Literatur, als deren authentischer Interpret Mereschkowski von Thomas Mann verstanden wird, vgl. meinen Aufsatz: Zweierlei Gnade. Schuld und ihre Bewältigung bei Dostojewskij und Thomas Mann, in: Christiana Albertina, N.F. 45 (1997), 19-34.

„...es war Dimitri Mereschkowski, der gesagt, hat, das Animalische enthalte den Tier-Menschen und den Tier-Gott. Das Wesen des Tier-Göttlichen sei von der Menschheit noch kaum begriffen worden und doch werde erst die Vereinigung dieses Tier-Göttlichen mit dem Gott-Menschen einst die Erlösung des Menschengeschlechtes bringen. Dies ‚Einst‘, diese Erlösungsidee, die nicht mehr Christentum und nicht wieder Heidentum ist, trägt in sich die Lösung des Vornehmheitsproblems, wie sie die Rechtfertigung in sich trägt alles ironischen Vorbehalts angesichts letzter Wertfragen.“ (IX, 172)

So stellt sich also die religiöse Frage nach dem Ende der bürgerlichen Religion dar. Die Beziehung zu Gott als dem Grund aller Wirklichkeit ist verloren gegangen, das Gottesbild ist mit dem Untergang des bürgerlichen Christentums zerschellt. Das moderne – bürgerlich-nachbürgerliche – Subjekt steht vor der Aufgabe der Selbstkonstitution, in sich selbst den Grund zu entdecken, der es trägt und der eine konstruktive Lebensgestaltung ermöglicht. Aber bei dieser Aufgabe der Selbstkonstitution sieht sich das Subjekt von zwei Mächten bestimmt: von dem Trieb des Blutes, der im Kern für Thomas Mann ein Todestrieb ist, und von dem Gesetz der Vernunft, das aber den Preis des Lebens zu fordern scheint. Die Bewältigung der todessehnsüchtigen Destruktivität des Lebens wird zur Aufgabe der Formgebung durch eine neue Einheit von Natur und Geist, Blut und Vernunft. Diese Aufgabe der Formgebung ist geleitet von der Vision einer zukünftigen Erlösung, in der die Vereinigung von Tier-Göttlichem und Gott-Menschlichem, und damit die Transzendierung von Christentum und Heidentum vollzogen wird. Die Aufgabe der Formgebung, die sich nicht auf Kosten des Lebens vollzieht, sondern dieses vor der ihm inhärenten Destruktivität bewahrt, wird von Thomas Mann im Medium des literarischen Kunstwerks vollzogen. Die Formgebung des Lebens vollzieht sich als Formgebung des Kunstwerks. Dabei werden von Thomas Mann immer neue Besetzungen der zugrundeliegenden Polarität erprobt, die eine große Spannweite von Konstellationen umfassen, vom Dualismus zum Monismus, von der Dialektik zur Synthese. Ausschlaggebend ist dabei immer die Idee einer noch ausstehenden Versöhnung. Alle weltanschaulich-religiösen Konstruktionen seiner literarischen Werke vollziehen sich unter diesem „eschatologischen Vorbehalt“: Die letztgültige Versöhnung von Natur und Geist, Blut und Vernunft, im geformten Leben oder in der lebensgesättigten Form steht noch aus. Mit diesem eschatologischen Vorbehalt rechtfertigt Thomas Mann die Ironie als „Pathos der Distanz“. Da die Erlösung noch nicht geschehen ist, kann die Wirklichkeit *sub specie redemptionis* nur ironisch erfasst werden.

#### 4. Wiederannäherungen an das Christentum

Thomas Mann hat immer wieder versucht, die weltanschaulich-religiösen Grundlagen seiner literarischen Arbeit in einer nicht-fiktionalen Form zu entfalten. Das geschieht immer wieder in den Vorträgen und Essays, zumeist in der Kommentierung der Behandlung der weltanschaulichen Orientierung bei den Großen der Literatur: Die Vorträge und Essays über Goethe, Tolstoi, Dostojewski, Wagner, Schopenhauer und Nietzsche sind herausragende Beispiele dieser Form der Weltanschauungsphilosophie als Literaturkritik. Thomas Mann arbeitet in diesen Werken mit der Umprägung und dem Weiterdenken der in den kommentierten Texten und

Gestalten vorliegenden Ideen und Konzepte, indem er deren Idiom aufnimmt und durch eigene Reflexionen modifiziert. Diese Arbeiten sind bewusst nicht eigenständig, sie knüpfen an die Standpunkte anderer an und entwerfen von diesen her Perspektiven auf die Interpretation der Wirklichkeit. Der große Versuch, die weltanschaulichen Grundlagen der Politik für sich eigenständig zu klären, Thomas Manns „Betrachtungen eines Unpolitischen“ (1918), ist – schließlich auch von ihm selbst – als zumindest partiell gescheitert betrachtet worden. Es gelingt Thomas Mann nicht, seine Haltung positiv zu profilieren. Was genau wird in diesem Werk konstruktiv empfohlen, was als eigene Vision zur Sprache gebracht. Klar ist, was kritisiert und abgelehnt wird; klarer noch, wer abgelehnt wird: der Bruder Heinrich Inbegriff einer nach Westen orientierten Zivilisation. Das Bild des „Zivilisationsliteraten“ steht für alles, was Thomas Mann ablehnt, auch im Bereich des Religiösen. Was verworfen wird, ist ein politisch instrumentalisierter religiöser Glaube, der den politischen Glauben an die Demokratie noch einmal religiös unterstreicht. Solch ein Glaube, den man um seiner Funktion willen teilt, hat mit dem wirklichen Glauben nichts zu tun. In den „Betrachtungen eines Unpolitischen“ sind die Zivilisationsliteraten „Gläubige“, die glauben, um auf diese Weise, den von ihnen vertretenen Werten, allen voran der westlichen Demokratie, zum Durchbruch zu verhelfen. Die Religionskritik wird von Thomas Mann jedoch ebenso abgelehnt. Sie erscheint als Versuch einer besseren Funktionalisierung des religiösen Glaubens, die den Glauben aus seiner instrumentellen Leistung heraus definiert. Das alles hat mit dem wirklichen Glauben nichts zu tun. „Der Glaube an Gott ist ein anderer Glaube als der an den Fortschritt.“ (XII, 535) An anderer Stelle heißt es: „Nein, der wahre Glaube ist keine Doktrin und keine verstockte und rednerische Rechthaberei. Es ist nicht der Glaube an irgendwelche Grundsätze, Worte und Ideen wie Freiheit, Gleichheit, Demokratie, Zivilisation und Fortschritt.“ (XII, 504) Der wirkliche Glaube hat es mit dem wirklichen Gott zu tun. „Gott“ wird damit zur Chiffre für das Nicht-Instrumentalisierbare. Trotzdem aber hat dieser Glaube an Gott Wirkungen. Er ist die heilige – durch keine profane Abzweckung zu entweihende – Verpflichtung auf die Liebe, das Leben und die Kunst, die allen dreien dient. „Was aber ist Gott?“, fragt Thomas Mann, und er antwortet mit der Frage: „Ist er nicht die Allseitigkeit, das plastische Prinzip, die allwissende Gerechtigkeit, die umfassende Liebe? Der Glaube an Gott ist der Glaube an die Liebe, an das Leben und an die Kunst.“ (XII, 504) Wo dieser Glaube gepflegt wird, erschließt sich die Außerordentlichkeit des Menschlichen. „Wie außerordentlich ist das Menschliche, – welches doch das Wahre und Wesentliche ist! Die Religion aber, die Kultstätte, diese Sphäre des Außerordentlichen gibt das Menschliche frei und macht es schön ... Die Mehrzahl der Menschen bedarf der Gebundenheit durch Ehrfurcht, um einen erträglichen und sogar schönen Anblick zu bieten; und daß sie den Menschen eine zugleich gebundene und menschlich-befreite Haltung verleiht, gilt mir als hohes, ästhetisch-humanes Verdienst der Kirche.“ (XII, 480f.)

Die „Betrachtungen eines Unpolitischen“ sind ein schwer zu durchschauender Urwald aus Ideen, die ihre Prägnanz immer eher in der Ablehnung gewinnen als in der Zustimmung. Das gilt auch für Thomas Manns Reflexionen zur Religion

und zum Glauben. Interessant ist allerdings, dass religiöse Themen in diesen Reflexionen permanent präsent sind. Die Reflexion auf die Grundlagen der menschlichen Wertorientierung kommt ohne die Reflexion der religiösen Wirklichkeitsicht nicht aus. Thomas Mann sucht nach einem Kriterium, das es ihm erlaubt zwischen falschem Glauben und wahren Glauben, Religion und Götzendienst, zwischen dem wahren Gott und den Abgöttern zu unterscheiden. Man kann nicht sagen, dass er ein solches Kriterium in den „Betrachtungen“ schon gefunden hat. Rückblickend sind sie nur ein Durchgangsstadium in Thomas Manns Behandlung der religiösen Frage. Es ist aber auffällig, dass sich in ihnen eine Wiederannäherung an die christliche Tradition vollzieht, an das, was den verkehrenden, instrumentalisierten Formen von Glauben und Religion als Wahrheit gegenübersteht. Im Verlauf seiner weiteren Entwicklung ist vieles, was hier negativ bewertet wird, positiv wieder angeeignet worden. Dies ist aber nur dadurch möglich, dass es überhaupt als Problem bestand von Thomas Mann bearbeitet wurde. Auffällig ist hier vor allem die Beziehung zwischen Demokratie und Christentum: „Christentum ist die Demokratie als Religion“, heißt es, oder auch: „Demokratie ist der politische Ausdruck des Christentums“.<sup>5</sup> Was 1918 in der Abwehr der Demokratievorstellung des Zivilisationsliteraten noch ganz negativ besetzt erscheinen konnte, kann seit dem Vortrag „Von deutscher Republik“ vom Oktober 1922 ganz positiv bewertet werden. Die kritische Auseinandersetzung mit dem Christentum, wie es sich in seiner Ambivalenz zwischen Instrumentalisierbarkeit und wahren Glauben präsentiert, ist somit die Bedingung für die Wiederannäherung an das Christentum.

##### 5. Die Offenbarung des Bösen und die Forderung der Güte und Liebe

Die Auseinandersetzung um die Polarität von Vernunft und Blut, von formgebender Idee und formzerstörender Vitalität, prägt in vielen Ausprägungen den „Zauberberg“. Die Ideen, mit denen Thomas Mann in den „Betrachtungen“ ringt wie Laokoon mit den Schlangen, tauchen neu auf, allerdings in der ironisierenden Distanzierung der literarischen Darstellung. Thomas Mann beschreibt die Situation nach 1918, indem er seine Figuren die Zeit von 1907 bis 1914 durchleben lässt, obwohl sie dabei Gedanken aus Schriften diskutieren, die erst Anfang der zwanziger Jahre erscheinen sollten, von Oswald Spenglers „Der Untergang des Abendlandes“ bis zu Ernst Troeltschs „Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik“. Thomas Manns eigene Orientierungssuche wird so transformiert in die Bildungsgeschichte Hans Castorps, des „Flachlandbewohners“, der sein Leben ganz im Äußeren zu führen gewöhnt ist, der mit dem Aufenthalt im Gebirge sich aber mutig mit den hier florierenden Ideen der Innenwelt des Geistes auseinandersetzen muss, die wiederum in der Form polarer Gegensätze begegnen.<sup>6</sup> Da ist zunächst der Auf-

<sup>5</sup> Diese Fragestellung spielt in Thomas Manns Luther-Deutung eine große Rolle. Vgl. dazu: Chr. Schwöbel, Der „Tiefsinn des Herzens“ und das Pathos der Distanz. Thomas Mann, Luther und die deutsche Identität, in: Thomas Mann Jahrbuch, Bd. 12, Frankfurt/M 1999, 59-75.

<sup>6</sup> Zur Deutung des „Zauberbergs“ vor dem Hintergrund von Thomas Manns „Orientierungslosigkeit bei Kriegsende“ vgl. Hans Wißkirchen, Zeitgeschichte im Roman. Zu Thomas Manns *Zauberberg* und *Doktor Faustus*, Thomas-Mann-Studien 6, Bern 198, 39-104.

klärer und Humanist Lodovico Settembrini, der als „Satana“ eingeführt wird und versuchen soll, Hans Castorp aus seiner „Mittelmäßigkeit“ herauszuführen, in der er „keinen unbedingten Grund“ (III, 50) sieht, sich für irgendetwas einzusetzen. Die Botschaft, die Settembrini an Castorp weiterzugeben versucht, besteht darin, ihn den Tod als Teil und Bedingung des Lebens sehen zu lehren. „(D)ie einzig religiöse Art, den Tod zu betrachten“, ist die, „ihn als Bestandteil und Zubehör, als heilige Bedingung des Lebens zu begreifen, nicht aber – was das Gegenteil von gesund, edel, vernünftig und religiös wäre – ihn geistig irgendwie davon zu scheiden, ihn in Gegensatz dazu zu bringen und ihn etwa gar widerwärtigerweise dagegen auszuspielen“ (III, 280). Zu dieser Sicht – nun aber nicht im Sinne von Settembrinis aufklärerischem Humanismus, sondern im Sinne eines robusten Materialismus – scheint Castorp auch der Hofrat Behrens anleiten zu wollen. Hier wird Settembrinis Botschaft von der Einheit von Leben und Tod, die er so formuliert, dass der Tod Bedingung zum Leben sei, umgeformt in die Formulierung, dass Leben Sterben sei. Leben ist – so Behrens – „Oxydation“: „Leben ist hauptsächlich auch bloß Sauerstoffbrand des Zelleneiweiß ... Tja, Leben ist Sterben, da gibt es nicht viel zu beschönigen, - eine destruction organique, wie irgendein Franzose es in seiner angeborenen Leichtfertigkeit mal genannt hat.“ (III, 371.) Castorp zieht daraus den ebenso altklugen wie problematischen Schluss: „Und wenn man sich für das Leben interessiert ... so interessiert man sich namentlich für den Tod.“ (III, 371) Die materialistische Erklärung führt Castorp allerdings nicht zur Erklärung des Ursprungs des Lebens: „...dem Leben schien es verwehrt, sich selbst zu begreifen“ (III, 391).

