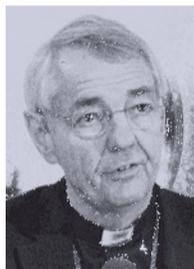




zur debatte

1/2013

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



8

Erzbischof Dr. Ludwig Schick sieht in der Religionsfreiheit ein grundlegendes Menschenrecht

10

Möglichkeiten und Grenzen der Prädiktiven Medizin zeigt Prof. Dr. Peter Propping



12

Dr. Verena Steinke zur genetischen Diagnostik bei erblichen Krebserkrankungen

15

Prof. Dr. Mario Mocker sieht den Müll zukünftig als wichtigen Rohstoff



19

Vor den Gefahren der Kriminalität im Internet warnt LKA-Präsident Peter Dathe

21

Landesbischof Friedrich Weber zeigt, was Verantwortung für das Leben aus christlicher Sicht bedeutet



26

Eine katholische Positionsbestimmung zum Schutz des Lebens gibt Prof. Dr. Hille Haker

39

Die Kritik an der Kirche in der Adenauer-Ära ist das Thema von Prof. Dr. Mark Edward Ruff



Christen in Syrien



Foto: Grabka/kna

Christen versammeln sich zum Gottesdienst in der Klosterkirche zu Sergio und

Bachus in der Nähe von Damaskus. Wird das auch in Zukunft möglich sein?

Der Bürgerkrieg in Syrien – eines der zur Zeit drängendsten Probleme der internationalen Politik – war das Thema eines Forums der Katholischen Akademie Bayern am 10. Dezember 2012, dem Internationalen Tag der Menschenrechte. Unter dem Titel „Christen in Syrien“ behandelten Experten einen Aspekt dieser menschlichen und politischen Tragödie, der sonst weniger im Mittelpunkt steht.

„zur debatte“ dokumentiert die überarbeiteten Referate und das Schlusswort, das der Bamberger Erzbischof Ludwig Schick sprach. Auf der Homepage der Akademie unter <http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/audiobeitraege> ist das Referat von Professor Karl Pinggéra und das Schlusswort von Erzbischof Schick zum Nachhören als Audiodatei eingestellt.

Von Pauli Bekehrung bis zu Assads „Paradies der Religionen“

Karl Pinggéra

Es sind grauenvolle Bilder, die uns aus Syrien erreichen. Unvorstellbar sind sie für die meisten, die das Land vor dem Ausbruch der Gewalt 2011 besucht haben. Scheinbar ist es noch zu früh, um eine befriedigende Antwort auf die Frage zu finden, wie es zu der politischen und humanitären Katastrophe kommen konnte. Die Meinungen gehen auseinander, wenn gefragt wird, welche Akteure in Syrien am Werk sind, welche Interessen sie verfolgen und welche religiösen und politischen Optionen sie favorisieren. Unterschiedliche Auffassungen vertreten nicht nur Beobachter von außen, sondern auch die Syrer selbst. Das gilt auch für christliche Kreise. Wer also mit berechtigter Sorge nach der Situation der Christen in Syrien fragt, sieht sich schnell mit innerchristlich geführten Diskussionen konfrontiert, in denen divergierende Lagebeschreibungen und konträre politische Hoffnungen aufeinander stoßen. Vereinfacht gesagt, lassen sich zwei Positionen unterscheiden:

Auf der einen Seite haben vor allem kirchliche Führungspersonlichkeiten Syriens in den vergangenen zwei Jahren immer wieder darauf hingewiesen, dass das Regime Assads den christlichen Konfessionen wohl gesonnen sei, dass die Kirchen in Syrien völlige Religionsfreiheit genießen, und dass die Aufstände letztlich nur zu einer Verschlechterung der Lebensbedingungen von Christen führen könnten. Mehr oder minder deutlich haben solche Wortmeldungen darauf angespielt, dass wenigstens ein Teil der Aufständischen von Saudi Arabien und Qatar unterstützt würde, von zwei Staaten also, die eine puritanische



Prof. Dr. Karl Pinggéra, Professor für Kirchengeschichte (Schwerpunkt: Kirchen des Nahen Ostens) an der Universität Marburg

Fassung des Islam propagieren, in der die Rechte der Christen empfindlich beschnitten werden. Hier steht die Befürchtung im Raum, dass in einer Zeit nach Assad die Islamisten das Heft in die Hand nehmen könnten, von denen die demokratisch-rechtstaatlich Oppositionellen im Moment nur als nützliche Idioten instrumentalisiert würden.

Auf der anderen Seite betonen Christen, die in der Oppositionsbewegung

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Als Gegensatzpaar werden sie oft wahrgenommen, „Wahrheit“ und „Toleranz“. Wer die Wahrheit vertrete, könne gar nicht tolerant sein. So meint man. Und irrt gewaltig. Denn Toleranz ist nur dann etwas wert, wenn mir meine eigene Überzeugung wichtig wird, und ich für sie deutlich eintrete. Ansonsten degeneriert sie zu Gleichgültigkeit. Besser als „Toleranz“ trifft deshalb wohl die geforderte Grundhaltung, wenn ein selbstverständliches Interesse am Anderen bei jeder Begegnung von Menschen mit unterschiedlichen Positionen deutlich wird.

Theologisch auf den Begriff gebracht und ins allgemeine Bewusstsein der Kirche gehoben hat die Dialektik von der fundamentalen Überzeugung einerseits, in Jesus Christus die unüberbietbare Wahrheit bekennen zu dürfen und dazu einladen zu sollen, und der dankbar anerkannten Freiheit jedes Menschen andererseits jenes Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils, das mit den Worten beginnt „*Dignitas humanae*“, von der „Würde der menschlichen Person“.

Zugegeben, es ist ein schmaler Grat, den man hier zu gehen hat und bei dem man leicht nach der einen oder der anderen Seite abzustürzen droht. Ein historisches Beispiel lieferte der Vortrag „Toleranz gegen Wahrheit“ zum sogenannten Streit um den Viktoriaaltar, den der heilige Ambrosius leidenschaftlich ausfocht.

Aber bei fast allen Themen dieser „debatte“ kann in unterschiedlicher Dichte die Spannung von Einsatz für die Wahrheit und Bejahung der Freiheit nachstudiert werden, bis hin zur augenblicklichen brutal-dramatischen Lage in Syrien, vor allem auch der Christen dort. Das damalige Schlusswort von Erzbischof Schick kurz vor Weihnachten führte da in die spirituelle Tiefe der doppelten Herausforderung.

Bei unseren eigenen, oft so leidenschaftlichen Diskussionen in Kirche oder Gesellschaft hülfe vielleicht ein Aphorismus des lateinamerikanischen katholischen Philosophen Gómez Dávila, der sich selbst gerne als „reaktionär“ bezeichnete: „Zwischen intelligenten Gegnern gibt es eine geheime Sympathie, verdanken wir doch alle unsere Intelligenz und unsere Tugenden den Tugenden und der Intelligenz unseres Feindes.“

Wenn es aber jene „geheime Sympathie“ gibt, dann sollte auch jener andere Aphorismus Dávilas gelten: „Zwei intelligente Menschen widersprechen sich nicht, ohne heimlich zu lächeln.“

Dies legt Ihnen nahe mit besten Wünschen für die anbrechende Österliche Bußzeit

Ihr



engagiert sind oder doch mit ihr sympathisieren, dass es sich beim Widerstand gegen Assad um die berechtigten Anliegen von Bürgern eines Landes handle, die nicht länger hinnehmen wollen, dass sich ein Diktator mit erheblichen Beschneidungen der Meinungsfreiheit, mit Folter und anderen Repressalien an der Macht hält. Hier herrscht offenbar weniger die Befürchtung, eine im Anfang bürgerlich gesinnte Oppositionsbewegung könnte von islamistischen Gruppierungen „übernommen“ werden.

Schaut man in den Libanon, den historisch und politisch mit Syrien so eng verbundenen Nachbarn, trifft man auf eine Gesellschaft, die tief gespalten ist in zwei Lager. Für oder gegen Assad zu sein, das ist in der Zedernrepublik zum alternativen Schibboleth geworden, dem sich kaum ein Bürger entziehen kann. Der Riss geht nicht nur durch die politischen Lager, sondern – damit verbunden – auch durch die Religionsgemeinschaften, auch durch die christlichen Kirchen. Was im Libanon mit seinem hohen Maß an Meinungsfreiheit ganz offensichtlich ist, scheint es auch unter den Christen Syriens zu geben.

Um diese für uns nicht leicht zu überschauende Gemeingelage besser verstehen zu lernen, sollen im Folgenden einige Determinanten der nahöstlichen Christentumsgeschichte benannt werden, die Selbstverständnis und Mentalität der Christen in der Region bis heute – in unterschiedlicher Weise – bestimmen. Ein erstes Charakteristikum des orientalischen Christentums begegnet uns, wenn wir einleitend einen Blick in die Religionsstatistik Syriens werfen: seine Aufspaltung in zahlreiche Konfessionen.

Konfessionelle Vielfalt

Wie in anderen Ländern des Nahen Ostens sind auch in Syrien offizielle Angaben zur Religionsstatistik ein Politikum und deswegen mit Vorsicht zu genießen. Für die Zeit vor dem Frühjahr 2011 wird man für Syrien etwa von folgenden Größenordnungen ausgehen können: Rund 70 Prozent der Bevölkerung zählen zu den Sunniten. Maximal 15 Prozent zu den Alawiten. Die Christen dürften keine zehn Prozent mehr stellen, wobei die Hälfte von ihnen zur griechisch- bzw. rum-orthodoxen Kirche gehört (die also 400 000 bis 500 000 Mitglieder hat), die damit die Mehrheitskirche in Syrien darstellt. Die anderen Kirchen folgen mit erheblichem Abstand. Unter ihnen die Melkitische Griechisch-Katholische Kirche mit ca. 280 000, die Armenisch-Apostolische Kirche mit etwa 200 000 und die Syrisch-Orthodoxe Kirche mit etwa 150 000 Gläubigen. Deutlich kleiner fallen die Mitgliederzahlen der übrigen Kirchen aus, die hier wenigstens einmal aufgezählt werden sollen, damit wir uns ein Bild von der konfessionellen Bunteheit des syrischen Christentums machen können. Es sind zu nennen: die Apostolische Kirche des Ostens der Assyrer; die Maronitische Kirche, die Syrisch-Katholische Kirche; die Armenisch-Katholische Kirche; die Chaldäische Kirche; die Römisch-Katholische Kirche und schließlich die Protestanten.

Die Vielfalt des syrischen Christentums hätte man sich bis vor kurzem noch mit einem kleinen Gang durch die Altstadt von Damaskus erwandern können. Der Spaziergang ist für uns im Moment unmöglich. Versuchen wir es wenigstens in Gedanken:

Wir hätten die von Mauern umschlossene Altstadt durch das östliche Stadttor, Bab Sharqi, betreten und uns auf der „Geraden Straße“ befunden, dem antiken Decumanus, der die Stadt von Ost nach West kerzengerade durchquert. Es ist jene „Gerade Straße“, die

in der Apostelgeschichte erwähnt wird, wo von der Bekehrung des Paulus und seinem Aufenthalt in Damaskus die Rede ist (Apg 9). Reste antiken Pflasters und antiker Bauwerke haben sich im Straßenverlauf erhalten. Diese Steine haben den Apostel Paulus gesehen, der blind hineingeführt wurde, um von Christus erleuchtet zu werden. Und wir würden an der Stadtmauer von Damaskus noch die Stelle sehen, an der der Völkerapostel – an einem Seil heruntergehievt – die Stadt fluchtartig verlassen musste. Die Apostelgeschichte setzt voraus, dass es schon vor der Ankunft des Paulus eine christliche Gemeinde in Damaskus gegeben hat. Seit zwei Jahrtausenden also lebt eine christliche Gemeinde in dieser Stadt.

Etwa auf halber Höhe der „Geraden Straße“ wären wir auf das griechisch- bzw. rum-orthodoxe Patriarchat mit seiner geräumigen Kathedrale, der Mariamiyeh, gestoßen. Dort residierte Patriarch Ignatios IV. von Antiochien und dem Ganzen Orient, der am 5. Dezember 2012 im Alter von 91 Jahren verstorben ist. In der Kathedrale hat er seine letzte Ruhestätte gefunden. Zweierlei muss hier vielleicht erläutert werden: Der Titel eines „Patriarchen von Antiochien“ und die Bezeichnung als griechisch- oder „rum“-orthodoxe Kirche.

Verlust der Einheit: Christologie und Uniatismus

Antiochien (Antakya) ist heute nur noch eine kleine Provinzstadt am Orontes in der türkischen Provinz Hatay, die erst 1939 aus dem damals französischen Mandatsgebiet Syrien herausgeschnitten und der Türkei zugeschlagen wurde. In der Spätantike war es eine Weltstadt, die dritte Stadt des römischen Reiches nach Rom und Alexandrien. Nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte wurden die Jünger Jesu in Antiochien zum ersten Mal „Christen“ genannt (Apg 11,26)

Die Apostelgeschichte setzt voraus, dass es schon vor der Ankunft von Paulus eine christliche Gemeinde in Damaskus gegeben hat.

Ein Großteil der syrischen Christen untersteht einem von insgesamt fünf Patriarchen, die den Titel der Stadt Antiochien tragen, der, wie sie in altkirchlicher Zeit genannt wurde, „Großen Gottesstadt“ am Orontes.

Es handelt sich um folgende Hierarchen: Der schon erwähnte *rum-orthodoxe* Patriarch von Antiochien. Nicht viel mehr als einen Steinwurf weit von ihm entfernt besitzt der *griechisch-katholische* Patriarch seine Residenz in Damaskus. In einer Seitenstraße der „Geraden Straße“ befindet sich schließlich der offizielle Amtssitz des *syrisch-orthodoxen* Patriarchen von Antiochien. In Beirut hat der *syrisch-katholische* Patriarch seinen Sitz. Den *maronitischen* Patriarchen von Antiochien beherbergt die nördlich von Beirut gelegene Residenz in Bkerke. Zwei dieser Patriarchen stehen orthodoxen Kirchen vor, die allerdings keine oder nur eine sehr bedingte Kirchengemeinschaft unterhalten. Drei dieser Patriarchen stehen in Union mit Rom, erkennen also den Papst als Oberhaupt der universalen Kirche an. Ekklesiologisch gesehen ist diese Vervielfältigung der Patriarchate eigentlich ein Unding: Theoretisch kann es in einer Stadt ja nur *einen* Bischof geben. – Im Wesentlichen lassen sich zwei Gründe für die konfessionellen Spaltungen nennen:

Erstens die christologischen Streitigkeiten der Alten Kirche (5./6. Jh.): Über die Frage, wie von Christus zugleich als wahren Gott und wahren Mensch zu sprechen sei, ist die Einheit der Alten Kirche zerbrochen. Die Entscheidung des reichskirchlichen Konzils zu Chalcedon 451, wonach von zwei Naturen (der göttlichen und der menschlichen) in der einen Person des Erlösers auszugehen sei, traf besonders in Syrien und Ägypten auf Widerstand. Die Vertreter des Glaubens an die eine (gott-menschliche) Natur Christi formierten sich zu eigenen, von der Reichskirche getrennten Kirchentümern, die ihren Anspruch, die wahre und rechthabende Kirche zu repräsentieren, auch durch die Übernahme der alten patriarchalen Titel geltend machten. Seither gibt es neben dem chalcedonensischen (dem griechisch-orthodoxen) ein weiteres Patriarchat von Antiochien (das syrisch-orthodoxe).