Die Fragestellung vertieft sich, als „Noch jemand“ die Szene betritt: Leo Naphta, der in seiner revolutionär-reaktionären Weltanschauungsmischung das Gedankengut der konservativen Revolution repräsentiert. Gegenüber der monistischen Weltansicht eines Settembrini und gegenüber dem materialistischen Monismus des Hofrats vertritt er einen Dualismus, der vom Antagonismus von Geist und Natur lebt. Der aufklärerische Humanismus Settembrinis, der das ganze geistige Repertoire des „Zivilisationsliteraten“ vertritt und die romantische Gemeinschaftsmystik Naphtas<sup>7</sup>, der – als Prototyp von Nietzsches „asketischem Priester“ gestaltet – das Leben über seine vitalen Möglichkeiten steigert, indem er dem bloßen Leben widerspricht, erscheinen diesem als nicht miteinander zu vermittelnde Gegensätze. Gott und der Teufel, das sind für Naphta nicht gegensätzliche Prinzipien, die in einen Streit um „das Leben“ verwickelt seien. „In Wirklichkeit aber seien sie eins und einig dem Leben entgegengesetzt, der Lebensbürgerlichkeit, der Ethik, der Vernunft, der Tugend, - als das religiöse Prinzip, das sie gemeinsam darstellten.“ (III, 640) Wird der Geist als Widersacher des bloßen, in dumpfer Vitalität vor sich hin existierenden Lebens begriffen, dann erscheint der Zustand der Krankheit als Auszeichnung menschlichen Lebens vor dem bloß organischen: „Im Geist, also, in

<sup>7</sup> Zur politischen Haltung Naphtas vgl. Anthony Grenville, „Linke Leute von rechts“: Thomas Mann's Naphta and the Ideological Confluence of Radical Right and Radical Left in the Early Years of the Weimar Republic, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 59 (1985), 651-675.

der Krankheit beruhe die Würde des Menschen und seine Vornehmheit; er sei, mit anderen Worten, in desto höherem Grade Mensch, je kränker er sei, und der Genius der Krankheit sei menschlicher als der der Gesundheit.“ (III, 643) Ist also der wahre Humanismus letztendlich ein Humanismus des Todes, weil im Tod allein der Widerspruch des Geistes gegen das bloße Leben Gestalt gewinnt? So fragt sich Hans Castorp, durch die Gespräche mit seinen beiden „Pädagogen“ in eine Situation einsichtsloser Aporie getrieben: „Wer war denn nun eigentlich frei, wer fromm, was machte den wahren Stand und Staat des Menschen aus: der Untergang in der allesverschlingenden und ausgleichenden Gemeinschaft, der zugleich wüstlingshaft und asketisch war, oder das ‚kritische Subjekt‘, bei welchem Windbeutelei und bürgerliche Tugendstrenge einander ins Gehege kamen?“ (III, 646)

Auflösen könnte sich diese Aporie nur durch eine Offenbarung, die neue Erkenntnis gegenüber den Konstruktionen der beiden „Pädagogen“ vermittelt. Und sie ereignet sich, von Thomas Mann kunstvoll gestaltet, im Kapitel „Schnee“ des Romans. In der verschneiten winterlichen Berglandschaft unternimmt Hans Castorp eine Skiwanderung. Wie ein „Kolloquium mit Naphta und Settembrini“ führt sie ihn „ins Weglose und Hochgefährliche“ (III, 659). Im Schneetreiben verwandelt sich jedes irdische Ziel in weißliche Transzendenz. An einen Schuppen gelehnt widerfährt Hans Castorp ein Erschließungserlebnis, erst als Bilder-Traum, dann als Gedanken-Traum. Als Bild erschließt sich ihm eine sonnenbeschienene südliche Meereslandschaft mit üppiger Vegetation und einer jugendlichen Bevölkerung voll Anmut und Schönheit: „Menschen, Sonnen- und Meereskinder, regten sich und ruhten überall, verständig-heitere, schöne junge Menschheit, so angenehm zu schauen – Hans Castorps Herz öffnete sich weit, ja schmerzlich weit und liebend ihrem Anblick“ (III, 679). Je tiefer er jedoch in das Bild eindringt, die Stufen hinauf in den „Säulenwald“ hinein, vorbei an einer Statuengruppe, Mutter und Tochter, die Mutter schützend die Tochter umschlingend, „wurde Hans Castorps Herz aus dunklen Gründen schwerer, angst- und ahnungsvoller“ (III, 682). Schließlich schaut er in die Tempelkammer, in der „(z)wei graue Weiber“ ein kleines Kind mit ihren Händen zerrissen und die Stücke verschlungen. Von den Frauen mit wütendem Fäusteschütteln bedroht, wird ihm übel, zieht er sich zurück – und erwacht aus seinem Bilder-Traum, noch benommen durch das „eisige Grausen vor dem Blutmahl“ und der „Herzensfreude“ vorher an den Sonnenmenschen. Vorsichtig deutend versucht er die Oberfläche und die Tiefe des erschauten Bildes miteinander zu verbinden: „Waren sie so höflich und reizend zueinander, die Sonnenleute, im stillen Hinblick auf eben dies gräßliche?“ (III, 683f.) Er entschließt sich, beiden Pädagogen den Abschied zu geben: Settembrinis Vernunft-Humanismus, den er als „Philisterei und bloße Ethik, irreligiös“ abtut und Naphtas mystischem Obskuranismus, „seiner Religion, die nur ein guazzabuglio von Gott und Teufel, Gut und Böse ist, eben recht, damit das Einzelwesen sich kopfüber hineinstürze zwecks mystischen Unterganges im Allgemeinen“ (III, 685). Die Gegensätze lösen sich für Hans Castorp auf: „Tod oder Leben – Krankheit, Gesundheit – Geist und Natur. Sind das wohl Widersprüche?“ Die Antwort verbindet die Polaritäten: „Die Durchgängerei des Todes ist im Leben, es wäre nicht Leben ohne sie, und in der Mitte ist

des Homo Dei Stand – inmitten zwischen Durchgängerei und Vernunft“ (III, 685). Das aber heißt, dass nicht die Gegensätze den Menschen bestimmen. Sie haben keine determinative Kraft. Vielmehr ist es umgekehrt: „Der Mensch ist Herr der Gegensätze, sie sind durch ihn, und also ist er vornehmer als sie. Vornehmer als der Tod, zu vornehm für diesen – das ist die Freiheit seines Kopfes. Vornehmer als das Leben, zu vornehm für dieses, - das ist die Frömmigkeit seines Herzens.“ (III, 685) Aus dieser Einsicht, dass der Mensch in der Freiheit seines Kopfes und in der Frömmigkeit seines Herzens über dem Gegensatz von Tod und Leben steht, folgt der Entschluss: „Ich will dem Tode keine Herrschaft einräumen über meine Gedanken! Denn darin besteht die Güte und Menschenliebe, und in nichts anderem.“ (Ebd.) Die Vernunft ist machtlos vor der großen Macht des Todes. Der Tod vermag sich mit der Lust zu verbünden, aber nicht mit der Liebe: „Tod und Liebe, - das ist ein schlechter Reim, ein abgeschmackter, ein falscher Reim! Die Liebe steht dem Tod entgegen, nur sie, nicht die Vernunft, ist stärker als er.“ (III, 686) Damit ist eine neue Polarität entdeckt. Die Polarität von Vernunft und Tod ist falsch, denn die Vernunft ist machtlos gegenüber dem Tode. Nur die Liebe ist stärker als der Tod: Sie gibt „gütige Gedanken“ und auch „Form ist nur aus Liebe und Güte“. Also ist nicht Vernunft das Formprinzip, das dem Leben, das durchsetzt ist mit der Durchgängerei des Todes, Gestalt geben kann, sondern allein die Liebe. Allgemein formuliert wird das im kategorischen Imperativ des Zauberbergs, dem einzigen im Buch kursiv gedruckten Satz: „*Der Mensch soll um der Güte und Liebe willen dem Tode keine Herrschaft einräumen über seine Gedanken.*“ (III, 686)

Das Erschließungserlebnis ist vorüber. Hans Castorp erwacht aus der Erstarrung, gewinnt die Kraft, sich wieder auf den Weg zu machen. Der Schneesturm ist zum Erliegen gekommen, das Wetter lichtet sich, und er kommt wohlbehalten im Dorf an, wird von Settembrini mit Kaffee versorgt und fällt vor Erschöpfung in Schlaf. Die Offenbarung bleibt – wie schon für den Schopenhauer lesenden Senator Thomas Buddenbrook – folgenlos: „Die hochzivilisierte Atmosphäre des ‚Berghofs‘ umschmeichelte ihn eine Stunde später. Beim Diner griff er gewaltig zu. Was er geträumt, war im Verbleichen begriffen. Was er gedacht, verstand er schon diesen Abend nicht mehr so recht.“ (III, 688)

Diese Szene ist ein Wendepunkt im Roman. Mynheer Peepkorn tritt auf, das Gegenbild zu Naphta, bei Thomas Mann als Christusfigur gestaltet. Er sammelt zwölf Genossen um sich zum letzten Abendmahl. „Wachet mit mir“, ermahnt er seine Jünger und mit einem „Mich dürstet“ (III, 836) verlangt er nach einem Glas Rotwein und gibt so seine Botschaft von der „*religiöse(n)* Verpflichtung zum Gefühl“ (ebd.) weiter:

„Das Leben schlummert. Es will geweckt sein zur trunkenen Hochzeit mit dem göttlichen Gefühl. Denn das Gefühl, junger Mann, ist göttlich. Der Mensch ist göttlich, sofern er fühlt. Er ist das Gefühl Gottes. Gott schuf ihn, um durch ihn zu fühlen. Der Mensch ist nichts als das Organ, durch das Gott seine Hochzeit mit dem erweckten und berauschten Leben vollzieht.“ (III, 837)

Und so vollzieht Peepkorn, was Settembrini mit seinen Plänen vom vernunftgeschaffenen Menschheitsbund nicht erreicht und was Naphta mit der Theorie der Auflösung des Einzelnen in der Gemeinschaft nicht verwirklicht: den „Brüder-

bund“ (III, 849). Allerdings ist hier der Roman schon aus einem „Bildungsroman“ zu einer weiteren „Verfallsgeschichte“ geworden. So recht lernt Hans Castorp, „des Lebens treuherziges Sorgenkind“ (III, 994) nichts. Und so endet seine Geschichte auf den Schlachtfeldern des Weltkriegs, ohne dass sich ein Bildungserfolg abzeichnet. Ob er den Weltkrieg überlebt? Diese Frage bleibt offen. Festgehalten werden muss, dass in Hans Castorps Erlebnis- und Leidensgeschichte ein „Traum von Liebe“ aufschien. Und so schließt der Roman mit der Frage: „Wird auch aus diesem Weltfest des Todes, auch aus der schlimmen Fieberbrunst, die rings den regnerischen Abendhimmel entzündet, einmal die Liebe steigen?“ (III, 993)

### 6. *Der Gott, der das Ganze ist, und der Bund*

Die Josephs-Tetralogie, die – 1924 begonnen – Thomas Manns Arbeits- und Lebenszeit in der zweiten Hälfte der Weimarer Jahre und dann im Exil während der Hitler-Diktatur ausfüllt, ist voll von Bezügen zu „religiösen Fragen“.<sup>8</sup> Die Frage des Menschen nach sich selbst wird hier im Medium der Mythologie, der Göttergeschichte bearbeitet. Aber diese Göttergeschichte ist die Geschichte einer Beziehung, der Beziehung der Menschen zu Gott, die dadurch, dass sie Gott „entdecken“, mehr über sich selbst erfahren, und die Geschichte der Beziehung Gottes zu den Menschen, der in dieser Beziehung ein Gott der Menschen sein will und nicht ein beziehungsloses Absolutes. Theologie und Anthropologie bedingen sich gegenseitig. Aus den Göttergeschichten können wir das Menschenbild ablesen und aus den Menschengeschichten das Gottesbild. Aller Reduktionismus ist hier fehl am Platz: Weder ein anthropologischer Reduktionismus, der in der Gottesgeschichte nur Verschlüsselungen der Zustände des menschlichen Bewußtseins sieht, noch ein theologischer Reduktionismus, der die menschliche Seite der göttlich-menschlichen Beziehung negiert, wird der theandrischen Darstellungsform gerecht. „Gottesentdeckung“ und „Gotteserfindung“, „Menschenschöpfung“ und „Menschenerfahrung“ – diese Geschichte ist immer beides. Der Ausbruch aus der Geschichte in das, „was sie eigentlich meint“, wird vom Autor immer wieder verstellt. Die Geschichte ist ebenso narrative Theologie wie narrative Anthropologie. Beide sind nicht in Lehrsätze theologischer oder psychologischer Art transformierbar. Nur in ihrer Beziehung haben sie erschließende Kraft.

Ähnlich verhält es sich mit der Beziehung zwischen Gegenwartsdeutung und der Erzählung der fernsten mythischen Vergangenheit. Die mythologische Darstellungsform ist auf der einen Seite Verfremdung, das Fremdmachen der Gegenwartserfahrung im bewussten Abstandnehmen von der Zeit des Hier und Jetzt; sie ist auf der anderen Seite auch das Vertrautmachen der eigenen Gegenwart, der eigenen Zeit, im Spiegel des mythologischen Erzählens, indem Muster aufgedeckt werden, die die Beziehung von erlebter Gegenwart und erzählter mythischer Ver-

<sup>8</sup> Wegweisend zur Interpretation ist hier immer noch Dietmar Mieths Studie, Epik und Ethik. Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephs-Romane Thomas Manns, Tübingen 1976. Zum Begriff des Mythos vgl. H. Deuser, Mythos und Kritik. Theologische Aufklärung in Thomas Manns Josephsroman, in: Hans Heinrich Schmid (Hg.), Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988, 288-309.

gangenheit erhellen.<sup>9</sup> Gerade darin ist die Josephs-Tetralogie mythologische Literatur: Sie widersetzt sich der Entmythologisierung, weil die Wahrheit der Erzählung die Wahrheit ihrer mythologischen Erzählform ist.

Einige wenige Hinweise mögen den Zusammenhang zwischen Theologie und Anthropologie in dieser mythologischen Erzählform erläutern. In dem Kapitel „Wie Abraham Gott entdeckte“ wird die Suche Abrahams nach dem wahrhaft Unbedingten nacherzählt: Er will ausschließlich dem Höchsten dienen. Das über das hinaus noch etwas Höheres gedacht werden kann, ist für Abraham kein Kandidat für den wahren Gottesdienst. Und so lässt sich Gott von Abraham entdecken. Allerdings hat diese Entdeckung einen Preis. Sie beinhaltet die Einsicht, dass *alles* in Gott begründet ist, dass in seiner Einheit und Einzigkeit alles seinen Grund hat, „das Gute und das Böse, das Plötzliche und das Grauenhafte sowohl wie das segensvoll Regelmässige“. Abraham erfährt, dass Gottes Lebendigkeit „das Böse mitumschloß“: „Er war nicht das Gute, sondern das Ganze.“ (IV, 433) Allerdings könnte Abraham zu diesem Gott, der das Ganze ist, kaum in Beziehung treten, wenn da nicht noch etwas anderes wäre – Gottes Heiligkeit. Durch sie wird Gott, wie Thomas Mann formuliert, „zum Maßstab des Lebens“ und zur „Quelle des Schuldgefühls“. Dieser alles in allem wirkende Gott konfrontiert seine Geschöpfe mit einer Forderung, zum Wandeln in Reinheit vor Gottes Heiligkeit. Dieser Gott, der das Ganze ist, hat ein forderndes Ich und dadurch kann er für Abraham zum „Du“ werden. Der Gott, der alles in allem ist, ermöglicht, obwohl er auch in Abraham ist, die Identität Abrahams, des Erdenkloßes.

„Er war auch in Abraham, der ihn kraft Seiner erkannte. Aber eben dies verstärkte und erfüllte Urvaters Ich-Aussage und keineswegs war dieses sein gottvolles, mutiges Ich gesonnen, in Gott zu verschwinden, mit Ihm eines zu werden und nicht mehr Abraham zu sein, sondern hielt sich sehr wacker und klar ihm gegenüber aufrecht – in ungeheurem Abstand von Ihm gewiß, denn Abraham war nur ein Mensch, ein Erdenkloß, aber verbunden mit Ihm durch Erkenntnis und geheiligt durch Gottes Du- und Da-Sein.“ (IV, 431)

Im Verhältnis zu Gottes Ich, im Gegenüber zu diesem Du-Sein und Da-Sein wächst Abrahams Ich. Die Frage nach der Selbstkonstitution des modernen Subjekts erhält hier eine überraschende, mythologisch erzählte Antwort: Im Gegenüber zu dem Gott, der das Ganze ist, entsteht kraft dieser Gottesbeziehung ein „gottvolles, mutiges Ich“. In diese Beziehung tritt Joseph ein und dank ihrer wird Joseph zum Mittler zwischen oben und unten. Er ist der Homo Dei, dessen Stand „in der Mitte“ ist, und der die Gegensätze vermittelt. In der Bundesbeziehung mit Gott kennt er Gottes Geschichte, denn Gott ist, insofern die Bundesbeziehung auch für ihn konstitutiv ist, noch keineswegs am Ende seiner Geschichte. Und weil er Gottes Geschichte kennt, weiß Joseph auch um den Fortgang der Geschichte der Menschen. So kann Joseph zum Arrangeur der Erzählung werden. Allerdings: Der Bund der das Ich des Menschen im Gegenüber zu Gottes Ich wachsen lässt, hat eine Schattenseite: „Durch Abraham und seinen Bund war etwas in die Welt ge-

<sup>9</sup> Zur Deutung der Zeitproblematik im Zusammenhang der „religiösen Frage“ vgl. Irene Kann, Schuld und Zeit. Literarische Handlung in theologischer Sicht, Paderborn u.a. 1992.

kommen, was zuvor nicht darin gewesen war und was die Völker nicht kannten: die verfluchte Möglichkeit des Bundesbruchs, des Abfalls von Gott.“ (IV, 432)

### 7. Der Mensch zwischen Gott und Teufel und die Transzendenz der Verzweigung: Doktor Faustus

Die verfluchte Möglichkeit des Bundesbruchs, des Abfalls von Gott, wird im „Doktor Faustus“, dem „Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn“ realisiert. In diesem Roman lässt sich Thomas Mann explizit auf die Lehren und Begrifflichkeit der Theologie ein und setzt sie als Mittel der literarischen Darstellung gezielt ein. Die religiöse Sprache ist aber nicht nur eine Dimension in dieser mehrdimensionalen, durch und durch von der Montage-Technik geprägten Romankonstruktion. Sie hat zugleich die Funktion, die unterschiedlichen Dimensionen zu integrieren. In der Nietzsche-Dimension des Romans, in der Dimension des Deutschland-Romans, in der Dimension des Musik-Romans und natürlich in der Mannschen Umarbeitung der Faust-Legende wird das Mittel der Zuspitzung ins Religiöse verwendet, um so den Zusammenhang der einzelnen Dimensionen literarisch zu realisieren. Das Religiöse ist die Tiefe des Nietzsche-Schicksal, bezeichnet die Tiefe der Frage nach Schuld und Gnade in der Geschichte Deutschlands und bringt die Tiefe der Problematik musikalischer Kreativität zum Ausdruck, wie sie sich auch in der Verwendung religiöser Motive in Leverkühns Tonschaffen zeigt.

Für die explizit theologischen Passagen im Roman, vor allem das Theologiestudium Adrian Leverkühns, hatte sich Thomas Mann kundig gemacht: Paul Tillich, der mit ihm in der Selbsthilfeorganisation deutscher Flüchtlinge in den USA verbunden war, diente als Informationsquelle.<sup>10</sup> Die Angaben, die Thomas Mann von Tillich über dessen eigenes Theologiestudium in Halle erhält, werden geschickt – mit nur wenigen ironisch übertreibenden – Akzentsetzungen in den Text montiert. Ehrenfried Kumpf, der die evangelische Lehre von der Gnade im Lutherdeutsch vorträgt, ist nach Tillichs Angaben über seinen Lehrer Martin Kähler und dessen „Expauken“ modelliert. Die „Wucht“ der Persönlichkeit Käblers, die Tillich erwähnt, scheint der Anlass gewesen zu sein, Ehrenfried Kumpf nach dem Bild Luthers als „wuchtige“ Persönlichkeit“ zu modellieren, wobei Elemente von Physiognomie und Charakter des Historikers Heinrich Treitschke in die Darstellung eingewoben worden zu sein scheinen. Kumpfs Lutherdeutsch, in dem er „auf gut altdeutsch, ohn‘ einige Bemäntelung und Gleisnerei“ (VI, 129) redet, verbindet einerseits das Deutschland-Thema mit der theologischen Erörterung, bot Mann aber andererseits die Gelegenheit, Kumpfs (an Luther angelehnten) Teufelsglauben in die Darstellung einfließen zu lassen und so einen der wichtigsten Akteure des Romans auf die Bühne der Handlung zu bringen – dies allerdings stets im Zusammenhang mit dem Thema von Gnade und Rechtfertigung. Diese Verbindung zwischen dem

<sup>10</sup> Vgl. dazu ausführlicher meinen Aufsatz: „...alles ist und geschieht in Gott, besonders auch der Abfall von ihm...“ Theologisches in Thomas Manns Doktor Faustus, in: „und was werden die Deutschen dazu sagen?“ Thomas Manns Doktor Faustus, hg. von Thomas Sprecher und Hans Wißkirchen, 2. Aufl. Lübeck 1998, 153-178.

Lutherdeutsch und dem Thema von Gnade und Rechtfertigung wird bis zu Adrian Leverkühns letzter Rede aufrecht erhalten. Tillich hatte Mann über Kähler, der die christliche Dogmatik vom Zentrum der Rechtfertigung her entfaltete, geschrieben: „Ihm verdanke ich und meine Freunde die Einsicht, daß auch unser Denken gebrochen ist und der ‚Rechtfertigung‘ bedarf, und daß darum Dogmatismus die intellektuelle Form des Pharisäismus ist.“<sup>11</sup> Im „Doktor Faustus“ schreibt Thomas Mann dann: „Kumpf hatte sich überzeugt, daß auch unser Denken gebrochen ist und der Rechtfertigung bedarf, und eben hierauf beruhte sein Liberalismus, denn es führte ihn dazu, im Dogmatismus die intellektuelle Form des Pharisäismus zu sehen.“ (VI, 130) Mit dem theologischen Liberalismus hat Kumpfs Position wenig zu tun.<sup>12</sup> Grund für diese Charakterisierung seiner Position ist Tillichs Darstellung, dass er und seine Freunde zwar der historisch-kritischen Ausrichtung der „liberalen“ Theologie im Blick auf die Exegese und die Kirchengeschichte folgten, aber ihre theologische Position nicht teilen konnten. Tillich schrieb an Mann:

„Die liberale Theologie, wie man sie damals nannte, repräsentiert durch die Namen Ritschl, Harnack und Troeltsch hatten die historisch kritische Methode der profanen Geschichtswissenschaft akzeptiert, während die konservative vermittlungstheologische Schule sich an den strengeren Offenbarungs-Begriff hielt und die traditionelle Exegese zu verteidigen suchte. Ich selbst und viele meiner Freunde folgten in dieser Beziehung der liberalen Theologie, deren wissenschaftliche Überlegenheit unbestreitbar war. Dagegen war es uns unmöglich, der theologischen Position der Liberalen zuzustimmen. Es fehlte uns in ihr die Einsicht in den ‚dämonischen‘ Charakter der Existenz ... Wir fanden, daß die konservative Tradition mehr von einem wahren Verständnis der menschlichen Natur und der Tragik der Existenz bewahrt hat, als die liberale fortschrittlich-bürgerliche Ideologie; auch hatte schon damals Kierkegaard einen starken Einfluß auf eine kleine Gruppe von Hallenser Theologie-Studenten. Uns fehlte in der liberalen Theologie die Tiefe und das Paradox; und ich glaube, die Weltgeschichte hat uns recht gegeben.“<sup>13</sup>

Thomas Mann montiert Passagen aus Tillichs Brief in die Theologiekritik des Erzählers des „Doktor Faustus“, des katholischen Humanisten Serenus Zeitblom, und nimmt die Erwähnung des Dämonischen zum Anlass, diesen Aspekt breit auszubauen. So diagnostiziert Zeitblom: „Denn die Theologie, in Verbindung gebracht mit dem Geist der Lebensphilosophie, dem Irrationalismus, läuft ihrer Natur nach Gefahr zur Dämonologie zu werden.“ (VI, 123) Thomas Mann geht damit weit über die Auskunft seines theologischen Informanten Paul Tillich hinaus. Denn dieser hatte auf Thomas Manns Frage nach einer „massiven Orthodoxie mit Teufels-[,] Wunder, Höllen und Himmelsglauben in mythologischem Sinn“ geantwortet: „Doch spielte der Teufelsglaube in jener Zeit überhaupt keine Rolle“ und hatte hinzugefügt, dass beide großen theologischen Schulrichtungen vor dem 1. Weltkrieg, die positive wie die liberale, „Himmel und Hölle symbolisch“ interpretierten.<sup>14</sup> Dies wird von Thomas Mann aufgenommen und in der Beschreibung der

<sup>11</sup> Vgl. den Abdruck von Tillichs Brief an Thomas Mann vom 23. 5. 1943 in Heft 5 der „Blätter der Thomas-Mann-Gesellschaft Zürich“, 49.

<sup>12</sup> Vgl. dazu ausführlich Herbert Lehnert, Thomas Manns Lutherbild, in: Betrachtungen und Überblicke. Zum Werk Thomas Manns, hg. von G. Wenzel, Berlin und Weimar 1966, 269 – 381, 328ff.

<sup>13</sup> Tillich an Mann, a.a.O., 49f.

<sup>14</sup> A.a.O., 51.

Theologie von Serenus Zeitblom sogleich uminterpretiert. So sagt der Erzähler vom Teufel: „Man hat leicht sagen, daß ein moderner Theolog ihn ‚symbolisch‘ nehme. Nach meiner Meinung kann Theologie überhaupt nicht modern sein, was man ihr als großen Vorzug anrechnen mag; und was die Symbolik betrifft, so sehe ich nicht ein, warum man die Hölle symbolischer nehmen soll als den Himmel.“ (VI, 131) Kumpf jedenfalls, der „mit dem Teufel auf sehr vertrautem, wenn auch natürlich gespanntem Fuße zu stehen“ (VI, 130) schien, „verfügte über eine Menge kerniger und ausgefallener Bezeichnungen für ihn, wie ‚Sankt Velten‘, ‚Meister Klepperlin‘, ‚Der Herr Dicis-et-non-facis‘ und ‚Der schwarze Kesperlin‘“, was aber durchaus „etwas von gehässiger Realitäts-Anerkennung“ hatte (VI, 131). Zwar mag Kumpfs Semmelwurf – ein Tintenfass war nicht zur Hand – nach dem „Speivogel“, der beim Abendessen mit den Studenten in der Ecke erscheint, den Teufelglauben sogleich heftig ironisieren – der Leser jedenfalls weiss, wer dann in Gestalt des Privatdozenten Eberhard Schleppefuß die Bühne betritt. Nach Schleppefuß‘ Auffassung „war das Böse, war *der* Böse selbst ein notwendiger Ausfluß und ein unvermeidliches Zubehör der heiligen Existenz Gottes selbst“ (VI, 135), da Gott den Menschen nicht schaffen konnte und ihm „(z)ugleich die Selbständigkeit der Wahl, also freien Willen, und die Gabe zu verleihen, nicht sündigen zu können“ (ebd.). Dieses „logische Dilemma Gottes“ wirkt sich für den Menschen so aus, dass Zeitblom die Lehre Schleppefuß‘ so zusammenfassen kann: „Freiheit ist die Freiheit zu sündigen, und Frömmigkeit besteht darin, von der Freiheit aus Liebe zu Gott, der sie geben mußte, keinen Gebrauch zu machen.“ (VI, 137) Die Möglichkeit des Teufelsbündnisses, die Schleppefuß in vielen Beispielen in seinen Vorlesungen illustriert, ist insofern ein notwendiges Implikat der Freiheit und – in der Darstellung Manns – ein Implikat der Schöpfung.