Zweitens haben die hauptsächlich in der frühen Neuzeit unternommenen Versuche Roms, die Kirchen des Ostens mit sich zu vereinen, zu Verdoppelungen der Hierarchien geführt. In der Regel gelang es freilich nicht, eine Ostkirche als Ganze zu gewinnen (die Maronitische Kirche des Libanon, die sich schon in der Kreuzfahrerzeit Rom angeschlossen hat, bildet hier eine Ausnahme). Meist konnten nur Teile der Hierarchie und des Kirchenvolkes zur Anerkennung des päpstlichen Primates bewegt werden. Es entstanden Kirchen, die nun ihrerseits für sich in Anspruch nahmen, die rechthabenden (weil mit Rom unierten) Vertreter Antiochiens zu sein: das griechisch-katholische (seit 1724) und das syrisch-katholische Patriarchat (seit 1783).

Arabisches Christentum und Arabismus

Bleiben wir bei der mitgliederstärksten Kirche Syriens. Sie nennt sich griechisch-orthodox oder auch rum-orthodox: „griechisch“, weil sie auch der Reichskirche hervorgegangen ist. Heute ist das freilich keine ethnische, sondern lediglich eine konfessionelle Bezeichnung. Denn die Mitglieder verstehen sich dezidiert als Araber. Das arabische Wort für „griechisch“ (im Sinne von: byzantinisch/„romäisch“) lautet „rum“. Es ist Ausdruck arabischer Identität, wenn die Kirche das Wort „rum“ in westlichen Sprachen oft unübersetzt lässt und sich etwa in Deutschland als „rum-orthodox“ bezeichnet.

Mit der Schlacht am Yarmuk 636 hatten die Muslime den Nahen Osten erobert. Hand in Hand mit der Islamisierung des syrischen Raumes ging auch seine Arabisierung. Auch die christliche Bevölkerung wurde großteils arabisiert. Im heutigen Syrien trifft man lediglich in Ma'alula auf eine christliche Dorfbewölkerung, die – eine Sprachinsel – nach wie vor eine Spielart des alten Aramäischen spricht (das ebenfalls Aramäisch sprechende Nachbardorf ist übrigens muslimisch). Den Übergang vom Aramäischen zum Arabischen kann man anhand der Liturgiegeschichte gut nachvollziehen. Es ist eine Reihe von zweisprachigen Liturgiebüchern erhalten: die zunächst griechisch/aramäischen Bücher werden etwa ab dem 13./14. Jahrhundert abgelöst durch griechisch/arabische (und später nur mehr arabische) Bücher. Arabisch ist also auch eine christliche Liturgiesprache!

In der Neuzeit ergriffen gerade die Mitglieder dieser Kirche, in der der Gottesdienst arabisch gefeiert wurde, Partei für die „Nahda“, die arabische Renaissance. Auf Christen musste das Ideal einer arabischen Nation, die religionsübergreifend gedacht war, anziehend wirken. Die Zugehörigkeit zu einer Nation sollte Christen mit Musli-



Das Forum über die Situation der Christen in Syrien war gut besucht.

men gleichstellen. Besonders in intellektuellen Zirkeln des Libanon und in Syrien wurde dieses Ideal seit Ende des 19. Jahrhunderts gepflegt. Ein griechisch-orthodoxer Christ aus Damaskus, Michel Aflaq (1910-1989), zählte zu den geistigen Vätern der 1943 gegründeten Baath-Partei, die sich (jedenfalls ursprünglich) einen säkularen Panarabismus auf ihre Fahnen geschrieben hatte. Freilich teilte auch Aflaq die Überzeugung, dass das Arabertum mit dem Islam – als primärer kultureller Referenzgröße – untrennbar verbunden sei. Auf alle Fälle haben nicht wenige Christen, sofern sie sich als Araber verstehen, den Arabismus als *die* politische Option gewählt: als Ideal eines Staates, der über den Religionen steht und seine Einheit im Arabisch-Sein der Landeskinder findet. Bis zum Sturz Saddam Husseins 2003 herrschte die Baath-Partei im Irak; bis heute herrscht sie, zumindest offiziell, in Syrien.

Islamisches Recht und konfessionelles Bewusstsein

Den Reiz dieser Option wird verständlich auf dem Hintergrund der traditionellen rechtlichen Stellung von Nichtmuslimen im islamischen Staat. Muslime haben Juden und Christen, den „Leuten des Buches“ (*ahl al-kitab*), nur unter bestimmten Bedingungen ein Existenzrecht eingeräumt. Schutzverträge aus den ersten muslimischen Jahrhunderten haben diese Bedingungen festgeschrieben. Aufs Ganze gesehen, wurden Juden und Christen dadurch zu Bürgern zweiter Klasse gemacht (wobei die Bestimmungen nicht überall und immer in vollem Umfang angewandt wurden). Im Osmanischen Reich, das sich 1516 über die Levante ausgebreitet hat, wurde diese Rechtsstellung in Gestalt des Millet-Systems organisiert. Die einzelnen christlichen Kirchen wurden als Millets („Nationen“) zu eigenen rechtlichen Subjekten, freilich zu Ausnahme-Subjekten im sunnitischen Staat. Ihre Führung wurde in die Hände der geistlichen Hierarchen gelegt. Aus Hierarchen wurden Ethnarchen. Insbesondere wurde den Bischöfen das Personenstandsrecht überantwortet, das Rechtsmaterien umfasst, in denen man die nichtmuslimischen Untertanen dem islamischen Recht nicht gut unterwerfen

konnte. Hier behielten Juden und Christen ihr konfessionelles Sonderrecht. Alle ehe- und erbrechtlichen Fragen waren davon betroffen. Dieses System lebt in einem Land wie Syrien, aber auch anderen Staaten der Region, im Prinzip bis heute fort. Dort fungieren die Bischöfe in personenstandsrechtlichen Angelegenheiten nach wie vor als Richter und legen dabei ihr jeweiliges Kirchenrecht zugrunde. Das bedeutet beispielsweise: In einem Land wie Syrien ist für Katholiken die Ehescheidung schlicht unmöglich (im Eherecht gilt für Christen eben kein ziviles Recht, sondern allein das jeweilige Kirchenrecht), während orthodoxe Bischöfe nach Maßgabe ihres Kirchenrechtes (*kat' oikonomian*) die Ehe ihrer Kirchenmitglieder sehr wohl auflösen können.

Ein anderer Effekt des islamischen Ordnungsrahmens war, dass kaum ein gemeinsames, überkonfessionelles christliches Bewusstsein entstehen konnte.

In diesem Rahmen entstand das Bewusstsein, als Christ einer bestimmten Konfession auch zu einer Art „Nation“ zu gehören. Freilich ist dabei nicht eine Nation im westlichen Sinne als Kultur- oder Willensnation gemeint, sondern eine, was paradox klingen mag, „Religionsnation“. Durchgängiges Ziel einer solchen (Ausnahme-)Nation musste es sein, mit den sunnitischen Machthabern irgendwie zurecht zu kommen, sich zu arrangieren. Die Christen im arabischen Nationalismus haben versucht, aus dem daraus entstandenen mentalen Gefängnis auszubrechen. Aber gerade in den Köpfen der Kirchenleitungen wirkt diese Mentalität häufig weiter. Geschichtlich ererbte Handlungsmuster machen es ihnen schwer, Kritik an Machthabern zu äußern oder sich gar auf die Seite einer bürgerlichen Oppositionsbewegung zu stellen.

Es lässt sich gut nachvollziehen, warum das baathistische Assad-Regime in Kirchenkreisen willkommen war. Unter ihm lebten die Kirchen als Minderheiten

in einem Land, dessen Regime selbst von einer anderen Minderheit (den Alawiten, einer Abzweigung der Schia) gestellt wird. Die diskriminierenden Aspekte einer streng an der Scharia orientierten Religionspolitik waren entfallen, ja undenkbar. Die freie Ausübung des Kultus war gewährleistet. Der syrische Staat finanzierte sogar den Neubau und den Unterhalt von kirchlichen Gebäuden. Vertreter der Kirchen wurden zuvorkommend behandelt. Präsident Assad hat in den vergangenen Jahren demonstrativ den Weihnachtsgottesdiensten des rum-orthodoxen Patriarchen beigewohnt. War das nicht mehr, als man erwarten konnte? Kann man es Bischöfen verdenken, dass sie kaum darauf vorbereitet waren, im Arabischen Frühling zu Fragen von Demokratie oder Meinungsfreiheit das Wort zu ergreifen? Wo man doch wusste, dass die eigene Gemeinschaft in dem von Assad gelenkten Staat ihren Glauben praktizieren und überleben kann.

Man sollte sich übrigens klar machen, dass es im Nahen Osten nicht immer um Religionsfreiheit im aufklärerischen Sinne geht, wenn der Begriff Verwendung findet. Gemeint ist oft nur das Recht auf die Ausübung der eigenen Religion (also Kultusfreiheit) und nicht das Recht, sich eine Religion frei zu wählen, und auch nicht das Recht, ganz ohne Religionszugehörigkeit zu leben (das ist in den Staaten des gesamten Nahen Ostens rechtlich nicht möglich!).

Ein anderer Effekt des islamischen Ordnungsrahmens war, dass kaum ein gemeinsames, überkonfessionelles christliches Bewusstsein entstehen konnte. Als Religionsnationen waren die Kirchen in mehr als nur religiöser Hinsicht voneinander getrennt. Je für sich (und zuweilen auf Kosten der anderen) haben sie versucht, die Gunst der muslimischen Herren zu erlangen. Das mangelnde Zusammengehörigkeitsgefühl hat, wie es scheint, selbst die ökumenischen Fortschritte der letzten Jahrzehnte überdauert. Zwar wurde in offiziellen Dokumenten die Einsicht besiegelt, dass die traditionell unterschiedlichen Christologien in dem, was sie in unterschiedlicher Terminologie aussagen wollen, sehr wohl vereinbar seien (v.a. Agreed Statement, Chambésy 1990). Im Gespräch von Katholiken und Orthodoxen wurde ein offizieller Konsens darüber erreicht, dass Unionen kein geeignetes Mittel zur Erreichung der Kircheneinheit sind (Dokument von Balamand 1993). Trotz solcher ökumenischer Dokumente ist es aber kaum zu konkreter zwischenkirchlicher Zusammenarbeit gekommen. Die Kirchen des Orients blieben sich fremd.

Kritische Stimmen

Natürlich gibt es auch Ausnahmen. Bleiben wir im katholischen Bereich, so fällt einem der italienische Jesuitenpater Paolo Dall'Oglio ein. Er hatte in den 1980er Jahren damit begonnen, das verlassene Kloster des heiligen Musa al-Habashi bei Nabbek (nördlich von Damaskus) zu renovieren. Er vermochte eine geistliche Gemeinschaft um sich zu sammeln. Als Ort der Begegnung sollte das Kloster einerseits im christlich-orientalischen Erbe verwurzelt sein (Pater Dall'Oglio folgt dem syrisch-katholischen Ritus), andererseits die Grenzen der eigenen Kirche bewusst überschreiten. Und zwar in zweifacher Hinsicht: im Blick auf die anderen christlichen Kirchen und im Blick auf die Muslime. So ist ein echter ökumenischer Begegnungsort, ein „Taizé des Orients“, entstanden, von dem viele junge Menschen angezogen wurden. Auch auf Besucher aus dem Westen hat das Kloster eine starke Anziehungskraft ausgeübt – nicht nur der kunsthistorisch bedeutsamen

Themen „zur Debatte“

Editorial	2
Christen in Syrien	
Von Pauli Bekehrung bis zu Assads „Paradies der Religionen“: Karl Pinggéra	1
Zwischen säkular-politischer und möglicher islamischer Diktatur: Der interne Konflikt der syrischen Christen P. Samir Khalil Samir SJ	5
Schlusswort	
Erzbischof Dr. Ludwig Schick	8
Prädiktive Medizin	
Genetische Diagnostik als Instrument der Krankheitsprävention	
Krankheitsprävention. Einführung in die Thematik Hermann Hepp	9
Möglichkeiten und Grenzen der prädiktiven Medizin Peter Propping	10
Das Gendiagnostikgesetz Klaus Zerres	11
Prädiktive genetische Diagnostik bei erblichen Krebskrankheiten Verena Steinke	12
Ethische Dimensionen der prädiktiven genetischen Diagnostik Georg Marckmann	13
Reihe Wissenschaft für jedermann	
Urban Mining – Müll: Rohstoff der Zukunft?	
Müll: Rohstoff der Zukunft? Mario Mocker	15
Goldrausch auf der Müllhalde Markus Vogt	17
Cybercrime	
Herausforderungen der Strafverfolgung im digitalen Zeitalter Peter Dathe	19
Ökumene des Lebens – auch in ethischen Fragen?	
Verantwortung für das Leben aus christlicher Sicht Landesbischof Friedrich Weber	21
Verantwortung für das Leben aus christlicher Sicht. Eine katholische Perspektive Eberhard Schockenhoff	23
Schutz des Lebens an seinem Beginn. Eine katholische Positionsbestimmung Hille Haker	26
Ökumene des Lebens am Beispiel Umweltschutz Markus Vogt	27
Wider die Schöpfungsvergessenheit. Umweltschutz am Beispiel eines „unvermischten“ und „ungetrennten“ ökumenischen Anliegens Hubert Meisinger	30
Menschenwürdiges Sterben – die katholische Sicht Stephan Ernst	32
Menschenwürdig sterben. Ist nur selbstbestimmtes Leben menschenwürdig? Ulrich Eibach	35
Toleranz gegen Wahrheit	
Bischof Ambrosius und der Streit um den Victoria-Altar Klaus Rosen	37
Kommission für Zeitgeschichte	
„Katholische Kirche im Dritten Reich“. Kritik und Kritiker in der Adenauer-Ära Mark Edward Ruff	39
Der Katholizismus in der Mediengesellschaft. Zeithistorische Forschungsperspektiven Frank Bösch	41
Katholische Kirche heute: Ein anstrengender Plural von Sozialformen, Unternehmenskulturen und biografischen Dynamiken Matthias Sellmann	44
Vernissage	
Ausstellung Anton Kirchmair – Von der Schwärze der Nacht	
Eine Einführung Thomas Raff	47
Impressum	34