In der Charakterisierung der Lehre Schleppefuß‘ zeigt sich wiederum, welche Rolle das religiöse Zeichenrepertoire im „Doktor Faustus“ spielt: Es ist das Verbindungselement zwischen den einzelnen Dimensionen des Romans, und so verbindet Schleppefuß in seinen Vorlesungen das Thema der Religion, die Frage nach Sünde und Gnade, mit der Sexualität und schafft so eine Voraussetzung zur Einbeziehung der Krankheitsgeschichte Nietzsches in die Darstellung Adrian Leverkühns.

Auch das „Scheunengespräch“ Hallenser Studenten der christlichen Verbindung „Winfried“ geht auf Anregungen Tillichs zurück. Tillich hatte Mann geschrieben:

„Was ich theologisch, philosophisch und menschlich geworden bin, verdanke ich nur zum Teil den Professoren, in überragendem Maße dagegen der Verbindung, wo die theologischen und philosophischen Debatten nach Mitternacht und die persönlichen Gespräche vor Sonnenaufgang für das ganze Leben entscheidend blieben. Musik spielte dabei eine große Rolle und das romantische Verhältnis zur Natur ... verdanke ich vor allem den Wanderungen durch Thüringen und zur Wartburg in jenen Jahren, in Gemeinschaft mit den Verbindungsbrüdern.“<sup>15</sup>

<sup>15</sup> A.a.O. 51.

Im „Scheunengespräch“ arbeitet Mann diese Anregung breit aus. Hier hat die theologische Diskussion die Funktion, die Frage der Religion – und dabei geht es bei Thomas Mann immer um das Dämonische – mit der Frage nach der angemessenen Gesellschaftsform in Deutschland zu verbinden, ganz im Sinne der Diskussionen um den religiösen Sozialismus nach dem 1. Weltkrieg. Die Frage nach dem Verhältnis von Religion, definiert als „die Unmittelbarkeit, der Mut und die Tiefe des personalen Lebens, der Wille und das Vermögen, die Naturhaftigkeit und das Dämonische des Daseins“ (VI, 160) und der richtigen Gesellschaftsform in Deutschland wirft insofern die Frage auf, ob eine Nation von der Macht des Dämonischen ergriffen werden kann. Auf diese Weise kann der „Doktor Faustus“ als „Deutschlandroman“ die Frage nach Schuld und Gnade in der deutschen Geschichte aufwerfen.

Adrian Leverkühn bleibt nicht bei der Theologie. Anknüpfend an die Beziehung zu seinem musikalischen Mentor Wendell Kretzschmar bereitet er den Abschied vom Theologiestudium und den Weg in das Leben als „Tonsetzer“ vor. Allerdings ist dieser Abschied vom Theologiestudium kein Abschied von der religiösen Frage. Warum – so lässt Leverkühn Kretzschmar – in dem Brief fragen, in dem er dem Musiklehrer seinen Wunsch mitteilt, sich nun ganz der Musik zuzuwenden, habe er sich denn erst der Theologie verschrieben? „...weil ich mich demütigen, mich beugen, mich disziplinieren, den Dünkel meiner Kälte bestrafen wollte, kurz, aus contritio.“ (VI, 175) Leverkühn scheint auf Luthers Weg ins Kloster anzuspähen, wenn er seinen eigenen Weg ins Theologiestudium so beschreibt: „Mich verlangte, nach dem härenen Kleid, dem Stachelgürtel darunter. Ich tat, was Frühere taten, wenn sie ans Tor pochten eines Klosters von strenger Observanz.“ (Ebd.) Die Hinwendung zur Musik muss aber nach Leverkühn nicht als Abkehr von der Theologie gedeutet werden: „Mein Luthertum stimmt dem zu, denn es sieht in Theologie und Musik benachbarte, nahe verwandte Sphären und persönlich ist mir obendrein die Musik immer als eine magische Verbindung aus Theologie und der so unterhaltenden Mathematik erschienen.“ (VI, 176) Die Beschäftigung mit der Musik ist darin der Alchemie verwandt, sie steht sowohl „im Zeichen der Theologie“ als auch im Zeichen „der Emanzipation und Abtrünnigkeit“ (ebd.). Sie ist damit „Abtrünnigkeit nicht vom Glauben, das war gar nicht möglich, sondern im Glauben; Abtrünnigkeit ist ein Akt des Glaubens“. Und dann folgt der Satz, der gleichsam als das Motto des „Doktor Faustus“ gelten könnte: „... alles ist und geschieht in Gott, besonders auch der Abfall von ihm“ (ebd.).

Im „Teufelsgespräch“, in dem der Teufel Leverkühn bei der Kierkegaard-Lektüre besucht, wird die Realisierung des Teufelsbundes diskutiert. Der Teufel erscheint Leverkühn zunächst als „Strizzi“ und „Ludewig“ (III, 298), als Zuhälter. Damit wird an die Anknüpfung des Teufelsbundes durch die sexuelle Verbindung mit der Hetäre Esmeralda erinnert, die nach Nietzsches Biographie gestaltete Infektion, die Leverkühn durch seine Sexualität dem Teufel überantwortet. Der Teufel bietet Leverkühn an, ihm Zeit zu verkaufen, nicht die reine Quantität der physikalischen Zeit, sondern die Qualität der Zeit: „Große Zeit, tolle Zeit, ganz verteuerte Zeit, in der es hoch und überhoch hergeht“ (III, 307), wenn auch im Aus-

schlag nach beiden Extremen: in der Hoch-Zeit der Inspiration, in der der Künstler sich selbst „wie ein begnadetes Mundstück, wie ein göttliches Untier“ (ebd.) erscheint, und in der Tiefe der Schmerzen. Goethes Hinweis auf das Doppelgesicht der Gaben der Götter scheint damit erfüllt:

„Alles geben die Götter, die unendlichen,  
Ihren Lieblingen ganz:

Alle Freuden, die unendlichen,

Alle Schmerzen, die unendlichen, ganz“ (zitiert III, 315).

Der Teufel verspricht dem Künstler Adrian die wahrhaft beglückende Inspiration, „das triumphierende Über-sie-hinaus-Sein, die prangende Unbedenklichkeit“ (III, 316), die nur „mit dem Teufel, dem wahren Herrn des Enthusiasmus möglich ist“ (III, 317). Allerdings ist das nicht die Gabe der Schöpfung. Im Gegensatz zu Gott schafft der Teufel nicht, und er kann nichts Neues setzen, seine Gabe ist allein die Entbindung und Freisetzung: „Wir schaffen nichts Neues – das ist anderer Leute Sache. Wir entbinden nur und setzen frei.“ (III, 315)

In diesem Gesprächsgang hat sich der „Ludewig“ in einen „Musikintelligenzler“ (III, 325) verwandelt, den Kritiker mit Hornbrille, der nun über die Schwierigkeit moderner musikalischer Kreativität räsoniert. Die Kritik hat den „Scheincharakter des bürgerlichen Kunstwerks“ (III, 322) zerstört, die „Subsumtion des Ausdrucks unters versöhnlich Allgemeine“ ist hinfällig geworden, die Balance von Ausdruck und Form zerbrochen, und damit steht die Kunst und so vor allem die Musik vor gänzlich neuen Aufgaben; eine radikal neue Kreativität ist gefordert, die nur noch dem Kranken offen steht und die „die zu Fuße latschende Gesundheit“ (III, 323) nicht erbringen kann.<sup>16</sup> Der Teufel verspricht künstlerische Wirksamkeit: „Wir stehen dir für die Lebenswirksamkeit dessen, was du mit unserer Hilfe vollbringen wirst ... Von deiner Tollheit werden sie in Gesundheit zehren, und ihnen wirst du gesund sein.“ (III, 324) Der Teufel verspricht eine Intensivierung der künstlerischen Kreativität, die weit über „eine vom Kultus abgefallene Kultur, die auch im Religiösen nur Kultur sah“ (ebd.) hinausweist. Und darum versteht sich der Teufel auch besser auf die Religion als die bürgerliche Kultur: „Das Religiöse ist so gewiß mein Fach, wie es kein Fach der bürgerlichen Kultur ist“ (III, 325).

Mit dieser Wendung des Gesprächs verwandelt sich der Teufel erneut und anstatt der bebrillten Intellektuellen erscheint Eberhard Schleppefuß. In seiner Rolle als Theologe kann der Teufel die Frage Leverkühns beantworten, was denn am Ende der erkaufte Zeit der Kreativität steht. Der Teufel bleibt keine Auskunft schuldig. Die Hölle ist der Ort, wo alles aufhört. Das heißt aber, dass es keine Grenzen mehr gibt für das, was der Seele angetan werden kann. Alles hört auf: „...jedes Erbarmen, jede Gnade, jede Schonung, jede letzte Spur von Rücksicht auf den beschwörend ungläubigen Einwand ‚Das könnt und könnt ihr doch mit einer Seele nicht tun‘: Es wird getan, es geschieht, und zwar ohne vom Worte zur Rechenschaft gezogen zu werden, im schalldichten Keller, tief unter Gottes Gehör.“

<sup>16</sup> Vgl. dazu E. Herms, Adrian Leverkühns Kunstreligion, in: Anstöße – Theologie im Schnittpunkt von Kunst, Kultur und Kommunikation. FS für R. Volp, Darmstadt 1991, 127-137.

(III, 327) Nach dieser freimütigen Auskunft unterstellt der Teufel Adrian, er wolle sich selbst mit dem Wissen über die Hölle Angst machen, so dass er sich dennoch vom Bund mit dem Teufel zurückziehen könne. Allerdings – das weiß der Teufel als theologischer Experte – reicht die zur Umkehr nicht aus. Dazu ist die wahre Zerknirschung, die Verzweiflung über die Sünde als Verzweifeln an der Heilsmöglichkeit nötig. Thomas Mann nimmt hier den Kontrast zwischen der *attritio cordis* und der *contritio* auf, die zur reformatorischen Kritik an der römischen Buß- und Gnadenlehre gehört. So lehrt Luther schon in den 95 Thesen: „Non christiana predicant, qui docent, quod redempturis animas vel confessionalia non sit necessaria contritio.“ „Es predigt unchristlich, wer da lehret, das die, so da Seelen aus dem Fegfeuer lösen wollen oder Beichtbriefe begehren, keiner Reue und Zerknirschung bedürfen.“ Und doch gilt: „Nullus est securus de veritate sue contritionis, multominus de consecutione plenarie remissionis.“ „Niemand ist des gewiß, daß er wahre Reue genug habe; viel weniger kann er gewiß sein, ob er vollkommene Vergebung der Sünden bekommen habe.“<sup>17</sup> Der Teufel gibt als theologischer Experte die reformatorische Lehre von der *contritio* ganz korrekt wieder: „Die Attritionslehre ist wissenschaftlich überholt. Als notwendig erwiesen ist die *contritio*, die eigentliche und wahre protestantische Zerknirschung über die Sünde, die nicht bloß Angstbuße nach der Kirchenordnung, sondern innere, religiöse Umkehr bedeutet, - und ob du deren fähig bist, das frage dich selbst, dein Stolz wird die Antwort nicht schuldig bleiben.“ (III, 328) Adrian allerdings geht auf diese Herausforderung nicht ein. Steht sein Stolz, die Ursünde der *superbia*, der *contritio* entgegen? In seiner Entgegnung radikalisiert er den Gedanken der *contritio*: „Die *contritio* ohne jede Hoffnung und als völliger Unglaube an die Möglichkeit der Gnade und Verzeihung ... – erst das ist wahre Zerknirschung, und ich mache euch darauf aufmerksam, daß sie der Erlösung am allemächsten, für die Güte am allerunwiderstehlichsten ist ... Eine Sündhaftigkeit so heillos, daß sie ihren Mann von Grund aus am Heile verzweifeln läßt, ist der wahrhaft theologische Weg zum Heil.“ (III, 329)

Wieder verwandelt sich der Teufel, zurück in die Figur des Zuhälters, denn jetzt muß der Preis benannt werden, der für den Teufelsbund als höchste Steigerung künstlerischer Kreativität zu zahlen ist. Er lautet: „Du darfst nicht lieben.“ (III, 331) Adrians ironische Zurückweisung, bei der Liebe handele es sich um einen „so nachgiebigen, verfänglichen Begriff“ (III, 332), und überhaupt das Bündnis, das nun durch „Konfirmation“ bestätigt werden solle, habe doch selbst mit Liebe zu tun – eine Anspielung auf die ursprüngliche Ansteckung in der „Schlupfbude“ – wird vom Teufel als ärmliche Psychologie zurückgewiesen. Es gilt: „Liebe ist dir verboten, insofern sie wärmt. Dein Leben soll kalt sein“ (III, 332). Der Teufelsbund hat den Preis des Verzichts auf Liebe und Wärme. Wer dem Teufel verbündet ist und trotzdem liebt, verursacht den Tod des Geliebten, wie das Echo-Kapitel später im Roman belegt. Schauen wir zurück, so neigt der Teufel gerade

<sup>17</sup> M. Luther, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (1517), in: Clemen I, 5 (Übertragung nach Martin Rade: Luther in Worten aus seinen Werken, Berlin 1917, 32 und 33).

die Lösung des Lebensrätsels, die Hans Castorp in seinem Gedankenraum erschienen war.

Die Motive des Teufelsgesprächs werden im Schluss des Romans wieder aufgenommen. Die Kantate „Dr. Fausti Wehklag“, im letzten der vom Teufel geschenkten vierundzwanzig Jahre geschrieben, ist die Klage über die letzte Gottverlassenheit, die nur noch die Verzweiflung zuläßt, und die Idee einer letzten Umkehr stolz zurückweist. Der Versuch einer letzten Bekehrung durch den „Arzt und Nachbawr“ erscheint als Versuchung: „Unverkennbar ist die Versuchung Jesu durch Satan erinnert, unverkennbar das Apage zum stolz verzweifelten Nein! gegen falsche und matte Gottesbürgerlichkeit gewendet.“ (III, 650) Ist die Gnade also doch machtlos gegenüber ihrer Zurückweisung durch den bis ins Letzte festgehaltenen Stolz der Verzweiflung? Ist die Gnade endlich? Serenus Zeitblom sieht in seiner Interpretation des Werkes doch noch ein letztes Aufklingen der Möglichkeit, dass Verzweiflung nicht das letzte Wort hat. Diese Möglichkeit lässt sich nur als Frage formulieren:

„Aber wie, wenn der künstlerischen Paradoxie, daß aus der totalen Konstruktion sich der Ausdruck – der Ausdruck als Klage – gebiert, das religiöse Paradoxon entspräche, daß aus tiefster Heillosigkeit, wenn auch als leiseste Frage nur, die Hoffnung keimte? Es wäre die Hoffnung jenseits der der Hoffnungslosigkeit, die Transzendenz der Verzweiflung, - nicht der Verrat an ihr, sondern das Wunder, das über den Glauben geht.“ (III, 651)

Der letzte Ton des Werkes „das hohe g eines Cellos“, der „nachschiebend im Schweigen hängende Ton, der nicht mehr ist, ... wandelt“ – zumindest für Zeitblom – den Sinn, steht als ein Licht in der Nacht“ (ebd.). Für Adrian Leverkühn jedoch ist diese „Transzendenz der Verzweiflung“ nicht als Trost zu ergreifen. Er bekennt, dass er darauf spekulierte, dass der Unglaube an die Möglichkeit der Gnade vielleicht doch zum Anreiz für die Gnade werden könnte.

„Meine Sünde ist größer, denn daß sie mir könnte verziehen werden, und ich habe sie auf Höhest getrieben dadurch, daß mein Kopf spekulierte, der zerknirschte Unglaube an die Möglichkeit der Gnade und Verzeihung möchte das Allerreizendste sein für die ewige Güte, wo ich doch einsehe, daß solche freche Berechnung das Erbarmen völlig unmöglich macht.“ (III, 666)

So kommt Adrian zu dem Schluss, „daß ich verdammt bin, und ist kein Erbarmen für mich, weil ich ein jedes im voraus zerstöre durch Spekulation“ (ebd.). Das Paradox der Gnade, die Transzendenz der Verzweiflung ist erst dort erreicht, wo die nach allen menschlichen Maßstäben geforderte Verdammnis eingestanden wird, wo nicht doch noch ein letzter Rest bleibt, der als Bedingung der Begnadigung betrachtet werden könnte. Nur so, in der absoluten Verzweiflung, kann das Paradox der Gnade gelten, kann die Gnade im „sola gratia“ als bedingungslose Gnade erscheinen. Und so kann der Roman – vor dem Hintergrund von Adrians Einsicht, dass er keinerlei Erbarmen verdient hat, und vor dem Hintergrund einer politischen Situation, in der Deutschland „von Verzweiflung zu Verzweiflung“ stürzt – enden mit den Worten des Erzählers, der aus der „leisesten Frage“ ein Bitte macht: „Gott sei eurer armen Seele gnädig, mein Freund, mein Vaterland.“ (III, 673)

### 8. *Sola Gratia: Der Erwählte*

Was im „Doktor Faustus“ als „leiseste Frage nur“ anklingt, bestimmt in dem „Spätwerk“ des Erwählten die Perspektive der Erzählung. Das hohe g eines Cellos aus „Dr. Fausti Wehklag“ wird durch die alles zum Klingen bringenden „Glocken von Rom“ zum Grundton des Werkes. Es ist eine rechte „Gnadenmär“ (VII, 15) und kennt auf alle Fragen nur *eine* Antwort: die Gnade. Thomas Mann hatte die Stoffe, die dann im Roman „Der Erwählte“ zusammengestellt werden, z.T. schon bei der Arbeit am „Doktor Faustus“ entdeckt. Nach Abschluss des „Doktor Faustus“ wendet er sich dann diesem Thema erneut zu und wendet dabei die Paradoxie der Gnade, mit der „Faustus“ endet, in eine Positivität der Gnade, in der es neben der Gnade keine andere Erzähl- und Deutungsperspektive gibt. Die literarische Technik des „Erwählten“ ist darum nicht eine multidimensionale Montagetechnik, sondern der Versuch einer inhaltlich wie formal durchgehaltenen Synthese, in der alle unterschiedlichen Dimensionen und die Vielzahl der zitierten Materialien in eine einheitliche Gestaltungsform verschmolzen werden. Den Ort und die Zeit der Handlung verlegte Thomas Mann in „ein ziemlich unbestimmtes übernational-abendländisches Mittelalter“ und die Sprache der Erzählung ist eine synthetische alteuropäische Sprache, „worin das Archaische und das Moderne, Altdeutsche, Altfranzösische, gelegentlich englische Elemente sich humoristisch mischen“ (XI, 690). Die ironisch-parodistische Erzählperspektive wahrt gegenüber ihren Gegenständen durch die Ironie nicht das „Pathos der Distanz“. Vielmehr ist die Erzählperspektive eine, die alles Geschehen konsequent aus der Perspektive der Gnade ins Auge fasst. Die Geschichte Gregors wird *sub specie gratiae* erzählt, und darum kann der größte Sünder von vornherein als der „Erwählte“ vorgestellt werden: „Sein Ursprung ist Schande, sein Leben Sünde und schonungslose Buße, sein Ende Verklärung durch die göttliche Gnade.“ (XI, 688) Von ihrem Ende her wird diese Geschichte erzählt, aus der Perspektive der zum Ziel gekommenen Gnade. Der Gnade gegenüber, so bekannte Thomas Mann in einem Brief an Ida Herz, kenne er keine Ironie.<sup>18</sup> So wollte Thomas Mann auch die humoristisch-parodistische Darstellungsform nicht als ironische Distanzierung vom Ernst der Erzählung verstanden wissen: „Aber wenn es [das Werkchen] das Alte und Fromme, die Legende parodistisch belächelt, so ist dies Lächeln eher melancholisch als frivol, und der verpielte Stil-Roman, die Endform der Legende, bewahrt mit reinem Ernste ihren religiösen Kern, ihr Christentum, die Idee von Sünde und Gnade.“ (XI, 691) Nicht die Gnade wird ironisiert – vielmehr verhält es sich umgekehrt: Aus der Perspektive der „mit reinem Ernste“ erfassten Gnade wird alles andere ironisiert: Alle moralischen Verfehlungen, alle Formen gesellschaftlicher Konvention, ja selbst die kirchliche Hierarchie werden relativiert angesichts der Absolutheit der Gnade. So ist auch das Ende der Erzählung von Anfang an präsent durch den allwissenden „Geist der Erzählung“, der durch den Mönch Clemens seine Geschichte erzählt.

<sup>18</sup> An Ida Herz 10.9.1951, Regesten 51/382, zitiert bei Hermann Kurzke, *Das Leben als Kunstwerk*, München 1999, 581.

Der „Erwählte“ ist auch in diesem Sinne ein „Spätwerk“, dass die vielen dualistischen, antinomischen und dialektischen Konfigurationen, die Thomas Mann in seinem Werk als Antwort auf die religiöse Frage, die Frage des Menschen nach sich selbst, durchspielt, abgelöst werden von einem Monismus der Gnade, in dem es neben der Gnade keine andere bestimmende Instanz gibt. Die Gnade Gottes ist allwirksam und letztendlich alleinwirksam. Der Geist hat der Gnade gegenüber keine eigene Position, und selbst die Natur muss der Gnade zu Hilfe kommen, wie es sich in der Erdmilch zeigt, die sie Gregor auf dem Steine gewährt:

„Das war eine große Gnade, und ich will es dahinstellen, ob hier ein gnädiger Zufall waltete und die Mutterquelle auch vorher die ganze Zeit gearbeitet hatte, oder ob die Gnade so weit ging, daß Gott sie eigens für den Sünder Gregorius wieder angeregt hatte. Auf jeden Fall kam diesen durch solchen Fund, bei all seiner unendlichen Verlassenheit, zum erstenmal die hoffende, ja beseligende Ahnung an, daß Gott seine Buße nicht nur annähme, sondern ihn auch nicht an ihr zugrundelassen wollte, vielmehr es mit ihm, wenn er seine Eltern und sich selbst durch härteste Reue entschuldigt haben würde, noch irgendwie gnadenvoll vorhabe.“ (VII, 192f.)

Ebenso ist die Verwandlung Gregors in das bemooste Wesen, die bei der Feier der Kommunion wieder zurückgenommen wird, eine solche Gestalt der Gnade, die sein Überleben sichert. Damit steht fest „und Gott sei dafür gepriesen,“ so sagt der zum Papst erhobene Sünder, „daß Satan nicht allmächtig ist und es nicht so ins Extreme zu treiben vermochte ... Alles hat seine Grenzen. Die Welt ist endlich.“ (VII, 258) Am Ende bleibt nichts als Gottes Gnade, an der selbst die Macht des Teufels eine feste Grenze erfährt. Das Maß der Gnade Gottes ist nicht durch das Maß der Sünde oder durch das Maß der Buße bestimmt, sondern die Gnade ist der einzige Maßstab, der ewig bleibt.<sup>19</sup> Die Buße führt insoweit zu der Einsicht, mit der Thomas Mann die Erzählung des „Erwählten“ beschließt: „Die Welt ist endlich und ewig nur Gottes Ruhm.“ (VII, 259)

### 9. *Das Ende des Zauberers*

Thomas Mann hat diese im Verlauf seines literarischen Schaffens gefundene Einsicht am Ende seines Lebens auch auf sich und sein eigenes Schaffen angewendet. Seine literarische Arbeit reflektiert immer die religiös-weltanschaulichen Konstellationen, die für ihn selbst lebensorientierend waren, und umgekehrt war die literarische Arbeit für Thomas Mann stets das Bemühen, Lebensorientierung zu gewinnen. Das belegen – wo sie zur Verfügung stehen – die Tagebuchaufzeichnungen und die Korrespondenz des Dichters. Die Bildungsgeschichten seiner Romane dokumentieren immer Thomas Manns eigene Bildungsgeschichte. Der letzte Schritt in diesem Prozess ist die Anwendung des Gedankens der Gnade auf die eigene künstlerische Produktion und dadurch auf die Wirklichkeit des eigenen Lebens.

Der „Trostgedanke“ der Gnade, den Thomas Mann im „Doktor Faustus“ in der Paradoxie der Gnade als „Transzendenz der Verzweiflung“ entdeckt und die er dann im „Erwählten“ als die einzige bleibende, eben ewige, Perspektive der Erzähl-

<sup>19</sup> Vgl. dazu die vorzügliche Studie von Ernst Steinbach, *Gottes armer Mensch. Die religiöse Frage im dichterischen Werk von Thomas Mann*, in: *ZThK* 50 (1953), 207-242.

lung und des Weltgeschehens ausarbeitet, wird darum in den späten Vorträgen auf das eigene Leben und das eigene Schaffen angewendet. In dem Vortrag „Meine Zeit“ stellt sich Thomas Mann die Frage, was wäre, wenn die Rechtfertigung des eigenen Lebens durch das Werk, nicht zu einem Abschluss käme, in dem dieser Prozess der Rechtfertigung als abgeschlossen gelten könnte. Was wäre, wenn die Schuld des Lebens durch das Werk nicht abgebußt werden könnte? Wenn die Gutmachung des Lebens durch das Werk unvermeidlich Fragment bleiben müsste. Was wäre also, wenn das Kunstwerk, auch das „Leben als Kunstwerk“ kein „Rechtfertigungs- und Erlösungsmittel“ ist? Thomas Mann antwortet auf diese Frage:

„In Wirklichkeit aber setzt der Prozeß der Schuldbegleichung, der – wie mir scheinen will, *religiöse* Drang nach Gutmachung des Lebens durch das Werk sich im Werke selbst fort, denn es gibt da kein Rasten und kein Genüge, sondern jedes neue Unternehmen ist der Versuch, für das vorige und alle vorigen aufzukommen, sie herauszuhauen und ihre Unzulänglichkeit gutzumachen. Und so wird es gehen bis zuletzt, wo es mit Prospero's Worten heißen wird: ‚And my ending is despair‘ [...] Da wird, wie für Shakespeare's Magier, nur ein Trostgedanke bleiben, der an die Gnade, diese souveränste Macht, deren Nähe man im Leben schon manchmal staunend empfand und bei der allein es steht, das Schuldiggebliebene als beglichen anzurechnen.“ (XI, 303)

Der Hinweis auf Prospero in Shakespeares „Tempest“ ist für Thomas Mann, der von seinen Kindern „Der Zauberer“ genannt wurde, keine zufällige Illustration. Am Ende des Stückes zerbricht der Magier seinen Zauberstab, ertränkt sein Zauberbuch im Meer und schenkt seinem dienstbaren Geist Ariel die Freiheit. Der Versuch, den Lauf des Geschehens mit den Mittel magischer Kunst zu beherrschen, ist gescheitert und wird aufgegeben. Der Vorhang fällt, das Stück ist zuende und der Zauberer, der seine Rolle als Magier abgelegt hat, tritt vor den Vorhang mit dem Epilog:

„Now my charms are all o'erthrown,  
And what strength I have's my own,  
Which is most faint ...  
And my ending is despair  
Unless I be relieved by prayer,

Which pierces so, that it assaults  
Mercy itself, and frees all faults.  
As you from crimes would pardoned be,  
Let your indulgence set me free.“

Am Ende stünde die Verzweiflung des auf sich selbst und seine eigenen schwachen Kräfte zurückgeworfenen Magiers, wenn es da nicht die Befreiung durch das Gebet gäbe, das mit seiner Inständigkeit und Durchschlagskraft die Barmherzigkeit selbst bedrängt, so dass durch sie alles Fehlgegangene erlöst wird. Thomas Mann hat in seiner Auseinandersetzung mit der religiösen Frage beides gekannt: die Verzweiflung, die aus der Einsicht erwächst, dass die Rechtfertigung des Lebens durch das Werk nicht zum Abschluss kommen kann, und die Gnade, von der er an Ida Herz schreibt: „Ich kenne die Gnade, mein Leben ist lauter Gnade, und ich bestaune sie.“<sup>20</sup>

<sup>20</sup> An Ida Herz, 10.9.1951, Regesten 51/382, zit. bei Kurzke, a.a.O. 584.