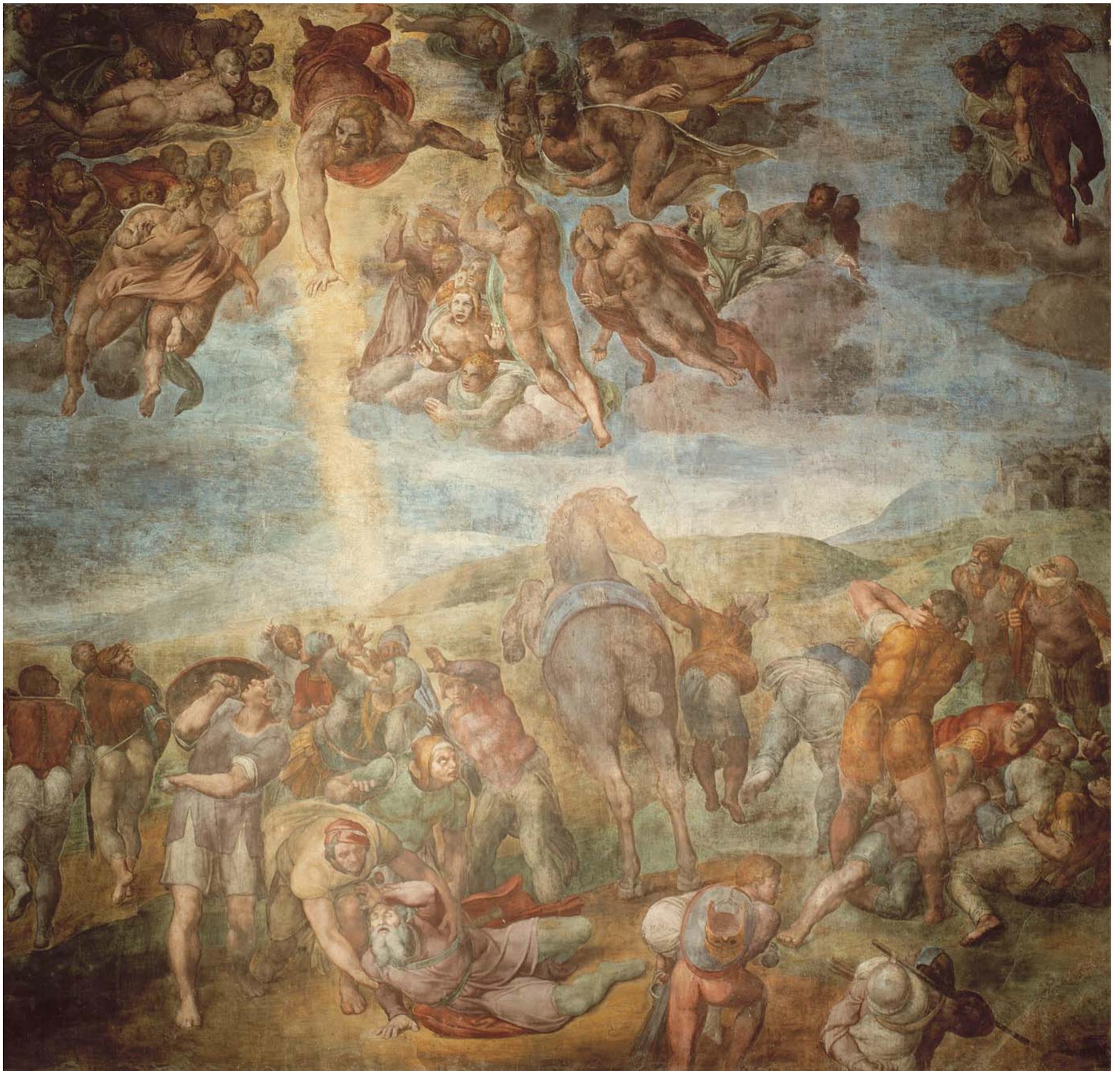


Foto: akg-images

Die Bekehrung des heiligen Paulus fand nach der Apostelgeschichte in Damaskus statt. Michelangelo stellt dieses Ereignis in den 40er Jahren des

16. Jahrhunderts in einem großartigen Fresko in der Cappella Paolina im Apostolischen Palast im Vatikan dar.

Fresken wegen (11./12. Jh.), die Pater Paolo vorbildlich renovieren ließ.

Nach 30 Jahren Dienst in Syrien musste er auf Anordnung des Regimes und auf Bitten der Bischöfe im Juni 2012 das Land verlassen. Paolo Dall'Oglio hatte an seiner kritischen Haltung gegenüber dem Regime keinen Zweifel aufkommen lassen. Er hat sich gar als „Kaplan der Revolution“ bezeichnet. Er spricht heute von einer „echten Revolution und einem echten Bürgerkrieg“ in Syrien und vertritt „das Recht der Syrer, sich mit Waffen gegen ein ungerechtes Regime zu verteidigen“, ohne dabei die Bedeutung des gewaltlosen Widerstandes „jetzt und in Zukunft“ zu vernachlässigen. Dabei

spricht er von der „Berufung Syriens, ein ökumenisches arabisches Ideal darzustellen“, wobei er unter „ökumenisch“ Muslime, Christen und Juden zusammenschließt.

Die Strategie des Regimes charakterisiert er so: Es müsse die Christen unbedingt auf seiner Seite halten, da die Alawiten allein bestenfalls 15 Prozent der Bevölkerung ausmachen. Die loyalen Dienste der Bischöfe nehme man gerne an, die Christen auf Seiten der Opposition würden unnachlässig unterdrückt. Gleichzeitig schicke man Bischöfe und „brave Schwestern“ nach vorne, um in der Weltpresse Dummheiten zu erzählen („on envoie des évêques et des bonnes

soeurs raconter des bêtises dans la presse mondiale“; L'Orient Le Jour, 24.8.2012). Dazu gehöre die falsche, vom Regime aufgestellte Alternative: Entweder wir oder die Islamisten. Pater Paolo sieht zwar die Gefahr islamistischer Aktivitäten, meint aber, dass es sich in weiten Teilen noch immer um einen echten Volksaufstand handelt, in dem Christen und Muslime Seite an Seite stehen.

In der Tat sind viele, auch international bekannte Vertreter der Opposition Christen. Der Journalist Michel Kilo (*1940 in Lattakia) war seit 1979 mehrmals inhaftiert gewesen. Nach dem Amtsantritt von Baschar al-Assad spielte

er eine führende Rolle im nur kurz währenden „Damaszener Frühling“. Zuletzt wurde er 2006 eingesperrt, nachdem er die Beirut-Damaskus-Deklaration unterzeichnet hatte, die sich nach der Ermordung des libanesischen Ministerpräsidenten Rafiq al-Hariri für ein neues Verhältnis Syriens zum Libanon, mithin für die Anerkennung der vollen Souveränität des kleinen Nachbarlandes aussprach. Nach seiner Freilassung 2009 setzte sich Kilo wiederum für einen Prozess der Demokratisierung und Rechtsstaatlichkeit ein und erhob seine Stimme in moderater Weise auch nach dem Beginn des Aufstandes 2011. Bis zu seiner Flucht nach Frankreich

im Frühjahr 2012 versuchte er sogar, Brücken zwischen Opposition und Regime zu bauen. Die Gefahr einer islamistischen Unterwanderung der Revolution sieht Kilo nicht und setzt sich für einen konstruktiven Dialog mit der Muslimbruderschaft ein, die er für gesprächsfähig hält und mit der er (neben anderen) schon 2005 bei der Abfassung der Damaskus-Erklärung zusammengewirkt hatte.

Von den Kirchen erwartete Kilo, dass sie sich die berechtigten Anliegen der Opposition zu eigen machen und eine prophetische Rolle beim Übergang zu einem neuen Syrien spielen sollten. In dieser Hoffnung sah er sich freilich zunehmend getäuscht. Im Herbst 2012 hat Kilo seine christlichen Landsleute in Syrien sogar dazu aufgerufen, die Kirchenleitungen zu boykottieren. Den Kirchenführern warf er dabei „Bunkermentalität“ und „konfessionellen Rassismus“ vor. Der Konflikt zwischen Opposition und Regierung sei aber nicht religiös-konfessioneller, sondern politischer Natur (Al-Sharq al-Awsat, 17.9.2012).

Handlungsspielräume für Kirchenleitungen?

Angesichts solch barscher Urteile über die Kirchenführer Syriens erhebt sich allerdings die Frage, welche Handlungsspielräume sie realistischerweise besitzen. So weiß ich von einem Bischof in Syrien, dass er sich vor kurzem einem offiziellen Treffen des Präsidenten mit Bischöfen verschiedener Konfessionen entziehen wollte. Er wusste, dass seine Gemeinde es nicht goutierte, wenn ihr Bischof auf einem Foto mit

Es besteht keine Notwendigkeit, vorschnell Partei für das Regime zu ergreifen, weil nur so das Überleben der Christen zu sichern sei.

dem Präsidenten zu sehen war, das wieder einmal die volle Übereinstimmung der Christen mit dem Regime dokumentieren sollte. Kurz nach der Absage des Termins (unter irgendeinem unverfänglichen Vorwand) erschienen Sicherheitskräfte im Bischofshaus und haben dem Würdenträger unmissverständlich klar gemacht, dass er doch besser in die vorgefahrene Limousine einsteigen und sich zum Präsidentenpalast fahren lassen sollte. Er stieg ein. Soll man ihm daraus einen Vorwurf machen? Andernfalls hätte wohl das Martyrium auf ihn gewartet. Es ist wohl nicht weit hergeholt, wenn man sich dabei an die Situation der Kirchenführer im früheren Ostblock erinnert fühlt, die sich den kommunistischen Regimen gegenüber zum Teil ja auch recht loyal verhalten haben. In der Rückschau ist es schwer zu beurteilen, ob andere Verhaltensweisen für sie überhaupt eine realistische Option dargestellt haben.

Trauma der Verfolgung und Szenarien der Zukunft

Gehen wir in Gedanken zum Abschluss noch einmal auf die „Gerade Straße“ in die Damaszener Altstadt. Nach Norden abbiegend würden wir in Richtung Bab Tuma weitergehen. Dort würden wir an der Kirche der Franziskaner vorbeikommen. In ihr könnten wir uns daran erinnern lassen, dass das Martyrium den Christen Syriens nicht nur in der Alten Kirche in längst vergangenen Tagen gedroht hat. In dieser Kirche würden wir nämlich ein Altar-

gemälde sehen, das die seliggesprochenen Ordensbrüder zeigt, die bei dem Christenmassaker 1860 ermordet worden waren, darunter übrigens der Tiroler Franziskaner Engelbert Kolland (1827-1860). So lange ist das nicht her, als der maronitisch-drusische Konflikt vom Gebirge des Libanon auf Damaskus übergegriffen hat und dazu führte, dass Christen hier von ihren muslimischen Nachbarn pogromartig massakriert worden sind. Was immer zu diesem Übergriff geführt hat: Die blanke Möglichkeit, dass so etwas quasi aus heiterem Himmel wieder passieren könnte, gehört auch zum kollektiven Gedächtnis der Christen Syriens.

Die Frage ist, ob eine solche Erinnerung heute instrumentalisiert wird – zusammen mit der Warnung vor Islamisten und Jihadisten. Wir haben gesehen, dass manche Christen diese Furcht für unbegründet halten; sie werde vom Regime bewusst geschürt. Andere, darunter nicht wenige Bischöfe, verweisen dagegen auf den Irak, der nach dem Sturz des (baathistischen) Diktators zum Kampfplatz radikal-islamischer Terroristen geworden ist, die das Land in einen Strudel der Gewalt gerissen haben, von dem auch die Christen leidvoll betroffen sind.

Zum besseren Verständnis der Lage der syrischen Christen wird es nötig sein, auf alle Stimmen zu hören und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Es besteht keine Notwendigkeit, vorschnell Partei für das Regime zu ergreifen, weil nur so das Überleben der Christen zu sichern sei. Andererseits muss gefragt werden, wie realistisch die Einschätzung der Opposition ist, zusammen mit Muslimbrüdern und selbst Jihadisten ein neues Syrien bauen zu können, das von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit gekennzeichnet sein soll. Diese Frage stellen wir natürlich auch mit einem besorgten Blick auf das politische Handeln der Muslimbrüder in Ägypten.

Sollte sich, was eher unwahrscheinlich ist, das Regime halten können, wird Syrien von diesem Ideal noch weiter entfernt sein denn je. Das können sich die Kirchen nicht wirklich wünschen. Sollte es zu einem Machtwechsel kommen, dann dürften jene Christen diskreditiert sein, die der Diktatur zu lange die Stange gehalten haben. Ob den Anderen der Aufbau einer zivilen, demokratischen Gesellschaft gelingen wird, scheint keineswegs ausgemacht zu sein. Fast scheint es, als hätten Christen im heutigen Syrien die Wahl zwischen Hölle und Fegefeuer. Mehr denn je brauchen sie unsere – besonnene – Solidarität und unser Gebet. □

Literatur:

Wolfgang Hage, *Das orientalische Christentum (Die Religionen der Menschheit; 29/2)*, Stuttgart 2007.

Hannelore Müller, *Religionen im Nahen Osten I: Irak – Jordanien – Syrien – Libanon*, Wiesbaden 2009, 161-221.

Najib George Awad, *And Freedom Became a Public-Square. Political, Sociological and Religious Overviews on the Arab Christians and the Arab Spring*, Münster 2012.

Carsten Wieland, *Syria – A Decade of Lost Chances: Repression and Revolution from Damascus Spring to Arab Spring*, Seattle 2012.

Zwischen säkularer politischer und möglicher islamischer Diktatur: der interne Konflikt der syrischen Christen

P. Samir Khalil Samir SJ

I. Die Konfessionen in Syrien

Zu Beginn ein kurzer Abriss über die Zahlenverhältnisse der religiösen Gruppen in Syrien: Ungefähr 74 Prozent der Bevölkerung stellen die Sunniten, das heißt Muslime, die stärker der Tradition Mohammeds folgen, stärker an sie gebunden sind als die Schiiten.

Die zweitgrößte Gruppe sind die rund 13 Prozent muslimischen Alawiten. Diese sind eine Gruppe – man sagt auch eine Sekte – innerhalb der Schiiten. Damit ist das innermuslimische Zahlenverhältnis in Syrien etwa so wie in der Gesamtheit des Islam. Denn die Schiiten bilden die Mehrheit nur im Iran und auch in einem Teil des Irak. Im Libanon stellen sie den gleichen Anteil wie die Sunniten, in Bahrein auch rund die Hälfte der Bevölkerung. Und in Pakistan gibt es noch eine relativ starke schiitische Minderheit. So dass die Schiiten insgesamt ungefähr 15 Prozent, sie selbst werden sagen 20 Prozent, der Muslime ausmachen und die Sunniten folglich 80 Prozent oder etwas mehr.

Dazu kommen in Syrien noch etwa 10 Prozent der Bevölkerung, die Christen sind, und zwei Prozent Drusen, die ursprünglich auch Schiiten waren, aber eigentlich nur dem Namen nach Muslime sind.

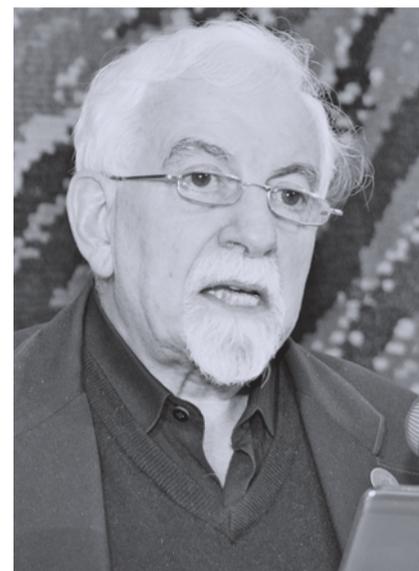
Die Alawiten haben seit 42 Jahren die Macht in Syrien inne, was natürlich eine Provokation für die Sunniten darstellt. Um an der Macht zu bleiben, müssen die Alawiten entweder mit viel Autorität auftreten oder besonders sozial sein, was aber nicht der Fall ist. So ist der Staat seit 42 Jahren eine Diktatur. Doch die Ursache für die Diktatur liegt nicht darin, dass die Herrscherfamilie Schiiten sind. Diktaturen gibt es überall bei uns, sie sind die Norm, auch in Nordafrika und Ägypten. Ich spreche nicht von der arabischen Halbinsel, Saudi-Arabien, den Emiraten usw. Denn dort herrscht eine andere Art von Diktatur. Deshalb – in Klammern gesagt – war es für uns komisch, als die Vereinigten Staaten von Amerika sagten, sie müssten in Irak diesen Diktator Saddam Hussein entfernen. Denn dann müssten sie wenigstens die halbe Welt bekämpfen.