## Welche Bedeutung hat der 11. September 2001 für das Leben im Ökumenischen Wohnheim?

### Bericht zur Entwicklung des Hauses im Jahr 2001

Am 11. September klopfte es nachmittags aufgeregt an der Tür meines Arbeitszimmers. Einer der Bewohner stand mit sehr ernstem und blassem Gesicht vor mir und sagte: „Fernando, Du musst sofort den Fernseher einschalten. Da passiert gerade etwas ganz Schreckliches in New York.“ Gemeinsam wurden wir dann Zeugen jener Bilder, die die Medien für die kommenden Tage und Wochen beherrschen sollten: Die Flugzeuge, die in das World Trade Center rasten, Menschen, die aus Verzweiflung in die Tiefe sprangen und der nicht für möglich gehaltene Zusammenbruch dieser steinernen Symbole westlicher Wirtschaftsstärke. Fassungslos und gelähmt saßen wir da, erinnerten uns, dass auch ehemalige Bewohner zur Zeit in New York und Washington wohnen. - Am Abend sollte im Haus eigentlich eine der ausgelassenen Geburtstags- und Abschiedsfeiern stattfinden, die auch in den Semesterferien die Hausgemeinschaft immer wieder zusammenführen. An diesem Abend jedoch war niemandem zum Feiern zu Mute. Betroffene Gesichter saßen sich da gegenüber, aber es tat gut, das Gesehene in ersten Gesprächen auszutauschen. Nach dem Essen versammelten wir uns im Fernsehraum, um die weiteren Vorgänge zu verfolgen. Es hilft, dies nicht allein tun zu müssen, sondern mit anderen zusammen!

Die folgenden Tage waren dann beherrscht von der gemeinsamen Analyse und dem Abwägen der unterschiedlich angekündigten Reaktionen. Schockiert waren wir über die vom amerikanischen Präsidenten bemühte Kreuzzugsmetaphorik und dem nunmehr handlungsleitend scheinenden Motiv der Vergeltung. Da wir in der privilegierten Situation einer international zusammengesetzten Hausgemeinschaft sind, lernten wir voneinander in diesen Tagen erneut, die Dinge auch mit den Augen der anderen zu sehen. Die Einschätzungen sind durchaus verschieden: für jemandem aus dem Libanon ergeben sich andere Erklärungsmodelle und politische Einschätzungen als für Westeuropäer, ein koptisch-orthodoxer Christ aus Ägypten sieht die Dinge mit anderen Augen als ein nordamerikanischer Jude. Wenn der deutsche Kanzler von einem „Angriff gegen die zivilisierte Welt“ sprach, dann hat das in den Ohren eines afrikanischen Studenten einen anderen Klang als für uns. - All diese Stimmen waren und sind im Haus zu hören, nicht nur in Einzelgesprächen, sondern immer wieder auch in größerer Runde. Dies sind die Momente, in denen ich das Haus am stärksten als Lerngemeinschaft erlebe.

Die **Hausabende** bieten eine gute Gelegenheit, das mit allen gemeinsam zu vertiefen. Obwohl wir die Themen wie gewohnt bereits am Ende des Sommersemesters beschlossen hatten, bleibt doch ein Spielraum. So stand am „Abend mit dem Ephorus“ die aktuelle Situation des Konfliktes im Nahen Osten im Mittelpunkt. Sarjoun Karam (Libanon) und Kurt Vesely (Hiwi im Institut, im vergangenen Jahr Student an der Near East School of Theology) leiteten den Abend mit eigenen Eindrücken ein, Prof. Schwöbel steuerte eine Analyse der wichtigsten Aspekte bei, die zum Verstehen dieses so ausweglos scheinenden Konfliktes zu berücksichtigen sind. Die Frage, wodurch eigentlich Identität bestimmt wird, fand bei allen größte Resonanz - vielleicht auch, weil diese sich auch hier im Haus durch das Zusammenleben mit Fremden ständig neu stellt. Außerdem galt es natürlich, die speziell deutsche Geschichte im Blick zu behalten und den ausländischen Studierenden gegenüber verständlich zu machen, inwiefern man in Deutschland meint, aus der schuldbeladenen Geschichte gegenüber den Juden eine besondere Verantwortung zu ziehen, eine Verantwortung freilich auch, die sich gegen Menschenrechtsverletzungen jeglicher Art - egal vom wem verübt - beziehen muss. Für ausländische Studierende ist das nicht immer unmittelbar verständlich.

Für die nächste Woche haben wir uns das Thema „Krieg gegen Afghanistan“ vorgenommen und die Frage nach den innen- und außenpolitischen Aspekten. Welche Mittel stehen dem deutschen Rechtsstaat eigentlich zur Verfügung, wenn er die im Grundgesetz verankerten Werte verteidigen will. Wie weit kann das legitimerweise gehen? So global wie der Terrorismus sich nun offensichtlich gestaltet, so wichtig ist es, hier auch multidimensionale Perspektiven zu entwickeln. Und dazu bieten sich in einem multikonfessionellen und multikulturellen Haus mit ökumenischem Geist hervorragende Möglichkeiten.

Wieder eine andere Ebene der Auseinandersetzung und der Reflexion solch einschneidender weltpolitischer Geschehnisse bieten die **Andachten**. In den Tagen nach den Terroranschlägen versammelten sich die Ökis (und Gäste) spontan in unserer Kapelle. Wir vergewissern uns so, dass die Opfer nicht einfach ausgelöschte Leben sind, sondern klagen Gott unsere Bestürzung und lassen uns trösten durch die Zusage Gottes, dass niemand aus seiner Liebe herausfallen kann. Wenn solche Klage in ökumenischer Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht werden kann, dann bewahrt uns das auch vor Simplifizierungen gegenüber anderen Religionen und vor einer naiven Einteilung der Welt in „gut“ und „böse“, die doch wieder nur eine Spielart des Fundamentalismus hervorbringen würde. Das selbstkritische Element in den Religionen kann auch durch die Andacht bewusster werden.

Dazu trug freilich auch der Besuch in der Mannheimer Moschee am Anfang dieses Wintersemesters bei. Im Verlauf des dortigen Gesprächs zeigte sich erneut, wie vielfältig sich der Islam gestaltet und wie unterschiedlich wir diesen erleben. Das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen hängt auch stark davon ab, wie die Mehrheitsverhältnisse sind. Viele unserer BewohnerInnen kommen aus Ländern, in denen Christen eine Minderheit sind und diese sich manchmal von der muslimischen Mehrheit in ihren Bürgerrechten beschnitten fühlen.

Gut für uns, dass gerade jetzt Vahid, ein Muslim aus dem Iran, bei uns eingezogen ist. Er gehört zu den immerhin 11 neuen Ökis, die in diesem Wintersemester neu kamen. Damit hat sich das Wohnheim in seiner Zusammensetzung wieder stark verändert, auch wenn wir die Quoten nach besten Kräften aufrecht zu halten suchen. Das gelingt bei den nach wie vor zahlreichen Bewerbungen recht gut. Wichtig bleibt, dass auch die Neuen von Anfang an das Leben im Haus mit gestalten und verantworten. Nachdem wir uns am **Semestereröffnungswochenende** durch eine längere Wanderung auf dem Königstuhl aneinander gewöhnt hatten, ging es - nach einem schönen Abend mit Andacht und Festmahl - am nächsten Morgen nach Straßburg: das Münster, die Altstadt und eine Bootsfahrt standen auf dem Programm. Zum Abendessen gab es in gut elsässischem Stil Flammkuchen. Die Tutoren haben immer einen großen Anteil am Gelingen dieser Unternehmungen. Stephan von Twardowski wurde der Nachfolger von Paulino, und als akademischen Tutor haben wir nun erstmals einen Vikar: Stefan Volkmann absolviert sein Spezialvikariat bei uns im Wohnheim und im Institut, wo er vor allem für die ökumenischen Kontakte nach Osteuropa zuständig ist.

Aufgrund der nach wie vor guten Ausstattung unseres **Instituts** ist es immer wieder möglich, weitere Studierende als wissenschaftliche Hilfskräfte in die Arbeit des Instituts einzubeziehen. Ohne ihre Hilfe wären aber auch viele Veranstaltungen einfach nicht zu realisieren. Die Vorbereitungen für das nächste Ökumenische Forum im Januar laufen bereits. Zu Gast erwarten wir den amerikanischen Systematiker Robert W. Jenson. In diesem Jahr fand das Forum mit Prof. Werner Jeanrond / Lund großen Zuspruch und wir hoffen, diese Form des ökumenisch theologischen Austausches als feste Größe zu installieren, zu der auch Interessierte eingeladen sind, die sonst nicht unmittelbar an der Fakultät beschäftigt sind. Wir bemühen uns, die Türen so weit es geht zu öffnen für einen breiteren Interessentenkreis. Kurzum, die Arbeit im Institut geht mit großem Schwung weiter. Die Zahl der Doktoranden bei Prof. Schwöbel - auch aus dem Ausland - ist beträchtlich angewachsen. Diese werden zusätzlich von der Kommission für ausländische Studierende betreut, an der Markus Mühling-Schlapkohl einen großen Anteil hat. Im zu Ende gehenden Jahr ist außerdem ein neuer Master-Studiengang entwickelt worden („Master of Theological Inquiry“), der

für ausländische Interessenten eine zusätzliche Qualifikationsmöglichkeit eröffnet und die Heidelberger Theologische Fakultät auch in Zukunft attraktiv halten soll. - So bleibt das Ökumenische Institut eine Drehschreibe von vielfältigen Beziehungen und Aktivitäten, die sich auch in den zahlreichen Gastvorträgen unsererseits in der weltweiten Ökumene ausdrückt. Dass die Universitätsleitung das auch zu würdigen weiß, bewies sie mit der Entscheidung, die Studienleiterstelle aus zentralen Mitteln der Verwaltung für eine Übergangszeit zur Hälfte mitzufinanzieren. Die Theologische Fakultät hatte vor Jahren auch hier eine Kürzung beschlossen, die in diesem Jahr erstmals gegriffen hätte. Wer das Haus kennt, der weiß aber, dass gerade von dieser Stelle viel abhängt. Für mich persönlich war das eine Bestätigung und Motivation, über die ursprünglich geplanten fünf Jahre hinaus diese erfüllende Aufgabe weiterhin zu übernehmen.

Wir blicken zurück auf ein gutes Jahr. Dass dieses Haus immer stärker auch eigene Traditionen entwickelt, zeigte sich u.a. wieder bei unserem großen **Sommerfest**, zu dem viele ehemalige Bewohner eigens anreisten. Es ist eine Gelegenheit, nicht nur bekannte Gesichter wieder zu sehen, sondern auch an den alten Studienort zurückzukehren. Der weiterhin wachsende **Freundeskreis** spielt hier eine entscheidende Rolle, dessen Mitgliedern an dieser Stelle gedankt sein soll für die vielfältige Unterstützung, vor allem bei der Studienfahrt, und die Unterstützung bei der Anschaffung der Biertischgarnituren für unsere vielen Feste.

Ich meine, dass Orte wie das Ökumenische Institut und Wohnheim einen Raum bieten, das Verständnis zwischen Kulturen, Konfessionen und Religionen zu ermöglichen, ohne sie zu relativieren, sich anderen in Respekt zu nähern, ohne ihre Fremdheit dabei aufzulösen, aber doch mit einem größeren Verständnis für die Andersartigkeit. Und wenn das gelingt, dann ist das ein grundlegender und nachhaltiger Beitrag - gegen einen blindwütigen Terrorismus ebenso wie gegen Versuche, das Sterben von unschuldigen Menschen bei militärischen Schlägen zu verdrängen. Das gemeinsame Leben, Arbeiten und Lernen im Ök hat uns schon vor mancher Blindheit bewahrt. Solche Bildung ist ein konstruktiver wie präventiver Beitrag zur Völkerverständigung.

Heidelberg im November 2001

Fernando Enns

## Studienfahrt des Ökumenischen Studentenwohnheims im Mai 2001 nach Holland

Raphael Ndong

In Fällen wie diesen weiß man nicht wo man anfangen soll. Eigentlich handelt es sich um eine Studienfahrt, zu der die 25 Bewohner des Ökumenischen Studentenwohnheims sich entschieden haben - und zwar eine nach Holland. Das aber nach einer schweren Entscheidung, weil auch andere Vorschläge wie Prag, Spanien, usw. zur Debatte standen. Für viele (nämlich die ausländischen Bewohner) sollte Holland etwas ganz Neues sein. Da kann man sich schon ihren Enthusiasmus und ihre Eile vorstellen, nicht nur die schönen Städte von Holland zu sehen, sondern auch die Gelegenheit mit den anderen Zeit zu verbringen und viel Spaß zu haben. Und so ging es schon am vorletzten Donnerstag im Mai, nämlich dem 24 Mai 2001, los.

Nachdem das Organisatorische Team uns vorgewarnt hatte, dass keine Verspätung akzeptiert werden würde, haben sich alle Mühe gegeben früh aufzustehen und rechtzeitig da zu sein. Auch die Bewohner aus Afrika oder Italien. Na ja, so genau wie es geplant war, ist es auch nicht gewesen. Anstatt um halb sieben fuhren wir eine viertel Stunde später mit zwei Bussen und zwei anderen Autos los, die für die Gelegenheit besorgt waren. Dass man es eilig hatte nach Holland zu kommen, konnte man vor allem an den Fahrern merken, die sich so oft überholt haben, dass man dachte: „Da sind Schumacher und Coulthard“ und irgend welche anderen von der berühmten Rallye, die wir alle kennen. Aber alles ging auch ganz locker. Nebenbei haben die „Fahrgäste“ auch ab und zu ein bisschen gute Stimmung gemacht als ob sie damit ihren Fahrer motivieren und sagen wollten: „Go du bist der Beste!!!“ Dabei konnte man aber auch merken, wer nicht genug geschlafen hatte. Zum Glück musste so jemand wie Kyrellos (ein Student aus Ägypten) nicht fahren. Kaum waren wir aus Heidelberg raus, fing er an zu schlafen, als ob es mitten in der Nacht wäre.

So ging es weiter bis wir eine Pause brauchten. Es war auch vorher geplant, dass wir sie an einem Katholischen Münster machen, das Maria Laach heißt. Dort wurde gefrühstückt, diskutiert und damit hatte die Studienfahrt schon richtig angefangen. Nach ungefähr einer Dreiviertelstunde machten wir mit der Rallye weiter. Unsere Fahrer hatten aber nicht so viel Energie, deswegen wurden sie ausgewechselt. Bis auf den Studienleiter Fernando Enns, der nicht zugeben wollte, dass er auch müde war und deshalb die Verantwortung an seine Frau Renate übergeben sollte... Nach einer langen Fahrt erreichten wir die Grenze und von da an sollten wir aufpassen, weil wir nicht so ganz wussten welche Richtung wir nehmen sollten. Übrigens war unser Ziel Utrecht. Bis dorthin lief alles ganz locker aber danach fing es

an kompliziert zu werden: Ab und zu ging ein Fahrer verloren aber tauchte auch immer mal wieder irgendwann auf. Unsere Hoffnung lag schließlich auf Sonja (eine Deutsche Studentin), die schon mal für ein Jahr dort gewesen war. Aber auch sie war ab und zu verloren, genau wie wir. Daraus wurde eine vorgezogene Spazierfahrt durch Utrecht, die eher ein bisschen Stress gemacht hat als Spaß. Aber irgendwann wurde das Ziel erreicht, nämlich das Giordano Bruno Haus, in dem auch eine ökumenische Hausgemeinschaft des Dominikanischen Ordens wohnt, allerdings keine Studenten mehr. Ilaria hatte diesen Kontakt für uns hergestellt.

Nachdem die netten Bewohner des Hauses uns einen Kaffee angeboten hatten, kamen die organisatorischen Sachen. Erst wurden die Zimmer verteilt und dann wurde es Zeit für die meisten, sich ein bisschen von der Reise zu erholen, die von dem „vorgezogenen Spazierfahrt“ belastet waren. Aber die Ökis wollten doch noch mehr von Utrecht sehen und gegen 16 Uhr gingen wir alle raus um die Stadt wieder anzuschauen. Diesmal aber zu Fuß. Es begann mit dem Dom, der gleich neben unserem Haus war. Die Innenstadt war ein unglaubliches Erlebnis. Alles so anderes im Vergleich zu Deutschland. Holland ist ein Land, in dem viele Sachen erlaubt sind. Bei angenehmem Wetter (ungefähr 30 Grad) liefen wir in kleinen Gruppen durch Utrecht, je nachdem was man sehen wollte. Als wir gegen 18 Uhr zurück kamen, konnte man merken, dass der erste Eindruck bei den meisten ziemlich gut war. Das Programm sollte mit einem leckeren Abendessen weiter gehen. Da ist nichts übrig geblieben, was daran lag, dass Natalie und Ilaria (mit Hilfe von einigen anderen) uns ganz leckere Nudeln mit allem Möglichen darauf gekocht hatten. Aber das war nicht der einzige Grund. Nach einem langen Weg wie diesem hatte jeder einfach Hunger. Das gab uns auch die Gelegenheit, die Bewohner des Hauses richtig kennen zu lernen und zu erfahren, was sie machten. Auf jeden Fall haben sie sich gefreut über dieses Abendessen, auf ihren Gesicht war zu erkennen: „Ihr dürft uns gern weiterhin besuchen, wenn ihr uns immer so etwas Leckeres anzubieten habt“. Es folgte eine Vorstellungsrunde und eine offene Diskussion mit ihnen. Das dauerte ungefähr 1 1/2 Stunden. Dann war Freizeit, die wir unterschiedlich nutzten. Manche gingen gleich schlafen, aber andere hatten immer noch nicht genug und gingen noch ein bisschen spazieren.

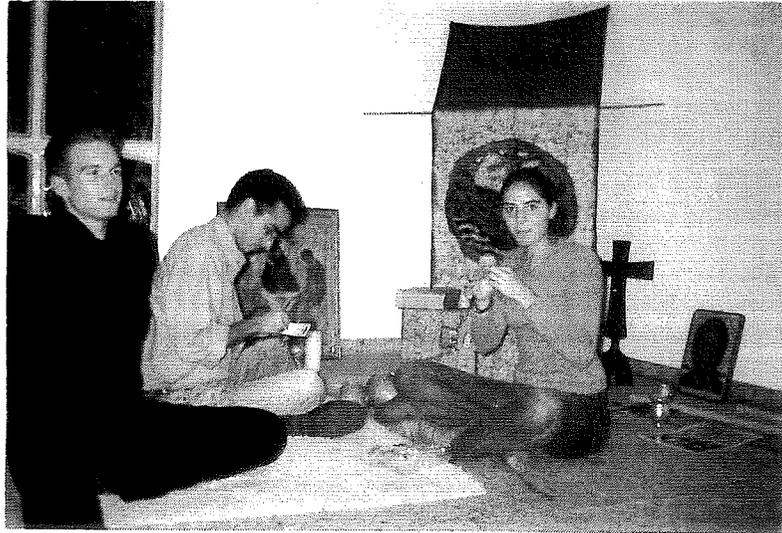
Am Freitag sollten wir dann nach Amsterdam fahren und dort den ganzen Tag verbringen. Nach dem Frühstück ging es los. Das Wetter war auch am besten für einen Ausflug. Nach ungefähr 40 Minuten waren wir schon angekommen. Es sollte mit einer Führung durch die Stadt beginnen; unser holländischer Führer war sehr fähig. Mit unserer Gruppe von 25 Leuten liefen wir los. Wie in fast allen großen Städten, ist der Bahnhof der zentrale Treffpunkt. Dort bemerkte man schon die unglaubliche Stimmung, die in dieser Stadt herrscht. Was man als erstes bemerkte, war die interkulturelle Atmosphäre. Kaum kann man erkennen, wer Holländer ist und wer nicht. Die Mischung von Rassen machte es nicht leicht. Mit viel Aufmerksamkeit schauten wir alles an was wir sahen, denn es gibt viele Unterschiede zu dem Deutschland, das wir kennen. Die Architektur, die Atmosphäre... Auffällige und ganz legale Aktivitäten waren Prostitution und Drogenkonsum. Manchmal hat

sich unser Studienleiter bestimmt gefragt: „Mensch wo bin ich denn mit meinen Studenten gelandet? Alles sieht so ganz anders aus als im Vergleich zur Andacht, oder anderen Beschäftigungen, die wir aus dem Ök kennen!“. Bei den Ökis konnte man vielleicht zwei Reaktionen bemerken. Manche sahen ganz begeistert aus und wünschten sich bestimmt, dass das Ökumenische Studentenwohnheim nach Amsterdam umzieht. Andere sahen aber eher schüchtern aus und in manchen Fällen taten sie so als ob sie nichts gesehen hätten. Na ja, auf jeden Fall hat jeder seinen Spaß gehabt. Der Nachmittag stand zur freien Verfügung. Wie immer jeder nach seinen Interessen und deswegen teilten wir uns in kleine Gruppen auf, je nach dem was man gern sehen wollte. Nach einer Schifffahrt gab es Abendessen (immer noch in Amsterdam). Gegen 21 Uhr fuhr die ganze Truppe wieder nach Utrecht. Dort lief aber nichts mehr, denn alle waren müde.

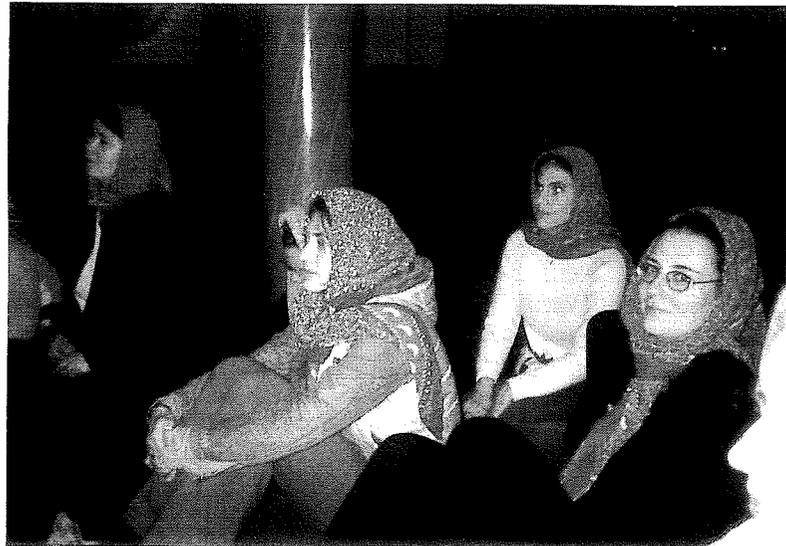
Die Zeit ging so schnell vorbei und es war schon Samstag. An diesem Tag fuhren wir nach Haarlem. Hauptsächlich wollten wir ans Meer gehen. Vorher wurde diskutiert, ob wir nicht doch einfach eine Fahrradtour machen sollten anstatt ans Meer zu gehen. Da wurde leider nichts draus für diejenigen, die das wollten. Sie kamen aber trotzdem mit. „Gemeinsames Leben“ ist doch unser Motto und das sollte auch (soweit es geht) praktiziert werden. In Haarlem war die Atmosphäre der Stadt ein bisschen ruhiger als im Vergleich zu Amsterdam. Ein bisschen "Heidelberg-Style“, deswegen war den Ökis die Begeisterung nicht ganz anzumerken. Es war aber eine sehr schöne Stadt. Am Nachmittag sollte es schöner werden und zwar waren wir am Meer. Da waren einige aber richtig begeistert. Einer davon war Markus Saur. Als ob er zeigen wollte, dass es bei uns in Deutschland kein Meer gebe, lief er so schnell ins Wasser, dass er Diana Hess dabei erschreckte. Diese hatte eher Angst als Mut und stand ganz starr vor Schreck. Leider war das Wasser sehr kalt und Markus kam gleich nach einer Minute wieder raus. Na ja dann spielten wir Volleyball, ein bisschen Fußball und damit hatten wir viel Spaß. Am Meer aßen wir auch zu Abend. Dort blieben wir aber nicht zu lange, denn wir sollten noch packen für die Rückfahrt. Am Abend saßen wir auf einer Wiese in der Nähe vom Haus und da wurden die letzten Energien mobilisiert. Singen, lachen, spielen und dabei hatten wir sehr viel Spaß. Dort haben wir auch überlegt, ob wir auf der Rückfahrt eine Pause in Aachen machen sollten oder an einem See unterwegs. Die meisten waren aber gegen Aachen weil man nicht so spät in Heidelberg ankommen wollte um sich auch erholen zu können vom langen Wochenende.

Am Sonntag ging unser Aufenthalt in Holland vorbei. Um nicht zu spät zu kommen, fuhren wir schon gegen 9 Uhr morgens los, nachdem wir uns von den netten Gastgebern verabschiedet hatten. Unser Abendessen vom Donnerstag werden sie auf jeden Fall vermissen. Auf der Rückfahrt war der Enthusiasmus nicht wie auf der Hinfahrt. Wir freuten uns auch, dass wir in unser tolles Haus, nämlich in das Ökumenische Studentenwohnheim zurückkehren durften. Auf jeden Fall war es ein schönes Erlebnis für uns alle.

Da wir gerade dabei sind, bedanken wir uns sehr bei dem Freundeskreis für die große finanzielle Unterstützung. Damit konnten alle Bewohner an dieser Studienfahrt teilnehmen, obwohl vier oder fünf wegen anderer Gründe gefehlt haben. Als letztes sollte vielleicht die Mühe erwähnt werden, die sich alle gegeben haben sowohl während des Aufenthaltes in Holland aber auch während der Vorbereitungen. Man kann bedauern, dass es viel zu kurz war aber dafür wird es noch andere Studienfahrten geben. Mit dem Freundeskreis auf jeden Fall!!!



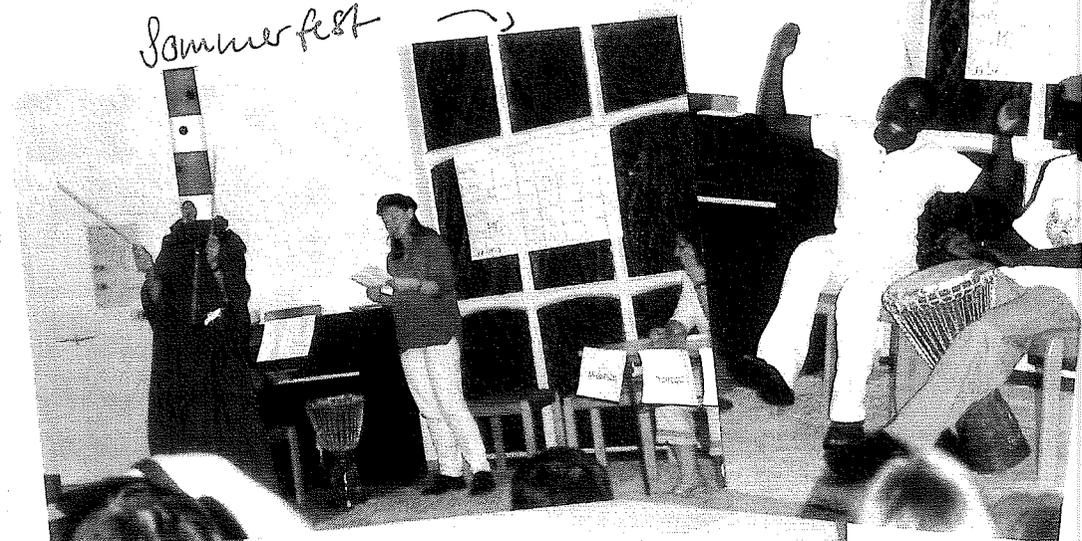
... alle !!



... an einem Ort. Apr 2, 1



Sommersemester  
2001  
Studienfahrt  
Virecht



Sommerfest



Musik,  
Musik,  
Musik...

Alle Wege führen ...



... zum  
Straßburger

Münster!

Eröffnungs-  
wochenende  
WS 2007

Über den Wolken müßte die 2. Welt  
wohl stundenlos sein...!



Glocken-  
gläut

kann  
den  
einen



nachdenklich, taub u. fröhlich  
hinweg die



Auch zu zweit über die Mitte nach-  
zudenken scheint inspirierend!



Hören roheleu  
weiter der  
Geschichte zu!