II. Der „Arabische Frühling“

1. Eine notwendige Änderung

Und jetzt kommt dieser „Arabische Frühling“. Es war auf jeden Fall ein Frühling, und ich werde auch zeigen, dass es tatsächlich immer noch ein Frühling ist. Nach so vielen Jahren, in Ägypten hatten wir seit 1952, die Ägyptische Revolution angeführt von Nasser, in 60 Jahren nur drei Männer an der Spitze: Nasser selbst, Sadat und Mubarak. In Tunesien hatten wir in 60 Jahren Bourguiba und Ben Ali. In den arabischen Staaten herrschen die Diktatoren wie Könige, sie vererben die Macht vom Vater auf den Sohn.

Und jetzt kommt eine Bewegung, die in wenigen Monaten alles verändert. Die Aufstände waren nicht organisiert, es handelte sich um eine Spontanbewegung der Jugend. Ihr Problem war, dass sie eben nicht organisiert waren. Ihr Ziel war Veränderung. Die Menschen wollten mehr Würde. Sie wollten genug



Prof. P. Dr. Samir Khalil Samir SJ, Direktor des Zentrums für christlich-arabische Kultur, Beirut, Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut, Rom

Nahrung und Arbeit haben. In unseren Ländern gibt es nämlich sehr wohl viele arme Leute. In Ägypten rechnet man zum Beispiel mit 40 Prozent der Bevölkerung, die unter dem für das Überleben notwendigen Niveau leben, mit anderthalb Euro pro Tag alles bestreiten müssen: Wohnung, Kleidung, Essen, alles. Die Menschen wollen arbeiten, aber es gibt keine Arbeit. Dafür gibt es überall Korruption. Genau dagegen richtete sich das Aufbegehren.

2. Frühling in Syrien

Das Symbol für die Diktaturen waren die Präsidenten: Ben Ali in Tunesien, mehr noch Gaddafi in Libyen. Seit etwa 40 Jahren herrschte diese Situation. Und die jungen Leute haben es geschafft, diese Präsidenten loszuwerden! Auch die Bewegung in Syrien richtete sich gegen die politische Unterdrückung. Denn es gab in Syrien keine Freiheit. Ich erinnere mich, jedes Mal wenn ich in Syrien war und eine Frage stellte, sagten meine Mitbrüder: Schsch! Sprich nicht laut! Ich antwortete, ich habe nichts gesagt, ich habe nur etwas gefragt. Sie sagten, sprich nicht so laut, es gibt überall Spione.

Die Demonstranten in Syrien wollten auch mehr Freiheit erkämpfen. Hinzu kam, dass dort jeder beliebige Mensch ins Gefängnis kommen konnte, ohne zu wissen warum, und dort auch gefoltert wurde, ohne zu wissen warum. Plötzlich endete die Folter, er kam frei, aber niemand sagte ihm, was sein Vergehen war und warum er jetzt freigelassen wurde.

Doch das syrische Regime bot sehr wohl auch Vorteile. Es herrschte eine säkulare Regierung. Ihre Ideologie war die der Baath-Partei, die von Michel Aflaq, einem Christen, gegründet wurde, der natürlich auch, weil er Christ war, die Politik von der Religion unterschied, als zwei getrennte Sphären betrachtete. Michel Aflaq wurde als der Gründer des neuen Syrien angesehen. Sein Projekt gab es in Syrien und auch im Irak. Die Folge für die Christen: Sie



Das Podium: Waseem Haddad, Erzbischof Ludwig Schick, Akademiedirektor Dr. Florian Schuller, P. Samir Khalil Samir SJ und Professor Karl Pinggéra (v.l.n.r.).

waren gleichberechtigte Bürger, ein Zustand, den es anderswo in den arabisch-islamischen Ländern nicht gab.

3. Ziel der vatikanischen Synode

Auf der vatikanischen Synode für den Nahen Osten ging es – das war unser erster Wunsch – darum, dass wir Christen Bürger sein wollen. Punkt. Wir sind nicht politisch gesehen Christen, das ist unsere innere Angelegenheit. Wir wollen einfach Bürger sein. Das gilt bis jetzt in den muslimischen Staaten noch nicht. Muslime sehen Muslime in ihren Staaten als Bürger an, was bedeutet, dass sie alle Rechte haben. Von den Christen heißt es, wir akzeptieren sie, sie stehen unter unserem Schutz, auf Arabisch „dhimmi“, das heißt beschützt. Aber wir Christen wollen nicht „beschützt“ sein. Die Muslime sagen auch immer wieder, dass Islam Toleranz der Religionen bedeutet. Ich sage: es könnte sein! Vielleicht ist es so. In manchen Dingen ist es auch so. Aber ich will nicht nur toleriert sein, ich will Vollbürger sein.

4. Diskriminierung im Nahen Osten

Es gibt überall Diskriminierung von Christen, sehr selten allerdings Verfolgung. Aber Diskriminierung bedeutet heutzutage konkret, dass man immer unter Druck steht und gedemütigt wird. Das wollen wir nicht, wir wollen frei leben. Das war bis jetzt in Syrien und noch viel mehr im Libanon der Fall.

In Tunesien begann es im Dezember 2010 mit einem jungen Mann, der sich selbst verbrannt hat, weil er keine Chancen und Perspektiven hatte und zudem von der Polizei verfolgt wurde. Und heute sind dort die Islamisten an der Macht. In Ägypten sind 70 Prozent der Abgeordneten im Parlament Islamisten. Der Grund für ihren Erfolg: sie haben einen Plan, ein Projekt. Sie sind die einzigen, die mit einem Projekt angetreten sind: Sie wollen die Muslime islamisieren. Das heißt, dass die Verfassung eine echt islamische Verfassung werden soll. Die Jugend sagt aber: Nein, wir sind alle Gläubige, aber wir wollen glauben, wie wir das für richtig halten. Es sei nicht Aufgabe der Regierung uns zu sagen: Wir sind jetzt im Ramadan, du musst fasten, oder du musst die Gebete fünfmal am Tag sprechen. Und es sei

nicht das Recht der Regierung zu sagen, die Frauen müssten sich so und so verhalten; oder einfach zu bestimmen: es gebe keine Gleichheit der Geschlechter.

Die Menschen in den arabischen Ländern wollen einfach mehr Freiheit haben.

III. Zurück zu Syrien

1. Was ist die Alternative?

Die Menschen dort sahen diesen Frühling in der gesamten arabischen Welt. Sie haben ihn auch für ihr Land gewollt und versucht, etwas dafür zu tun. Das war das Ziel der Demonstrationen. Nur: nachher wussten sie nicht, was sie tun sollten; sie sind ja keine Politiker. Das ist unser Problem: Sie wissen, was sie politisch nicht wollen, nicht diese Regierung, aber sie wissen nichts weiter. Genau deshalb sind die Islamisten überall an die Macht gekommen, weil sie, wie schon gesagt, als einzige Gruppe einen Plan haben.

In Syrien stehen die Christen jetzt vor dem Dilemma: Was ist besser? Eine politische Diktatur, die aber Religions- und Berufsfreiheit gewährt? Zu Beginn der Assad-Diktatur war die wirtschaftliche Betätigung sicherlich stark reglementiert, aber dann wurde das System langsam liberaler, vor allem unter Bashar al-Assad. Man konnte importieren und exportieren, was man früher nicht konnte.

Doch was ist die Alternative? Es könnte so etwas wie die Herrschaft der Muslim-Bruderschaft kommen, oder der Salafisten, die noch extremer sind als die Muslim-Bruderschaft. Was ist da besser?

Manche haben gesagt, wir kennen das alte Regime und haben einen Weg gefunden, damit zu leben. Man kann sogar gut leben, wenn man kein Wort sagt. Das ist einfach: Ich brauche ja nicht zu sprechen. Ich brauche nicht meine Meinung zu äußern. Viele sagten: Nicht, dass ich für dieses Regime bin, sondern im Vergleich zwischen zwei Übeln wähle ich das kleinere. Es gibt kein gutes Regime in unserer Welt, vielleicht auch anderswo nicht. In der Politik sind wir noch nicht im Himmel. Wir sind auf Erden; alles, was menschlich ist, hat Gutes und Schlechtes.

Aber bei uns ist das Schlechte sehr schlimm. Also sagten manche bei uns:

Nein, besser sterben, als so zu leben. Gut, das ist dann deren Wahl. Andere sagten, wir gehen einige Kompromisse ein, damit kann man leben. Und das ist dann deren Wahl.

2. Die Position vieler Christen

Gewöhnlich haben alle Bischöfe, ohne Unterschiede zwischen Katholiken, Orthodoxen und den Leitern der protestantischen Kirchen, das Regime nicht gelobt, sondern gesagt: „Wir können mit diesem Regime doch besser leben und wollen abwarten, was kommt“. Ab und zu ist es allerdings passiert, dass ein Bischof oder ein Patriarch etwas mehr gesagt hat, zum Beispiel, dass wir auf der Seite von Assad stehen. Das gab es auch und das war bestimmt ein Fehler.

Die Christen insgesamt haben sich sehr unterschiedlich positioniert. Die Mehrheit blieb, wie die Mehrheit der Muslime übrigens, unpolitisch, nahm nicht an den Demonstrationen und Rebellionen teil, oder sie sind geflohen. Allein in den Libanon sind, wie man schätzt, in diesen Monaten etwa 200 000 Syrer geflohen. Das ist viel für ein kleines Land wie den Libanon. Nach Jordanien sind noch mehr geflohen. Wahrscheinlich sind mindestens eine Million Menschen aus Syrien weggegangen. Diejenigen, die bleiben, haben Gründe dafür oder können sich verteidigen.

Das Schlimmste in Syrien ist, dass man keine Lösung sieht. Eine Lösung hätte es am Anfang geben können, wenn Bashar al-Assad gesagt hätte: Gut, wir machen Kompromisse. Er hat es sogar gesagt, dann aber nichts getan. Das war zu viel für das Volk. Das war der Startschuss für die Protestbewegung; und Assad hat sehr massiv reagiert, was in Tunesien und Ägypten nicht der Fall war, wohl aber in Libyen. In Libyen kam vom Himmel ein Engel – Europa – und deshalb kam es dort zu einer Lösung. In Syrien warten wir noch, noch ist nichts gekommen. Aber natürlich verfolgt jeder seine Interessen. Niemand hilft politisch um Gottes Liebe willen. Wenn man etwas tut, ist es im eigenen politischen Interesse, im Hinblick auf Geld oder Macht. Das sind überall die beiden Motoren der Politik. Und so findet sich für Syrien bis heute keine Lösung.

3. Die Zukunft einer Minderheit

Das Problem rührt daher, dass die herrschenden Alawiten eine Minderheit sind, die, wie gesagt, nur 13 Prozent der Bevölkerung stellen. Das heißt, wenn sie jetzt nicht mit Macht reagieren, werden sie vielleicht vernichtet werden, in einem Massaker. Wir müssen darüber nachdenken, was man tun könnte, um ein Massaker zu vermeiden. Die Opposition sagt, dass längst ein Massaker geschieht. Es sind vielleicht 50.000 Menschen getötet worden, nicht nur vom Regime, sondern auch von der Opposition, weil nach ein paar Monaten Hilfe von den arabischen Ländern kam, von Saudi-Arabien, Katar und von der Türkei. Die Opposition selbst hatte keine Waffen, sie produziert auch keine Waffen. Die kamen aus dem Westen. Die Araber aber haben sie bezahlt, und Syrien muss die Folgen ertragen.

Auch die Türkei bietet ihre Hilfe nicht aus Liebe an, sondern sie hat ebenfalls einen Plan, denn auch Erdogan will eine Islamisierung. Er war zu Staatsbesuchen in Ägypten, in Tunesien, um zu verkünden: Schauen Sie, unser Islam ist sehr gut, warum haben Sie Angst davor? Die Türkei hat einen moderaten Islam, so ist die Propaganda. Aber sie ist islamisch. Meinem Mitbruder, der Türke ist, Christ und Jesuit, hat die Regierung vor zwei Monaten gesagt, es sei besser, wenn er aus der Türkei wegginge; es gebe Leute, die es nicht gern hätten, dass er konvertiert sei. Das ist auch eine Tatsache.

IV. Ein innerer religiöser Konflikt zwischen Sunniten und Schiiten

1. Kampf zwischen Sunniten und Alawiten

Warum helfen jetzt die anderen arabischen Länder der Opposition? Weil sie Sunniten sind, und die schlimmsten Feinde der Sunniten sind die Schiiten, mehr als Israel, mehr als Juden und Christen. Die Schiiten werden von den Sunniten „kuffār“ genannt, das ist der Plural von „kāfir“, was soviel wie ungläubiger Frevler heißt. Sie gelten als Leute ohne Prinzipien, ohne Religion, absolut verfehmt.

Im 14. Jahrhundert gab es eine Fatwa, die immer wieder zitiert wird – eine Fatwa ist eine religiöse islamische Entscheidung, ein juristisches Urteil – von dem damals in der islamischen Welt berühmtesten Gelehrten, Ibn Taimiyya, der Syrer war und in Damaskus gestorben ist. Er wurde gebeten, über die Alawiten zu urteilen, die damals Nusairi hießen, und er sagte, die Nusairi seien die schlimmsten „kuffār“, schlimmer als die Juden und die Christen.

Und heute, im 21. Jahrhundert, bringt man regelmäßig diese Fatwa aus dem 14. Jahrhundert; denn der Islam steht über der Zeit, das ist für ihn kein Problem.

2. Das Herz des Islam: Saudi-Arabien und Qatar

Dann haben wir Saudi-Arabien, das am stärksten sunnitisch geprägtes Land. Wir nennen diese dort herrschende Richtung des Islam die Wahhabitiden, nach ihrem Begründer Abd al-Wahhab im 18. Jahrhundert. Er hatte mit dem kleinen Emir Saud ein Abkommen getroffen: Ich helfe religiös, du folgst meinen Prinzipien. Und Saud sagte, ich helfe dir militärisch. So ist anderthalb Jahrhunderte später ein Staat entstanden, in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts, Saudi-Arabien. Es gibt bei den Sunniten vier juristische Schulen. Die schwierigste ist die der Hanbaliten. Der Rechtsgelehrte Abd al-Wahhab fand die Hanbaliten aber noch zu schwach und

führte in dieser vierten Schule eine Reform durch. Jetzt gilt: Alles, was man tun muss, ist vorher bestimmt.

Aus dieser Richtung der Wahhabiten sind auch die Extremisten und Terroristen gekommen. Sie sehen die ganze Welt als Feinde an, die zum Islam konvertieren müssen und zwar zum echten Islam. Das heißt, sie müssen zum wahhabitischen Islam übertreten. Die Wahhabiten werden von der Mehrheit der Muslime gehasst, aber sie sind die stärkste Gruppe, denn sie haben Geld, Milliarden Euro. In Ägypten haben sie so gewonnen, mit finanzieller Hilfe aus Saudi-Arabien und Qatar.

Qatar hat, ich weiß nicht warum, den Salafisten geholfen. In Ägypten hat Qatar die Salafisten bezahlt, und Saudi-Arabien die Wahhabiten. Jährlich drei Milliarden Euro gehen als Geschenk nach Ägypten; aber die muslimischen Spender verfolgen damit ein Ziel. Amerika hingegen reagiert planlos. Die USA helfen der ägyptischen Armee; die nimmt zwar das Geld, macht dann aber doch, was sie will.

Einer dieser wahhabitischen Imame kam zum Beispiel in eine ägyptische Moschee. Er hatte den Imam der Moschee dafür bezahlt und dann gepredigt, wen man wählen muss. Dies ist die Realität, nicht überall in gleichem Maß, aber doch überall ähnlich.