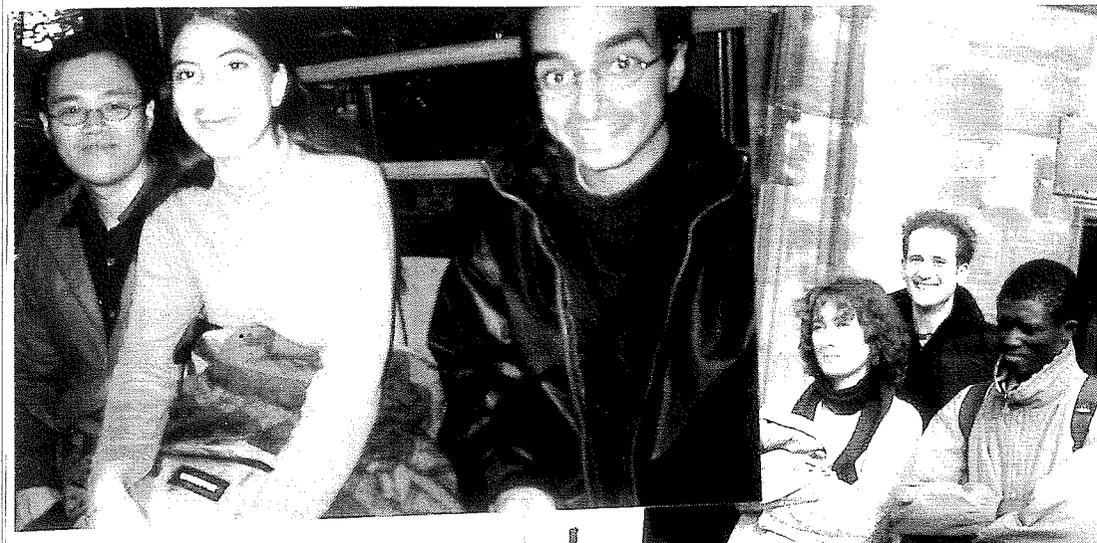
↖ ↗ ↘ ↙  
Oasis



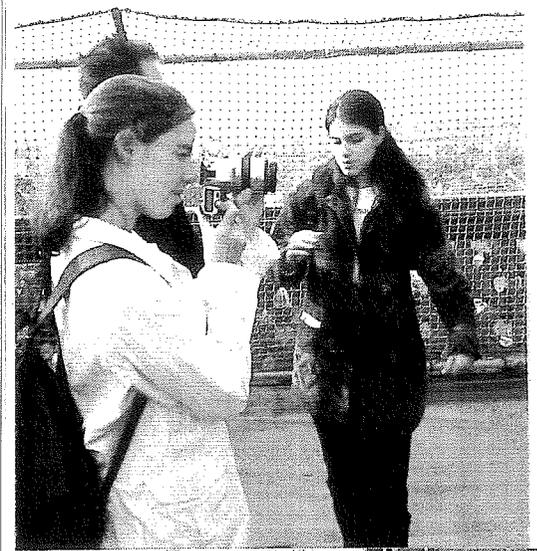
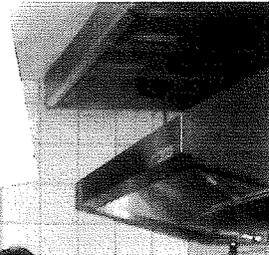
In der Mitte liegt  
die Wahrheit!



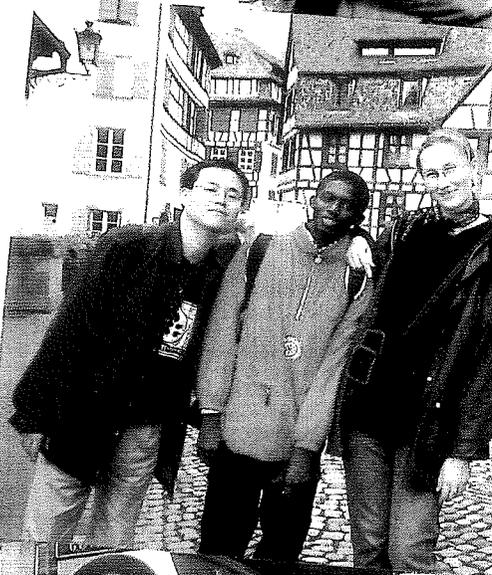
Natur  
muß  
sein...  
und  
gutes Essen  
Sowieso!  
↙ Mäck-ök



Mäck-ök



LESSEWIZEN



kulinarische  
und  
kulturelle  
Spezialitäten  
am  
Dienstagabend  
& Donnerstagabend



Name	Herkunftsland	Studienfächer	Religionszugehörigkeit
1. Dirk Borslap	Deutschland	Physik	evangelisch
2. Kyrellos Boutros	Ägypten	Ägyptologie	koptisch-orthodox
3. Silvana Bunea	Rumänien	Religionsphilosophie u. Religionsgeschichte	rumänisch-orthodox
4. Chul Chun	Korea	Theologie	presbyterianisch
5. Lamia El-Khoury	Jordanien	Archäologie	griechisch-orthodox
6. Karoline Faber	Deutschland	Theologie	evangelisch
7. Natalie Frey	Deutschland	Theologie	evangelisch
8. Sonja Gerdes	Deutschland / Griechenland	Ethnologie, Psychologie u. Erziehungswissenschaften	evangelisch
9. G. Martin Haag	Deutschland	Medizin	evangelisch
10. Diana Heß	Deutschland	Theologie, Philosophie	ev.-lutherisch
11. Nicholas Humphrey	Deutschland / England	Theologie	evangelisch
12. Franziska Huth	Deutschland	Geschichte, Politik	evangelisch
13. Ilaria Ida	Italien	Philosophie, Anglistik	römisch-katholisch
14. Jan G. Jackisch	Deutschland	Theologie	ev.-lutherisch
15. Sarjoun Karam	Libanon	Islamwissenschaften, Deutsch	griechisch-orthodox
16. Beatrice Lienemann	Schweiz	Politologie, Philosophie	evangelisch
17. Paulo-José Miguéle	Mosambik	Pädagogik, Romanistik	evangelisch
18. Simone S. Miwa	Deutschland / Japan	Deutsch, Englisch	römisch-katholisch (evangelisch)
19. Raphael Ndong	Senegal	Computerlinguistik, Anglistik	römisch-katholisch
20. Markus Saur	Deutschland	Theologie	evangelisch
21. Shu-Ying Shih	Taiwan	Theologie	presbyterianisch
22. Carola Tuulia Telle	Finland / Deutschland	Theologie	evangelisch
23. Tzu-Ching Tung	Taiwan	Geschichte	(ohne)
24. Stephan von Twardowski	Deutschland	Theologie, Erziehungswissenschaften	evangelisch
25. Michael Wolf	Deutschland	Theologie	evangelisch

BEWOHNERINNEN DES ÖKUMENISCHEN WOHNHEIMS IM SOSE 2001

BEWOHNERINNEN DES ÖKUMENISCHEN WOHNHEIMS IM SOSE 2001/2002

Name	Herkunftsland	Studienfächer	Religionszugehörigkeit
1. Judith Lena Böttcher	Deutschland	Theologie	evangelisch
2. Kyrellos Boutros	Ägypten	Ägyptologie	koptisch-orthodox
3. Reingard Braun	Deutschland	Theologie, Anglistik, Pädagogik	evangelisch
4. Dušan Coufal	Tschechien	Theologie	Ev.- Böhmisches Brüder
5. Chul Chun	Korea	Theologie	presbyterianisch
6. Daniela Celi	Peru / Deutschland	Studienkolleg (Medizin)	römisch-katholisch
7. Barbara Everding	Deutschland	Medizin	römisch-katholisch
8. Natalie Frey	Deutschland	Theologie	evangelisch
9. Sonja Gerdes	Deutschland / Griechenland	Ethnologie, Psychologie, Erziehungswissenschaften	evangelisch
10. G. Martin Haag	Deutschland	Medizin	evangelisch
11. Zoila Herranz Pintado	Spanien	Übersetzen und Dolmetschen	römisch-katholisch
12. Nicholas Humphrey	Deutschland / England	Theologie	evangelisch
13. Franziska Huth	Deutschland	Geschichte, Politik	evangelisch
14. Sarjoun Karam	Libanon	Islamwissenschaften, Deutsch	griechisch-orthodox
15. Iona Kasparaviciute	Litauen	Germanistik, Romanistik	römisch-katholisch
16. Simone Kiene	Deutschland	Sonderpädagogik (G/L)	evangelisch
17. Raphael Ndong	Senegal	Computerlinguistik, Anglistik	römisch-katholisch
18. Anna Rau	Deutsch	Übersetzen und Dolmetschen	römisch-katholisch
19. Markus Saur	Deutschland	Theologie	evangelisch
20. Stefan Seidel	Deutschland	Theologie	ev.-lutherisch.
21. Vahid Sharei	Iran	Medizin	islamisch
22. Shu-Ying Shih	Taiwan	Theologie	presbyterianisch
23. Tzu-Ching Tung	Taiwan	Geschichte, VWL	(ohne)
24. Stephan von Twardowski	Deutschland	Theologie, Erziehungswissenschaften	evangelisch
25. Michael Wolf	Deutschland	Theologie	evangelisch

## HAUSABENDE

### im Ökumenischen Studentenwohnheim Sommersemester 2001

Die Hausabende finden jeden Dienstag im Gemeinschaftsraum des Ökumenischen Studentenwohnheims statt. Wir fangen um 19.00h mit einer Andacht an, gegen 19.30h essen wir gemeinsam zu Abend (das Essen wird von jeweils zwei der "Ökis" vorbereitet). Um 20.15h beginnt dann der thematische Teil.

01.5.01	ERÖFFNUNGSKONVENT
08.5.01	RAPHAEL NDONG, „Studierende über ihr Land“: Senegal
15.5.01	STUDIERENDE ÜBER GLAUBENSFRAGEN: Gewalt und Gewaltfreiheit in den Konfessionen
22.5.01	PROF.DR.DR.JAN ASSMANN, Ägyptologie: Das kulturelle Gedächtnis
29.5.01	MARKUS SAUR, NATALIE FREY, NICHOLAS HUMPHREY: „Studierende über ihr Land“: Deutschland
05.6.01	PROF.DR.LEONARDO BOFF (Rio de Janeiro): Geschichte und Zukunft der Befreiungstheologie Lateinamerikas
12.6.01	PAULINO-JOSÉ MÍGUELE: Kindersoldaten in Mozambique. Erfahrungen einer Studienreise
19.6.01	PROF.DR.CHRISTIAN MARKSCHIES, Historische Theologie: Gotische Kathedralen (Dias)
26.6.01	PROF.DR.CHRISTOPH SCHWÖBEL: Diskussionsabend mit dem Ephorus: Ist Gott allmächtig?
03.7.01	PROF.DR.WOLFGANG LIENEMANN (Bern): Möglichkeiten und Grenzen der Genforschung
10.7.01	NICHOLAS HUMPHREY U. DIANA HESS: „Debating“ – englischer Diskussionsport (interaktiver Abend)
17.7.01.	ABSCHLUSSKONVENT

außerdem:

- ERÖFFNUNGSWOCHELENDE: 28.-29. April 2001 (Baden-Baden)
- KULTURABEND: Rafik Schami, Lesung im Karlstorbahnhof, 19. Mai 2001
- STUDIENFAHRT: 24.-27. Mai 2001 nach Utrecht u. Amsterdam
- SOMMERFEST: 13. Juli 2001
- ABENDANDACHT: jeden Donnerstag im Semester um 22:00 Uhr.

## HAUSABENDE

### im Ökumenischen Studentenwohnheim Wintersemester 2001/2002

Die Hausabende finden jeden Dienstag im Gemeinschaftsraum des Ökumenischen Studentenwohnheims statt. Wir fangen um 19.00h mit einer Andacht an, gegen 19.30h essen wir gemeinsam zu Abend (das Essen wird von jeweils zwei der "Ökis" vorbereitet). Um 20.15h beginnt dann das inhaltliche Programm.

23.10.2001	ERÖFFNUNGSKONVENT
30.10.2001	BESUCH DER MANNHEIMER MOSCHEE: Führung und Gespräch mit Bekir Alboga, Leiter des Institutes für Deutsch-Türkische Integrationsstudien
06.11.2001	DR. MICHAEL RABOW, Medizinische Fakultät: Die Folgen der AIDS-Epidemie im südlichen Afrika
13.11.2001	PROF. DR. CHRISTOPH SCHWÖBEL, Diskussionsabend mit dem Ephorus: Der Konflikt im Nahen Osten
20.11.2001	„STUDIERENDE ÜBER GLAUBENSFRAGEN“: Der Krieg gegen Afghanistan. Außen- und innenpolitische Aspekte
27.11.2001	DR. MATTHIAS WEISBROD, Psychiatrische Universitätsklinik Heidelberg: Das Suizidproblem aus medizinischer Perspektive
04.12.2001	PROF. DR. STEFAN MAUL, Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft: Mesopotamische Sinflechterzählungen
11.12.2001	SARJOUN KARAM, „Studierende über ihr Land“: Libanon
18.12.2001	DR. GEORG LÄMMLIN, Theologische Fakultät: Action und Gewalt im Kino
08.01.2002	DR. HABIL. GUNTER SCHUBERT, Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft: Menschenrechte in Ostasien
15.01.2002	JULIET NAJUMBA (UGANDA): Sanfter Tourismus. Eine Chance für die Umwelt?
22.01.2002	PROF. DR. WILFRIED HÄRLE, Theologische Fakultät: Familien- und Organisationsaufstellung (Konfliktbearbeitung)
29.01.2002	PROF. DR. DOROTHEE SÖLLE, Widerstand und Spiritualität: Ein notwendiger Umweg.
05.02.2002	DR. FERNANDO ENNS, Studienleiter: Interkulturelles Zusammenleben im Ök. Wohnheim als gesellschaftliches Modell?
12.02.2002	ABSCHLUSSKONVENT

außerdem:

- ERÖFFNUNGSWOCHELENDE: 27.-28. Oktober 2000. Ausflug nach Straßburg
- ADVENTSFEIER: 14. Dezember 2001
- KULTURABEND: (noch zu beschließen)
- ABENDANDACHT: jeden Donnerstag im Semester um 22:00 Uhr.