3. Die Angst der Christen

Und so fragen sich die Christen in Syrien, was kommt nun. Und sie denken, wahrscheinlich wird sich eine islamische Regierung durchsetzen. Ich glaube, dass es in Syrien nicht so leicht sein wird, eine islamische Regierung zu schaffen. Denn die Syrer sind doch gebildeter als andere arabische Völker, und sie haben eine ziemlich lange, politisch nicht-islamistische Tradition, vermittelt durch die Franzosen, die etwa 25 Jahre im Land waren, und eben durch die Baath-Bewegung.

Das Entstehen einer islamischen Diktatur ist also nicht ausgemachte Sache, aber wir fragen uns doch, ob eine politische oder eine islamische Diktatur entstehen wird. In einem gewissen Sinn ist die politische Diktatur etwas, was mich nicht so tief im Herzen trifft. Von der religiösen Diktatur aber kann man sich nicht befreien; da geht es um das Gewissen. Das ist die Situation.

V. Der Untergang des Morgenlandes

Jetzt möchte ich zur abschließenden Frage kommen. Was können wir als Christen tun? Was könnte unser Ziel sein?

1. Eine echte Revolution für die Würde der Bürger

Zuerst muss ich noch einmal sagen, dass das, was passiert ist, eine echte, tiefe Revolution und ein Frühling waren. Denn es war eine säkulare Bewegung, und das ist wichtig für uns. Es ging um die Würde der Bürger.

Es hatte keine antikoloniale Zielrichtung. Nirgendwo, weder in Tunesien, Ägypten, oder Libyen, hat man etwas gesehen, was sich gegen Frankreich oder Italien richtete. Es war auch nicht gegen Israel gerichtet. Normalerweise gibt es irgendwelche Gruppen, die gegen die USA oder gegen Israel sind, oder gegen beide, und man verbrennt eine Fahne. Das war diesmal nicht der Fall; es ging um uns selbst, überall, in Tunesien, in Libyen, in Ägypten, in Bahrain.

Es ging auch um mehr Gleichheit zwischen den Geschlechtern. Man hat viele Frauen gesehen, natürlich mehr Männer. Aber es war schon zu sehen, dass Frauen nicht nur auf die Straße gingen, sondern auf der Straße lautstark protestierten und manchmal als Anführerinnen auftraten.

Das ist eine Revolution. Das ist unser Frühling. Es gab auch keine gefeierten



Foto: kna/Reinke

Die Caritas betreut viele syrische Flüchtlinge in den Nachbarländern des Krisenlandes. Unser Bild zeigt das

Zentrum der katholischen Hilfsorganisation in dem Ort Mafraq im Norden Jordaniens.

Anführer. Wir leben in unseren Ländern seit 60 Jahren nur mit Anführern. „Eviva Abdel Nasser!“ Niemand weiß, was Abdel Nasser oder irgendjemand anders an Gutem oder Schlechtem gemacht hat, aber einer schreit, und alle schreien es nach. Jetzt gibt es keine Anführer. Das war immer unser Problem, aber das heißt jetzt für mich, wir sind keine Schafe mehr, die einem Anführer folgen.

2. Ein neuer Panarabismus: Wir versuchen uns selbst zu erneuern

Es herrscht auch ein neuer Panarabismus. Panarabismus war bis vor etwa 30 Jahren eine starke Bewegung, angeführt von Abdel Nasser. Jetzt weiß jeder, dass wir Araber hinterherhinken, und das schreiben wir auch. Was haben wir für unsere heutige Zeit geleistet, in Wissenschaft, Kunst, Politik, Wirtschaft? Was denn? Aus allen arabischen Ländern waren vor sechs Jahren arabische Intellektuelle in Alexandria versammelt, unter dem Schutz der UNO und der UNESCO. Und sie haben ein großes Dokument verfasst, das man im Internet nachlesen kann. Sie fragten, wie viele Nobelpreise im letzten Jahrhundert denn an Muslime, an Araber verliehen wurden. Ja, ein einziger, an einen ägyptischen Schriftsteller, Naguib Mahfuz, der noch dazu von den Muslimen sehr kritisiert wurde. Dabei gibt es anderthalb Milliarden Muslime.

Wie viele Nobelpreise haben die Juden erhalten? Einige Dutzend, man hat nachgezählt. Und es gibt nur 15 Millionen Juden, vielleicht noch weniger.

Unser Panarabismus heute: Wir versuchen uns selbst zu erneuern – es ist nicht anti-israelisch, es ist nicht anti-westlich. Wir wissen, dass wir in einer früheren Epoche andere übertrafen, im 10., 11. und 12. Jahrhundert. In Mathematik, Astronomie, Medizin waren wir die besten. Man kann das auch bei westlichen Verfassern von damals lesen, die auf den Kreuzzügen staunten, um wie viel besser die Araber zum Beispiel in Medizin waren als ihre eigenen Ärzte. Das war bis ins 12. Jahrhundert hinein so. Und dann? Nichts mehr. In der Zwischenzeit kam im Westen die Renaissance, die Aufklärung usw. Auch dabei ging es um mehr Rechte für die Menschen und um Gerechtigkeit. Das war der Frühling für Europa.

Der syrische Religionswissenschaftler Waseem Haddad, der in Wien lebt und arbeitet, betonte, dass Christen an der Basis, gerade Intellektuelle unter ihnen, selbstverständlich einen Wechsel nach mehr als vier Jahrzehnten Diktatur wünschten und für Demokratie und Freiheit einstünden. (...)

„Die säkular-politische Diktatur betrachten die Christen als kleineres Übel“, betonte der Jesuit Samir, Professor im benachbarten Libanon für christlich-arabische Literatur. (...) Nicht nur Christen, sondern auch Schiiten verschiedener Ausrichtung seien durch sunnitische Islamisten gefährdet. „Sie gelten als Menschen ohne Prinzipien“, sagte der vatikanische Nahostbeauftragte. *Michaela Koller*

Münchener Kirchenzeitung

23.12.2012 – Der aus Ägypten stammende Jesuit und Orientalist Pater Samir Khalil Samir sagte, der Libanon könne ein gutes Modell für einen künftigen syrischen Staat sein. Dort schätzten Muslime und Christen einander. Wenn etwa eine kirchliche Hochschule gebaut werde, müsse gleichzeitig auch den Muslimen eine gewährt werden. Im Parlament säßen ebenfalls zur Hälfte Christen und Muslime. Zugleich monierte er, dass Syrien von außen keine Hilfe bekomme wie dies bei Libyen durch Europa der Fall gewesen sei. *baj*

Presse

Christen in Syrien

Katholische Nachrichtenagentur

12. Dezember 2012 – Der Bamberger Erzbischof Ludwig Schick hat angesichts des Bürgerkriegs in Syrien die Christen aufgerufen, „Lobbyisten“ für Gerechtigkeit und Frieden zu sein. Jeder könne etwas dafür tun, sagte Schick am Montagabend in München. (...) Der Vorsitzende der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz äußerte sich auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern zum Thema „Christen in Syrien“. Christen müssten auch künftig in Syrien leben können, betonte der Erzbischof. (...) Der syrische Theologe Waseem Haddad sagte, bisher würden Christen nicht dezidiert in seiner Heimat verfolgt. Ihre Zukunft hänge letztlich von jener des syrischen Volkes insgesamt ab. Sie seien ein Teil und lebten nicht auf einer isolierten Insel. *Barbara Just*

Die Tagespost

15. Dezember 2012 – „Die Zukunftsaussichten der Christen in Syrien bewegen sich zwischen einer säkular-politischen und einer möglichen islamischen Diktatur“, resümierte am Montag der ägyptische Jesuitenpater Samir Khalil Samir (...) in der Katholischen Akademie in München. (...)

Beispiel. Syrien hat eine lange demokratische Tradition. Ich glaube, man sollte vor allem den Menschen helfen, zunächst direkt den Flüchtlingen. Viele davon sind Iraker, die jetzt zum zweiten Mal vertrieben werden, weil sie nicht mehr bleiben können.

2. Menschen helfen und Christen helfen zu bleiben

Eine kleine Geschichte zu den syrischen Flüchtlingen: Die Caritas – beauftragt aus Rom – ist sehr stark in der Flüchtlingshilfe engagiert. Einmal kam auch eine muslimische Frau mit ihren Kindern zu den Caritas-Helfern. Die Flüchtlinge waren alle sehr dünn gekleidet, obwohl es Winter war. Die Frau brachte ihr jüngstes Kind, ein Baby, und sagte: Bitte, nehmen Sie es, ich schaffe nicht, es zu ernähren. Die Antwort: Die Caritas wird etwas für Sie tun. An diesem Punkt sind wir angekommen! Ich glaube, etwas muss passieren, menschlich und politisch, und die Christen versuchen, in dieser Richtung voranzuschreiten.

Die größte Gefahr für uns Christen ist, dass wir ganz vertrieben werden. In Palästina gibt es nur noch ein Prozent Christen. Bethlehem hat keinen christlichen Bürgermeister mehr; das ist jetzt ein Muslim. Die Christen stellten dort einmal mehr als 90 Prozent der Bevölkerung; in Nazareth haben wir dieselbe Situation. Auch im Irak sind jetzt nur noch ein Prozent der Einwohner Christen. Und wenn an diesen Orten, die doch Heiliges Land sind, an denen das Christentum entstanden ist, keine Christen mehr leben, ist das nicht nur einfach schade, sondern es ist gefährlich für das Christentum. Es muss dort bleiben als lebendiges Zeugnis, es sind Urchristen.

Wir wollen helfen, indem wir beten und bessere Informationen bieten, für Frieden und Zusammenarbeit. Es gibt bei uns keinen Unterschied zwischen Christen, Muslimen und Juden. Es gibt nur Menschen, die dieselbe Situation zusammen erleben. Dieses „Zusammen“ war auch das Schlusswort der Synode für den Nahen und Mittleren Osten vor zwei Jahren, und prägte auch ihr Schlusswort, das Papst Benedikt bei seinem Besuch im Libanon der Öffentlichkeit vorgestellt hat. □



Der Religionswissenschaftler Waseem Haddad, ein in Wien lebender und arbeitender Exilsyrer, machte sich Gedanken um Zukunftsperspektiven für seine Heimat.

Schlusswort

Erzbischof Dr. Ludwig Schick

1. Ich darf das Schlusswort dieses Forums „Christen in Syrien“ sprechen. Das Forum findet statt am „Tag der Menschenrechte“; der 10. Dezember wurde von den „Vereinten Nationen“ als „Internationaler Tag der Menschenrechte“ bestimmt. Das ist ein glückliches Zusammentreffen! Wenn wir uns mit den Christen in Syrien befassen, ihre derzeitige Situation bedenken und für sie eintreten, dann tun wir das im Rahmen der Menschenrechte. Der Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 lautet: „Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.“

Das fordern wir für die Christen in Syrien und in der ganzen Welt. Aber weil wir uns für die Christen in Syrien und weltweit im Rahmen der Menschenrechte einsetzen, gilt unser Einsatz grundsätzlich allen Religionen und Weltanschauungen. Wir setzen uns für die Christen nicht „exklusiv“, sondern „exemplarisch“ ein, das heißt, was ihnen zukommen soll – Bekenntnisfreiheit, Kultusfreiheit und Aktionsfreiheit –, soll auch allen anderen Religionen zuteilwerden.

2. Warum setzen wir uns so intensiv für die Religionsfreiheit ein? Die Religionsfreiheit ist das „Herzstück“ der Menschenrechte. Warum das „Herzstück“? Als Antwort möchte ich zwei Gründe anführen:

- Der erste ist ein „innerer“. Die Menschenrechte sind im Kern dazu da,



Dr. Ludwig Schick, Erzbischof von Bamberg, Vorsitzender der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz

die Würde eines jeden Menschen anzuerkennen und zu schützen sowie zu garantieren, dass jeder Mensch sich frei entfalten kann.

Kein Menschenrecht ist so mit der Würde und dem Wesen des Menschen verbunden wie die Religion. Die Religion berührt das Selbstwertempfinden des Menschen. Die Religion ist für die Beziehungen des Menschen zur Natur und Schöpfung sowie zu seinen Mitmenschen und vor allem zu Gott entscheidend. Die Religion fördert die Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen. Wer seine Religion nicht frei bekennen und praktizieren kann, der wird in all seinen Lebensbezügen eingeschränkt. Die Religion ist das „Herzstück“ der Menschenrechte, weil die Religion die Seele des Menschen am tiefsten berührt.

- Der zweite Grund, warum die Religionsfreiheit das „Herzstück“ der Menschenrechte ist, ist ein „formaler“. Explizit wird, wie eben gesagt, die Religionsfreiheit im Artikel 18 der „Allgemeinen Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen“ behandelt. Indirekt kommt die Religionsfreiheit aber in sehr vielen der insgesamt 30 Artikel vor. So berührt z. B. das Recht auf freie Meinungsäußerung die Religionsfreiheit (Artikel 19); das Recht auf Koalitionsfreiheit gilt auch für die Gläubigen jeder Religion (Artikel 20); das Recht, im öffentlichen Leben Zugang zu Schulen und allen Bildungseinrichtungen, zu allen Berufen und Ämtern zu haben, gilt für die Angehörigen aller Religionen (Artikel 21, Abs. 1 und 2; Artikel 23, Abs. 1; Artikel 26, Abs. 1); das Recht auf Freiheit bei Eheschließung und Familiengründung berührt die Religion (Artikel 16); das Recht auf Entfaltung der Persönlichkeit (Artikel 26, Abs. 2) gilt für die Gläubigen aller Religionen.

Die Religionsfreiheit ist aus „inneren“ und „formalen“ Gründen das „Herzstück“ der Menschenrechte. Deshalb betont Papst Benedikt XVI. sinngemäß immer wieder: Wer sich für die Religionsfreiheit einsetzt, setzt sich

damit zugleich für alle Menschenrechte ein.

3. Das Menschenrecht der Religionsfreiheit in der Menschenrechtserklärung wird erst in der letzten Zeit von vielen Akteuren in unserer Gesellschaft wieder neu thematisiert. Davor spielten die Pressefreiheit, das Recht auf Arbeit, Freizügigkeit und gerechte Gerichtsbarkeit für jedermann die überragende Rolle. Viele meinten, Religion sei ein Phänomen der vorwissenschaftlichen Zeit; sie werde mit der fortschreitenden Aufklärung, den physikalischen, biologischen und chemischen Erkenntnissen, den sozialen Errungenschaften und den Einsichten in die psychologischen und soziologischen Zusammenhänge der Menschen und der Gesellschaft verschwinden. Heute ist weitgehend wieder anerkannt, dass Religion und Religiosität zum Wesen des Menschen gehören und „unausrottbar“ sind. Und noch mehr: Es wird immer deutlicher wahrgenommen, dass Religion gut ist für den einzelnen Menschen und die Gesellschaft! So bekennt der Philosoph Jürgen Habermas, dass Religion eine Ressource für die Humanität in der Gesellschaft ist. Religion helfe den Menschen, mit den Kontingenzerfahrungen umzugehen und sie zu akzeptieren, so stellt ein anderer Philosoph, Hermann Lübbe, fest. Religion helfe, die Endlichkeit des Menschen zu akzeptieren, und trage somit zu der notwendigen Entschleunigung und Selbstbescheidung in unserem Leben bei, so schreibt die Soziologin Marianne Gronemeyer. Religion ist eine Quelle ethischen Lebens und baut entscheidend an einer Zivilisation des Gemeinwohls mit. Religion setzt viele Kräfte für die Gesellschaft frei; keine gesellschaftliche Gruppe bringt so viel Engagement im sogenannten Ehrenamt hervor wie die Religion, ganz besonders das Christentum. Schließlich hält die Religion die Sehnsucht des Menschen nach Geborgenheit, dauerhafter Gerechtigkeit, bleiben dem Frieden und nach ewigem glückseligen Leben wach, was sich zwar erst in der Ewigkeit erfüllt, sich aber schon jetzt positiv auf das Leben der Menschen in dieser Erdenszeit auswirkt.

4. Damit, sehr verehrte Damen und Herren, sind wir beim Advent oder der vorweihnachtlichen Zeit. Die Engel in Betlehem verkündeten: „Verherrlicht ist Gott in der Höhe, und auf Erden ist Friede bei den Menschen seiner Gnade“ (Lk 2,14). Mit dem Christentum, aber auch mit vielen Gruppen des Islam, des Judentums, des Buddhismus und anderer Religionen können Gerechtigkeit, Friede und Gemeinwohl gefördert werden. Dafür muss auch der interreligiöse Dialog verstärkt gepflegt werden, der den Glauben an den einen, einzigen und wahren Gott zum Hauptthema hat, bzw. haben muss. Er soll auch jeden Religionsvertreter vor Machtmissbrauch und die Religionen vor der Verzweckung für politische Zielsetzungen bewahren. Der Glaube an den einen Gott schließt alle Menschen im Bewusstsein zusammen, dass sie Kinder des einen Vaters im Himmel und deshalb untereinander Geschwister sind. Die Adventszeit zeigt auf diesen Gott hin, der Friede und Liebe unter allen Menschen ermöglichen kann. □

Prädiktive Medizin

Genetische Diagnostik als Instrument der Krankheitsprävention

In den letzten Jahren haben sich die technischen Möglichkeiten zur Untersuchung des menschlichen Genoms in einer Weise verbessert, die noch zur Jahrtausendwende unvorstellbar war. Da diese Entwicklung nicht stehen bleibt, wird bald schon das gesamte Genom analysierbar sein. Bei einer Veranstaltung der Katholischen Akademie in Zusammenarbeit mit dem

Gesundheitsforum der Süddeutschen Zeitung stellten am 18. Juni 2012 Experten zentrale Gesichtspunkte der prädiktiven genetischen Untersuchung vor und diskutierten diese. Titel des Forums: Prädiktive Medizin. Genetische Diagnostik als Instrument der Krankheitsprävention. „zur Debatte“ dokumentiert ausgewählte Referate dieses Nachmittags.

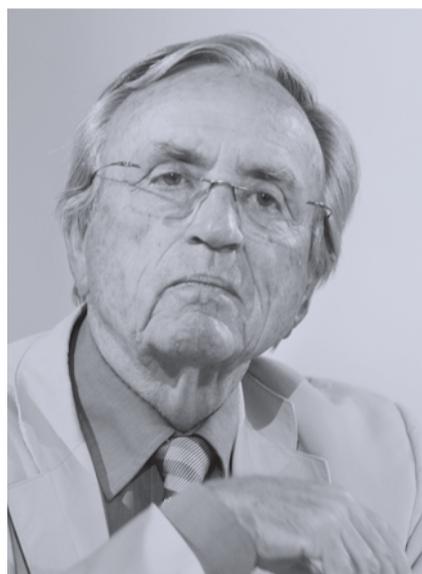
Krankheitsprävention. Einführung in die Thematik

Hermann Hepp

Vor fünf Jahren hatte sich das Gesundheitsforum erstmals mit dem Thema der „Gendiagnostik in der Medizin“ auseinandergesetzt. Der Untertitel lautete „Erfolge, Hoffnungen und Ängste“. Wir besprachen und diskutierten damals das vielschichtige und ethisch besonders herausfordernde Thema der genetischen Pränataldiagnostik (PND). Hierunter verstehen wir die genetische Diagnostik an Gewebe (Haut, Blut, Amnion-Gebärmutterkuchenzellen – nach Fruchtwasser- oder Gebärmutterkuchepunktion) zum Nachweis oder Ausschluss einer genetischen Erkrankung des Ungeborenen während der Schwangerschaft.

Heute informieren und diskutieren wir über die Möglichkeiten und Grenzen der genetischen Diagnostik am geborenen, gesunden oder kranken Menschen mit dem Ziel der Voraussage – Prädiktion – einer genetisch bedingten Erkrankung, verbunden mit der Hoffnung der Prävention (Vorbeugung) – oder gegebenenfalls einer Therapie – der jeweiligen Erkrankung. Die in jüngster Zeit gelungene Entschlüsselung des Embryo-Genoms wird zweifellos auch die Pränatalmedizin revolutionieren – nicht nur i. S. der Diagnostik sondern auch der „Prädiktion“. „Mit Blut und Spucke“ überschrieb Christina Berndt in der SZ ihren Beitrag, in welchem sie über die Vereinfachung der genetischen Diagnostik des Embryos aus dem Blut der Mutter und dem Speichel des Vaters informierte – Ersatz der invasiven Diagnostik durch Fruchtwasserpunktion – und hierbei auch kritische Stimmen hinsichtlich der vielfältigen psychosozialen, ethischen und medizinischen Implikationen zitierte.

Wenn wir uns heute Abend auf die Prädiktive Medizin des geborenen Menschen konzentrieren, so nehmen wir durch den Fortschritt der Molekular-



Prof. Dr. Hermann Hepp, Professor für Gynäkologie und Geburtshilfe an der Universität München, führte in die Thematik ein und leitete eine der Diskussionen.

genetik in der Pränatalmedizin doch die thematische Schnittstelle wahr. Der Untertitel jenes Podiumsgesprächs „Pränatalmedizin“ (2007) – „Erfolge, Hoffnungen, Ängste“ bestimmt und begleitet auch unser heutiges Gespräch.

Der wissenschaftliche Fortschritt der molekulargenetischen Forschung hat eine neue Dimension der Medizin eröffnet. Wir sprechen von einem Paradigmawandel der Medizin der Zukunft: von der kurativen zur prädiktiven Medizin. Der Heidelberger Humangenetiker Bartram spricht vom Zeitalter der biomedizinischen Revolution, – gemeint ist, wie Herr Kollege Propping es formuliert, der „Eintritt in das Zeitalter der

genetischen Medizin“. Die Krankheitsvorbeugung rückt gleichsam in den Mittelpunkt der modernen Medizin. „Ob wir gesund bleiben oder krank werden – so Peter Propping in der ersten Zeile des Ihnen vorliegenden Vorwortes – ist zum Teil durch Besonderheiten unserer Erbanlagen, also durch unser Genom bestimmt.“ Darüber hinaus eröffnet die molekulargenetische Diagnostik, z. B. einer Krebszelle, eine individuelle, auf den jeweiligen Patienten zugeschnittene Therapie. Man spricht in diesem Zusammenhang auch von „personalisierter Medizin“.

Die Entwicklung der prädiktiven Medizin gleichsam antizipierend hat eine interdisziplinäre Arbeitsgruppe des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesärztekammer bereits 2003 Richtlinien zur prädiktiven genetischen Diagnostik (Deutsches Ärzteblatt Jg.100, Heft 19, C 1013) erarbeitet. Die zunehmende Aktualität des Themas belegt die 2010 unter dem Vorsitz von Herrn Kollegen Propping erarbeitete und publizierte Stellungnahme zur prädiktiven genetischen Diagnostik der Deutschen Akademie der Wissenschaften „Leopoldina“ in Verbund mit der Deutschen Akademie der Technikwissenschaften (acatech) und der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (<http://dnb.d-nb.de>). Auch der Deutsche Ethikrat befasste sich derzeit im Auftrag der Bundesregierung in bisher zwei öffentlichen Anhörungen – März und Mai 2012 – mit dieser gesundheits- und auch gesellschaftspolitisch bedeutsamen Thematik.

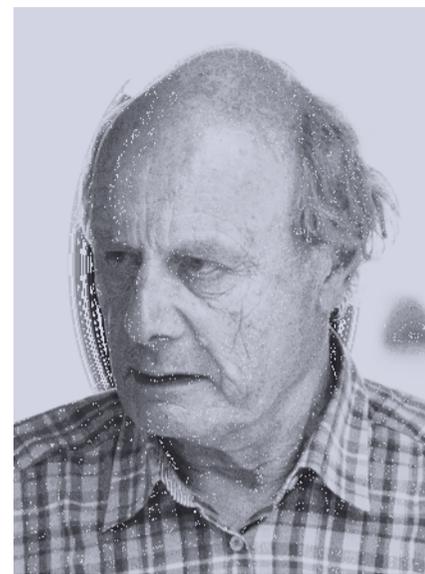
Der wissenschaftliche Fortschritt der molekulargenetischen Forschung hat eine neue Dimension der Medizin eröffnet.

Jeder Fortschritt ist janusköpfig. Ziel dieses Expertengesprächs mit nachfolgender Podiumsdiskussion ist eine umfassende Information über diesen Wandel, diese Revolution der Medizin – mit ihren Chancen und Risiken. Beginnen wird Peter Propping, Mitgestalter und Koordinator dieses Abends, gerade emeritierter Ordinarius des Lehrstuhls Humangenetik der Universität Bonn. André Reis, Direktor des Instituts für Humangenetik der Universität Erlangen-Nürnberg, wird die Entwicklungen im internationalen Kontext aufzeigen und Kollege Cremer, Lehrstuhl Anthropologie und Humangenetik der LMU München, wird uns kritisch in die Welt der z. T. sehr fragwürdigen Internetangebote, z. B. von Direct-Consumer-Tests (DCT) führen.

Frau Dr. Steinke, Institut für Humangenetik der Universität Bonn, wird die Thematik auf die Möglichkeiten einer Individualisierung der Therapie beim Mamma- und Darmcarcinom zentrieren. Es geht um die Vorhersage des Ansprechens einer Therapie: In wie weit bestimmt die genetische Disposition die Wirksamkeit oder Unwirksamkeit einer Therapie? Vom Eintritt in die „personalisierte“ Therapie ist die Rede.

Genetische Diagnostik, Therapie und Beratung sind in dem seit Februar 2010 in Kraft getretenen und umstrittenen Gendiagnostikgesetz geregelt. Herr Kollege Zerres, Leiter des Instituts für Humangenetik der Universität Aachen, wird uns über die Gesetzeslage informieren und die Notwendigkeit einer Novellierung begründen.

Es wird uns bewusst – der Begriff des „Schicksals“ des Menschen erhält eine neue Bedeutung und Dimension. Gibt die „Prädiktion“ jedem von uns in Zukunft die Möglichkeit, Vermeidbares



Dr. Gernot Sittner, der ehemalige Chefredakteur der SZ und jetzige Leiter des Gesundheitsforums der Süddeutschen Zeitung, organisierte die Veranstaltung und moderierte Gesprächsrunden.

tatsächlich zu vermeiden? Entstehen durch Wissen „gesunde Kranke“? Ist das Verhältnis von Nutzen und Schäden akzeptabel? Drohen soziale Konsequenzen i. S. einer Entsolidarisierung der Gesunden mit den Kranken? Droht durch Prädiktion Diskriminierung? Wie sind die haftungsrechtlichen und auch versicherungsrechtlichen Fragen zu lösen? Haben wir ausreichend qualifizierte Beratungskompetenz?

Herr Kollege Markmann, Professor für Ethik, Geschichte und Theorie der Medizin der LMU München, wird diese die Prädiktive Medizin bestimmenden ethischen Fragen der Fürsorge, des Schicksals, der Gerechtigkeit, der Selbstbestimmtheit, auch mehrerer Personen – Recht auf Nichtwissen – behandeln und gleichsam in das nachfolgende Gespräch einführen. □

Presse

Prädiktive Medizin

Süddeutsche Zeitung

27. Juni 2012 – Die Untersuchung des menschlichen Genoms hat sich in den vergangenen Jahren durch die technischen Möglichkeiten in einer Weise verbessert, die noch zur Jahrtausendwende unvorstellbar war. Bald wird es möglich sein, das gesamte Erbgut des Menschen zu entschlüsseln. Schon heute kann die prädiktive Medizin eine Vielzahl von Erkrankungen bestimmten genetischen Veränderungen zuordnen. Die Rahmenbedingungen für die Gendiagnostik sollte ein Gesetz schaffen, das Experten für unzureichend halten. Gemeinsam mit der Katholischen Akademie in Bayern informierte und diskutierte das Gesundheitsforum der Süddeutschen Zeitung vergangene Woche über „Genetische Diagnostik als Instrument der Krankheitsprävention“.

Möglichkeiten und Grenzen der prädiktiven Medizin

Peter Propping

Den Forschungserfolgen der Humangenetik wird zwar meist mit Bewunderung begegnet, nicht selten erzeugt das Fach aber auch Ängste. Worum kreisen die Ängste? Unsere persönliche Zukunft könnte immer besser vorhergesagt werden, wir wüssten ganz konkret um die spezifischen Schwächen unseres Körpers, unsere genetischen Daten könnten missbräuchlich verwendet werden, Versicherungen und Arbeitgeber wüssten alles oder gar mehr über uns als wir selber, kurz: wir stünden vor einer Genesierung der Gesellschaft.

Menschen, die die Zukunft vorhergesagt haben, hat es immer schon gegeben. Im alten Rom sagten die Auguren die Zukunft aus dem Vogelflug vorher und die Haruspices aus der Lage der Eingeweide geschlachteter Opfertiere. In der griechischen Antike war es das Orakel von Delphi: In Form eines symbolträchtigen Rituals machte die Pythia unter dem Einfluss von Dämpfen, die aus einer Erdspalte aufstiegen, als Sprachrohr des Gottes Apollon Vorhersagen im Zustand der Trance. Die Vorhersagen waren oft mehrdeutig. Berühmt geworden ist das Schicksal des lydischen Königs Krösus, der sich im Kriegszustand mit dem Perserkönig Kyros befand. Krösus befragte das Orakel nach seinen Chancen im Falle eines Angriffs auf die Perser: Das Orakel antwortete: „Wenn du den Halys überschreitest, wirst du ein großes Reich zerstören“. Krösus fasste die Aussage als Ermutigung auf, verlor am Ende aber sein eigenes Reich. Er war der letzte König von Lydien.

Was hat das Orakel von Delphi mit der Humangenetik zu tun? Humangenetische Befunde erlauben es heute unter bestimmten Bedingungen, Vorhersagen zu machen. Anders als das antike Orakel ist die moderne Genetik eine naturwissenschaftliche Disziplin, die ganz der Rationalität verpflichtet ist. Dies gilt für die Aufdeckung wissenschaftlicher Erkenntnisse der Genetik. Es gilt aber zum Beispiel auch für mögliche praktische Konsequenzen, die sich aus der humangenetischen Diagnostik ergeben und die einer fachlichen Interpretation bedürfen. Wenn es zum Beispiel einen Zusammenhang zwischen einem genetischen Befund und einer bestimmten Krankheit gibt, dieser Zusammenhang jedoch nur in einem Teil der Fälle eintritt, dann wird dies als statistische Aussage formuliert. Im Folgenden wollen wir dies anhand typischer Konstellationen besprechen.

Unterschiede im menschlichen Genom und ihre gesundheitlichen Auswirkungen

Gegenstand der Humangenetik sind in erster Linie die genetischen Unterschiede zwischen den Menschen, insbesondere diejenigen, die sich funktionell, das heißt im Phänotyp auswirken. Es geht der Humangenetik also vorrangig um die genetische Variabilität in der Erbsubstanz DNA. Die beiden Genome, die wir von jedem unserer beiden Eltern erhalten haben, bestehen aus etwas mehr als 6 Milliarden genetischen Bausteine. Jede Zelle unseres Körpers trägt diese genetische Information. Darin befinden sich etwa 6 Millionen Varianten. Die funktionellen Auswirkungen der



Prof. Dr. Peter Propping, Professor für Humangenetik an der Universität Bonn

genetischen Varianten lassen sich sehr vereinfacht in drei Kategorien einteilen: **a)** ohne Auswirkungen, **b)** gewisse Auswirkungen, **c)** starke Auswirkungen.

Genetische Varianten ohne funktionelle Auswirkungen: Die meisten der 6 Millionen Varianten im menschlichen Genom gehören in diese Kategorie. Sie werden heute vor allem in der Forensik benutzt. Die Kombination einer Serie von Varianten ist so typisch für eine Person, dass man anhand einer biologischen Probe, zum Beispiel eines Bluts- oder Speicheltropfens, die Herkunft der Probe nachweisen kann, wenn eine Vergleichsprobe der betreffenden Person zur Verfügung steht. Man spricht vom „genetischen Fingerabdruck“. Wenn die Polizei auf Grund äußerer Umstände zum Beispiel den Täter eines Gewaltverbrechens in einem bestimmten Viertel vermutet und an der Tatwaffe biologisches Material vorhanden ist, dann bittet sie etwa alle Männer des Viertels darum, freiwillig eine Speichelprobe abzuliefern. Der allergrößte Teil der Männer wird der Aufforderung Folge leisten. In der Regel können diese Männer durch den genetischen Fingerabdruck als Täter ausgeschlossen werden. Die Polizei kann dann die Männer des betreffenden Viertels, die keine Speichelprobe abgeliefert haben, gezielt darauf untersuchen, ob sie als Täter in Betracht kommen.

Das zweite Anwendungsgebiet dieser Gruppe genetischer Varianten ist die Abstammungsdiagnostik. Da wir alle genetischen Varianten von unseren beiden Eltern erhalten haben, kann man die genetische Verwandtschaft mit Vater, Mutter und Geschwistern sehr zuverlässig feststellen. Es ist heute sogar möglich, die genetische Verwandtschaft mit einer bestimmten Person selbst dann zuverlässig festzustellen, wenn keine weiteren Verwandten für den Vergleich zur Verfügung stehen.

Genetische Varianten mit mäßigen funktionellen Auswirkungen: Dieser Typ von Varianten ist an der Ausbildung von Merkmalen beteiligt, die die Humangenetiker seit langem als multi-

faktoriell bedingt ansehen. Dazu gehören zum Beispiel Merkmale im Bereich des Normalen wie Körpergröße und Intelligenzquotient sowie Volkskrankheiten wie hoher Blutdruck, Diabetes mellitus, Epilepsie und Schizophrenie. Es gibt eine große Zahl von Genvarianten, die das Risiko für eine bestimmte multifaktorielle Krankheit erhöhen oder senken, jede einzelne jedoch nur schwach. Wenn in einer Person eine Kombination mehrerer disponierender Varianten zusammen gekommen ist, wenn also ein gewisses genetisches Profil vorliegt, dann entwickelt diese Person mit höherer Wahrscheinlichkeit die betreffende Krankheit, eventuell in Abhängigkeit von exogenen Einflüssen.

Die genetische Analyse multifaktorieller Krankheiten ist aufwändig und schwierig. Das ist so, weil es eine außerordentliche Herausforderung ist, aus den Millionen Varianten im Genom eines Menschen gerade diejenigen herauszufinden, die an der Ausbildung einer bestimmten Krankheit beteiligt ist. Diese Forschung ist aber wichtig, weil wir auf diesem Weg die Funktionsstörungen aufdecken können, die zu einer derartigen Krankheit beitragen.

Genetische Varianten mit starken funktionellen Auswirkungen: Diese Varianten führen zu Merkmalen, die nach den Mendelschen Gesetzen dominant oder rezessiv, das heißt monogen erblich sind, zum Beispiel Blutgruppen. Es gibt 7000 bis 8000 monogen erbliche Krankheiten, von denen für 3500 bisher die genetische Ursache bekannt ist. In einigen Jahren werden alle aufgeklärt sein. Monogene Merkmale und Krankheiten sind für die wissenschaftliche Forschung und für die Diagnostik besonders geeignet, weil sie auf einer einzigen Mutation beruhen. Monogene Krankheiten können sich vor der Geburt, nach der Geburt, in der Jugend oder in höherem Alter erstmals manifestieren. Sie können zum Beispiel vorgeburtlich beim Embryo nachgewiesen werden.

Prädiktive genetische Diagnostik auf erbliche Krankheiten

Wenn sich eine Krankheit erst im Laufe des Lebens manifestiert, dann ist eine prädiktive (vorhersagende) Diagnostik möglich. Wenn es um eine behandelbare Krankheit geht, kann die prädiktive genetische Diagnostik innerhalb einer Familie diejenigen Mitglieder, die ein hohes Risiko für die Krankheit haben, von denen unterscheiden, deren Risiko nicht erhöht ist. Dies gilt zum Beispiel für die autosomal dominant erblichen Krebskrankheiten, etwa erblicher Brust-/Eierstockkrebs, erblicher Darmkrebs und erblicher Schilddrüsenkrebs. Personen, bei denen die familiäre genetische Veränderung ausgeschlossen ist, haben kein erhöhtes Krebsrisiko, während man den Trägern der familiären Mutation raten muss, sich in ein engmaschiges und strukturiertes Krebsfrüherkennungsprogramm zu begeben. Die gesamte Diagnostik sollte – entsprechend dem Gendiagnostikgesetz – in eine genetische Beratung eingebettet sein. Es ist wichtig, dass die betroffenen Personen die genetische Situation und die daraus abgeleiteten medizinischen Maßnahmen verstehen. Analoges gilt zum Beispiel für die autosomal dominant erbliche Erhöhung des Cholesterins im Blut, die zu frühzeitiger Arteriosklerose führt, bestimmte Gerinnungsstörungen, die eine Neigung zu Thrombosen vermitteln, und erbliche Formen der Herzrhythmusstörungen. Auch bei diesen Krankheiten kann eine prädiktive genetische Diagnostik eine rechtzeitige Behandlung bahnen.

Anders ist die Situation bei verschiedenen neurodegenerativen Krankheiten.

Viele von ihnen sind ebenfalls autosomal dominant erblich, sie sind aber nicht behandelbar. Typisches Beispiel ist die Huntingtonsche Krankheit. Es ist technisch möglich, zum Beispiel einen 20-jährigen Sohn eines Elternteils, der von dieser Krankheit betroffen ist, darauf zu untersuchen, ob er die ursächliche Mutation geerbt hat. Die Wahrscheinlichkeit für jedes der beiden Ergebnisse beträgt 50%. Wenn der junge Mann die Mutation nicht geerbt hat, ist er von einem schlimmen Schicksal bewahrt. Trägt er jedoch die Mutation, dann wird er im Laufe seines Lebens, meist im Alter zwischen etwa 40 und 55 Jahren, mit Sicherheit die Huntingtonsche Krankheit entwickeln. Seitdem diese diagnostische Möglichkeit besteht, haben Humangenetiker, Neurologen und Selbsthilfegruppe Regeln entwickelt, die den Menschen schützen sollen. Sie müssen daher vor einer prädiktiven genetischen Diagnostik eingehalten werden. Dazu gehört eine humangenetische Beratung, eine psychotherapeutische Untersuchung und eine Wartezeit zwischen der Entscheidung zur Untersuchung und deren Durchführung.

Präkonzeptionelle genetische Diagnostik

Jeder Mensch trägt in seinem Genom mehrere Mutationen, die in reinerbigiger Konstellation, das heißt bei Homozygotie, zu einer mehr oder weniger schweren Krankheit führen. Eltern, die ein Kind bekommen haben, das von einer autosomal rezessiv erblichen Krankheit betroffen ist, sind bisher praktisch immer überrascht. Eine besondere Form der prädiktiven genetischen Diagnostik will Licht in dieses Dunkel bringen. Sie

Die genetische Analyse multifaktorieller Krankheiten ist aufwändig und schwierig.

steht kurz vor der Einführung in die Praxis: Es geht um die systematische Untersuchung der beiden Partner eines Paares darauf, ob sie beide Erbanlagen tragen, die das Risiko für die Geburt eines Kindes mit einer autosomal rezessiv erblichen Krankheit erhöhen. Wenn bei den Partnern durch eine präkonzeptionelle Untersuchung eine solche Konstellation nachgewiesen worden ist, beträgt das Risiko für ein betroffenes Kind auf Grund des Erbgangs 25%. Das Paar hat nun mehrere Möglichkeiten, damit umzugehen. Es kann das Ergebnis ignorieren, auf Kinder verzichten, ein Kind adoptieren oder eine pränatale Diagnostik durchführen lassen. Wenn die präkonzeptionelle genetische Diagnostik zur Verfügung steht, wird eine Situation eingetreten sein, die für die Menschheit völlig neu ist. Vielen wird die Entscheidung nicht leicht fallen. Auf Grund der allgemeinen Erfahrungen der Humangenetik kann man erwarten, dass die meisten Paare sich für eine pränatale Diagnostik entscheiden werden.

Das persönliche Genom

In der bisherigen genetischen Diagnostik werden immer gezielt bestimmte Gene untersucht, deren Mutationen man aufgrund des Erscheinungsbildes eines Patienten vermuten kann oder die in der Verwandtschaft der zu untersuchenden Person nachgewiesen sind. In wenigen Jahren wird es technisch und finanziell möglich sein, die komplette Abfolge der genetischen Bausteine des gesamten Genoms eines einzelnen Menschen zu bestimmen. Damit werden die

erwähnten 6 Millionen Varianten konkret gemacht. Das entscheidende Problem wird die Interpretation der Befunde sein, denn die Bedeutung der meisten Varianten ist bisher noch offen. Andererseits wird dieses Wissen mit der Zeit zunehmen und man wird schrittweise lernen, die Variabilität des Genoms zu verstehen. Es wird dann die Frage sein, ob es Ziele gibt, für die ein Mensch sein eigenes Genom vernünftigerweise kennen muss.

Ein naheliegendes Ziel könnte darin bestehen, die eigenen genetischen Krankheitsneigungen so früh wie möglich zu erkennen, um rechtzeitig mit einer spezifischen Behandlung oder Vorbeugung beginnen zu können. Um dieses Ziel möglich zu machen, muss angesichts einer zu erwartenden großen Nachfrage eine beträchtliche Zahl von Humangenetikern ausgebildet werden, die die Kompetenz zur Analyse des Genoms haben und die die genetischen Einsichten den untersuchten Personen adäquat vermitteln können. Es muss verhindert werden, dass inkompetente Personen oder Firmen, die durch Werbung auf sich aufmerksam machen, einen unseriösen Dienst anbieten.

Durch ständiges Lernen die genetische Revolution beherrschen

Es ist gut möglich, dass die bisherige gezielte genetische Diagnostik in Zukunft durch die Sequenzierung des persönlichen Genoms ersetzt wird, weil dieser Prozess mit hohem Automatisierungsgrad durchgeführt werden kann. Dann steht sehr viel mehr genetische Information zur Verfügung als der Anlass zur Untersuchung vorsah. Vielleicht werden viele Menschen auch ohne Anlass die Sequenz ihres Genoms kennen

Eine gute genetische Allgemeinbildung ist besser als alle denkbaren gesetzlichen Regelungen.

wollen. Falls sich herausstellt, dass in der DNA-Sequenz eine Mutation beziehungsweise ein Genotyp vorkommt, die beziehungsweise der zu einer monogen erblichen Krankheit führt, kann dies für die untersuchte Person zu einer erheblichen Belastung werden. Eventuell ist sein gesundheitliches Schicksal vorbestimmt. Für die meisten Menschen werden sich aber lediglich statistische Wahrscheinlichkeiten für die Manifestation bestimmter Krankheiten ergeben. Auch bei Kenntnis der kompletten genetischen Variabilität wird der Verlauf des Lebens für die meisten Menschen nicht vorbestimmt sein.

Trotzdem wird eine völlig neue Situation für die Menschheit eintreten, wenn jeder die „Blaupause“ seiner eigenen biologischen Existenz „lesen“ kann. Nach der genetischen Revolution, die im Labor stattgefunden hat, kommt es in der zweiten Stufe zu einer Revolution der genetischen Diagnostik. Die Situation ist völlig verschieden von der Prophetie der Antike, weil sie auf empirischen Daten beruht. Es gibt dafür keine Erfahrung, auf die man zurückgreifen könnte. Der einzige vernünftige Weg wird es sein, dass alle – Bürger und Fachleute – kontinuierlich lernen, mit dem Neuen vernünftig umzugehen. Denn jeder, auch der Experte, ist persönlich betroffen. Eine gute genetische Allgemeinbildung ist besser als alle denkbaren gesetzlichen Regelungen. □

Das Gendiagnostikgesetz

Klaus Zerres

Das Gendiagnostikgesetz (GenDG) ist nach einer langen politischen Diskussion am 1. Februar 2010 in Kraft getreten und wurde von den Vertretern der Humangenetik zunächst prinzipiell begrüßt. Es bringt zum Ausdruck, dass sich genetische Diagnostik von der klassischen Diagnostik in der Medizin unterscheiden kann. Während letztere meist der Abklärung einer bestehenden Symptomatik dient, können genetische Analysen prinzipiell unabhängig von der Symptomatik erfolgen und haben vor allem in ihrer Anwendung im Rahmen der prädiktiven beziehungsweise präsymptomatischen Diagnostik unter Umständen weitreichende Implikationen, für die eine besondere Regelung erforderlich erschien und auch sicher sinnvoll ist. Wenngleich das Gesetz einen Versuch darstellt, die komplexe Problematik umfassend zu regeln, wurde sehr schnell klar, dass sowohl das Gesetz selbst, als auch die Umsetzung zentraler Bestandteile der Regelung diesem Anspruch nicht gerecht werden. Die aktuelle Umsetzung wesentlicher Teile des Gesetzes muss daher heute sehr kritisch beurteilt werden. Es muss sogar die Frage gestellt werden, ob die tatsächliche Praxis seiner Umsetzung die Ziele des Gesetzes geradezu konterkariert.

Das Gesetz trägt den Besonderheiten genetischer Analysen Rechnung

Hintergrund des Gesetzes war unter anderem die Tatsache, dass das Angebot genetischer Tests dramatisch zugenommen hat und diese Entwicklung in der Zukunft weiter anhalten wird. Eine Fülle der im In- und Ausland angebotenen Tests weckt große Erwartungen, während die Realität zeigt, dass viele Testangebote problematisch sind und die postulierten Ziele entweder nicht erfüllen beziehungsweise vor ihrer Inanspruchnahme einer umfassenden Information und Beratung bedürfen, ohne die die Gefahr einer falschen Deutung der Untersuchungsergebnisse sehr groß ist.

Das Gesetz führt in Paragraph 1 das Ziel aus:

„Zweck dieses Gesetzes ist es, die Voraussetzungen für genetische Untersuchungen und im Rahmen genetischer Untersuchungen durchgeführte genetische Analysen sowie die Verwendung genetischer Proben und Daten zu bestimmen und eine Benachteiligung auf Grund genetischer Eigenschaften zu verhindern, um insbesondere die staatliche Verpflichtung zur Achtung und zum Schutz der Würde des Menschen und des Rechtes auf informationelle Selbstbestimmung zu wahren“

Die Definition genetischer Untersuchungen ist notwendig, schafft aber viele Probleme

Wichtig ist die Unterscheidung zwischen der Anwendung von genetischer Diagnostik zum Zwecke der Abklärung einer bestehenden Symptomatik von derjenigen zum Zwecke der Feststellung einer genetischen Eigenschaft. Genetische Diagnostik erfolgt heute bei einer zunehmenden Anzahl von Erbkrankheiten und ersetzt damit andere diagnostische Verfahren. Beispielhaft sei eine



Prof. Dr. Klaus Zerres, Professor für Humangenetik und Direktor des Instituts für Humangenetik am Universitätsklinikum Aachen

große Zahl neuromuskulärer Krankheiten genannt, die bisher oft durch eine mikroskopische Analyse nach einer vorgegangenen chirurgischen Entnahme eines Muskelstückes, einer sogenannten Muskelbiopsie, gestellt wurde. Diese Anwendung genetischer Analysen ist meist unproblematisch, sie reflektiert den fortschreitenden Erkenntnisgewinn in der Aufklärung der genetischen Basis erblicher Krankheiten. Das Gesetz führt in Paragraph 3 unter Begriffsbestimmungen aus:

„1. ist genetische Untersuchung eine auf den Untersuchungszweck gerichtete a) genetische Analyse zur Feststellung genetischer Eigenschaften oder b) vorgeburtliche Risikoabklärung einschließlich der Beurteilung der jeweiligen Ergebnisse.“

2. ist genetische Untersuchung eine auf die Feststellung genetischer Eigenschaften gerichtete Analyse a) der Zahl und der Struktur der Chromosomen (zytogenetische Analyse) b) der molekularen Struktur der DNA oder der RNA (molekulargenetische Analyse) c) der Produkte der Nukleinsäuren (Genproduktanalyse).“

3. ist vorgeburtliche Risikoabklärung eine Untersuchung des Embryos oder Fötus, mit der Wahrscheinlichkeit für das Vorliegen bestimmter genetischer Eigenschaften mit Bedeutung für eine Erkrankung oder gesundheitliche Störung des Embryos oder Fötus ermittelt werden.“

Diese Begriffsbestimmungen sind notwendig und konsequent, da eine genetische Eigenschaft keineswegs nur durch den Nachweis einer Erbgutveränderung also auf DNA-Ebene festgestellt werden kann. So sichert zum Beispiel ein stark erhöhter Blutspiegel der Aminosäure Phenylalanin praktisch die Diagnose der erblichen Aminosäurestoffwechselstörung Phenylketonurie, die seit langem Bestandteil des Neugeborenen Screenings ist, das bei fast allen

Neugeborenen durchgeführt wird. Umgekehrt erfolgt die Analyse eines Gens nicht in jedem Fall zum Zwecke der Feststellung einer genetischen Eigenschaft, wie etwa beim Nachweis der Mutation im sogenannten Faktor-V-Gen im Rahmen der Abklärung der Ursache einer Thrombose. Diese Analyse würde zum Beispiel dann anders beurteilt werden müssen, wenn sie bei einem bisher nicht betroffenen Verwandten eines Mutationsträgers durchgeführt würde. Diese wenigen Beispiele deuten bereits die Problematik der Umsetzung des Gesetzes in der klinischen Praxis an.

Insbesondere weist Absatz 3 auf den Bereich, der die größte Problematik der Umsetzung des Gesetzes darstellt, da damit die Gültigkeit des GenDG auf den Bereich vorgeburtlicher Ultraschalluntersuchungen und die Tätigkeit der sehr großen Gruppe von Frauenärzten erweitert wird. In der Begründung zum GenDG wird hierzu ausgeführt: „Zum Schutz des Ungeborenen werden die der vorgeburtlichen Risikoabklärung dienenden Untersuchungen mittels bildgebender Verfahren ebenfalls einbezogen, also auch die vorgeburtlichen Phänotyp-Untersuchungen.“

Strikte Regelung der Verwendung von Untersuchungsmaterial und der Aufbewahrung von Befunden

Das GenDG legt fest, dass Untersuchungsmaterial im Regelfall nach der Untersuchung und Befunde nach zehn Jahren vernichtet werden sollen. In der Praxis werden speziell wissenschaftliche Einrichtungen die Zustimmung zur weitergehenden Aufbewahrung erbeten. Es ist jedoch sinnvoll, darauf hinzuweisen, dass für spätere Fragestellungen, beispielsweise wenn Untersuchungen weiterer Familienmitglieder zu erwarten sind oder zu einem späteren Zeitpunkt eine prädiktive beziehungsweise vorgeburtliche Diagnostik in Anspruch genommen werden sollte, diese Information beziehungsweise der Zugang zu verfügbarem Untersuchungsmaterial essentiell sein kann. Oft wird dann einer längeren Aufbewahrungszeit zugestimmt.

Aufklärung, Einwilligung und das Angebot der genetischen Beratung

Das GenDG regelt in Paragraph 9 den Gegenstand der notwendigen Einwilligung zur Untersuchung und der verpflichtenden Aufklärung:

„(1) Vor Einholung der Einwilligung hat die verantwortliche ärztliche Person die betroffene Person über Wesen, Bedeutung und Tragweite der genetischen Untersuchung aufzuklären...“

(2) Die Aufklärung umfasst insbesondere 1. Zweck, Art, Umfang und Aussagekraft der genetischen Untersuchung ... dazu gehören auch die Bedeutung der zu untersuchenden genetischen Eigenschaften für eine Erkrankung oder gesundheitliche Störung sowie die Möglichkeiten, sie zu vermeiden, ihr vorzubeugen oder sie zu behandeln. 3. die vorgesehene Verwendung der Probe 4. das Recht, die Einwilligung jederzeit zurückzuziehen.“

Paragraph 10 definiert die Bedingungen, unter denen eine genetische Beratung zu erfolgen hat:

„(1) Bei einer diagnostischen genetischen Untersuchung soll die verantwortliche ärztliche Person nach Vorliegen des Untersuchungsergebnisses der betroffenen Person eine genetische Beratung durch eine Ärztin oder einen Arzt, die oder der die Voraussetzungen nach § 7 Abs. 1 und 3 erfüllt, anbieten...“

(2) Bei einer prädiktiven genetischen Untersuchung ist die betroffene Person vor und nach Vorliegen des Untersuchungsergebnisses der genetischen Untersuchung ... zu beraten....“

Wobei hier eine Ausnahme formuliert wird: „... soweit diese nicht im Einzelfall nach vorheriger schriftlicher Information über die Beratungsinhalte auf die genetische Beratung schriftlich verzichtet.“

Folgerichtig muss das Gesetz definieren, was unter einer prädiktiven genetischen Untersuchung verstanden wird. Dies erfolgt in Paragraph 3:

„(8) ist prädiktive genetische Untersuchung eine genetische Untersuchung mit dem Ziel der Abklärung a) einer erst zukünftig auftretenden Erkrankung oder gesundheitlichen Störung oder b) einer Anlageträgerschaft für Erkrankungen oder gesundheitliche Störungen bei Nachkommen.“

Es ist konsequent, dass eine Untersuchung, die der Vorhersage eines Krankheitsrisikos dient, eine prädiktive genetische Untersuchung ist und nur nach einer vorausgegangenen genetischen Beratung erfolgen darf. Hier liegt der prinzipielle qualitative Unterschied zur überwiegenden Zahl medizinischer Untersuchungen zur Abklärung einer klinischen Symptomatik. Das Ergebnis genetischer Tests mit dem Nachweis erbter Veränderungen ist eben unabhängig davon, ob klinische Symptome vorliegen beziehungsweise noch nicht aufgetreten sind.

Eine umfassende Aufklärung über Tests mit dem Ziel der Untersuchung von mehreren hundert Genen gleichzeitig ist kaum möglich

Die Einbeziehung von Untersuchungen mit dem Ziel der Feststellung der Anlageträgerschaft für Erkrankungen oder gesundheitliche Störungen bei Nachkommen ist zwar folgerichtig aber in gleicher Weise problematisch. Der Fortschritt der Analysetechnik ermöglicht die gleichzeitige Untersuchung einer sehr großen Anzahl von Erbanlagen. Inzwischen existieren Testangebote auf der Basis der Untersuchung mehrerer hundert Erbanlagen in einem einzigen Untersuchungsgang. In einem Test wurden 448 Erbanlagen untersucht, die dann mit einem erhöhten Risiko für Nachkommen verbunden sind, wenn beide Partner Träger der gleichen „ungünstigen“ Erbanlage sind. Erwartungsgemäß ist statistisch jeder gesunde Mensch Träger solcher Erbanlagen. In einer Untersuchung von 104 Personen der Normalbevölkerung auf 448 Gene betrug die durchschnittliche Zahl „ungünstiger“ Erbanlagen 2,8 mit einer Spannweite von 0 bis 7.

Das Beispiel macht deutlich, dass eine umfassende Aufklärung für die einzelne Erkrankung auch im Rahmen einer vorgeschriebenen genetischen Beratung nicht umfassend möglich sein wird.

Die Qualifizierung sehr vieler Ärzte zur „fachgebundenen genetischen Beratung“ ist kurzfristig nicht möglich

Das GenDG legt die Anforderungen an Personen fest, die eine genetische Beratung durchführen dürfen. Zunächst besteht ein Arztvorbehalt: „(§7) (3) Eine genetische Beratung ... darf nur durch ... Ärztinnen oder Ärzte, die sich für genetische Beratungen qualifiziert haben, vorgenommen werden.“

Nach dem 1. Februar 2012 darf eine genetische Beratung nur durch Fachärzte für Humangenetik/Ärzte mit Zusatz-

bezeichnung Medizinische Genetik und Ärzte, die die Voraussetzungen nach Paragraph 7 Absatz 1 Nummer 3 erfüllen, erfolgen. Nach dem Entwurf einer Richtlinie der Gendiagnostikkommission umfasst die Qualifikationsmaßnahme für die fachgebundene genetische Beratung 72 Unterrichtseinheiten und das Absolvieren einer Wissensprüfung.

Das Problem liegt darin, dass das Gesetz festgelegt hat, dass ab dem 1. Februar 2012 eine sehr große Gruppe von Ärzten über die Qualifikation zur fachgebundenen humangenetischen Beratung verfügen musste, mit der Umsetzung hierfür aber erst wenige Monate vor Inkrafttreten dieser Regelung begonnen worden ist.

Es erfolgte dann eine Qualifizierungsmaßnahme, die den Namen nicht verdient. In sogenannten Refresher-Kursen wurden Fachärzte für Humangenetik gebeten, in Sechs-Stunden-Kursen Ärzte anderer Fachrichtungen in die Grundlagen der Humangenetik einzuführen. Der Name Refresher-Kurs suggeriert, dass es sich lediglich um die Auffrischung bekannten Wissens handelt, was bei dem überwiegenden Teil der Teilnehmer jedoch nicht der Fall war. Die in einer Richtlinie der Gendiagnostikkommission festgelegten Inhalte sind sehr umfangreich. Es erfolgten auf der Basis binnen kürzester Zeit allgemein bekannter Multiple-Choice-Fragen sehr kleine Wissensüberprüfungen im „Online“-Verfahren ohne Prüfung der Identität, die durch die Landesärztekammern organisiert wurden. Es sollten auch Facharztgruppen zur Wissenskontrolle zugelassen werden, die traditionell über keinen Patientenkontakt verfügen und nicht über die im GenDG ebenfalls geforderte praktische Qualifikation verfügen wie zum Beispiel Fachärzte für Pathologie oder Laboratoriumsmedizin.

Deutliche Kritik der Deutschen Gesellschaft für Humangenetik an der Qualifikationspraxis zur fachgebundenen genetischen Beratung durch die Ärztekammern

Die Presse hat hierüber sehr früh berichtet: „So einfach bekommen wir den Schein nicht wieder“ (FAZ) und „Engpass Fortbildung“ (ZEIT). In der Folge kam es zu einem empfindlichen Schlagabtausch zwischen der Bundesärztekammer und Vertretern der Deutschen Gesellschaft für Humangenetik. Die Ärztekammern argumentieren, dass sie sich gezwungen sahen, innerhalb kürzester Zeit viele Ärzte für die fachgebundene genetische Beratung zu qualifizieren, nachdem die Verschiebung des Inkrafttretens der entsprechenden Regelung des GenDG abgelehnt wurde. Im anderen Fall hätten sehr viele Ärzte gegen das GenDG verstoßen. Aus Sicht der Bundesärztekammer war dies in Anbetracht von mehr als 12000 Fachärzten für Kinder- und Jugendmedizin, mehr als 16000 Frauenärzten und nur circa 300 Fachärzten für Humangenetik nicht anders möglich.

Die Deutsche Gesellschaft für Humangenetik erkennt die Schwierigkeiten der Ärztekammern in der Umsetzung dieses Gesetzes nicht, kann aber eine inflationäre Vergabe der „Qualifikation“ zur fachgebundenen humangenetischen Beratung nicht un widersprochen akzeptieren. Die Kernforderung, dass die Vergabe einer Qualifikation nur dann erfolgen kann, wenn der Qualifizierte auch über die Kenntnisse verfügt, für die er qualifiziert wird, ist eigentlich selbstverständlich. Die unkritische Qualifikation zur humangenetischen Beratung konterkariert die Intention des Gesetzes. □

Prädiktive genetische Diagnostik bei erblichen Krebskrankheiten

Verena Steinke

Erbliche und nicht-erbliche Krebserkrankungen

Krebserkrankungen entstehen immer durch eine Anhäufung genetischer Veränderungen in einer Zelllinie, die im Laufe der Zellteilungen neu entstehen. Begünstigend können dabei neben äußeren Faktoren, wie schlechter Ernährung oder kanzerogenen Substanzen, auch schwache genetische Risikofaktoren wirken, die jedoch nur in geringem Maße zur Krebsentstehung beitragen. Nur ein kleiner Anteil aller Krebserkrankungen ist wirklich „erblich bedingt“, so dass eine einzige genetische Veränderung (Mutation) mit starkem Effekt die Erkrankung verursacht. Nach derzeitiger Schätzung sind beispielsweise 5 % aller Brustkrebs- und 2–3 % aller Darmkrebserkrankungen auf eine einzelne genetische Veränderung zurückzuführen, man spricht dann vom Vorliegen eines sogenannten erblichen Tumorsyndroms.

Anlageträger eines erblichen Tumorsyndroms tragen von Geburt an in jeder ihrer Zellen bereits eine starke genetische Veränderung, die zur Krebsentstehung beiträgt. Die Entwicklung eines bösartigen Tumors ist bei diesen Patienten daher begünstigt, weshalb sie ein höheres Lebenszeitrisko tragen und häufig auch in jüngerem Alter an Krebs erkranken. Da es sich um eine erbliche Erkrankung handelt, bei der die ursächliche Mutation von Generation zu Generation weitergegeben werden kann, ist auch eine Häufung entsprechender Krebserkrankungen in der Familie typisch.

Erbliche Tumorsyndrome

Es wurde inzwischen eine Vielzahl von erblichen Tumorsyndromen beschrieben, die durch genetische Defekte in verschiedenen Genen verursacht werden. Für jedes Syndrom ist dabei ein bestimmtes Spektrum an Tumoren charakteristisch. Beim erblichen Brust- und Eierstockkrebs besteht neben einem erhöhten Risiko für diese Tumoren beispielsweise auch ein erhöhtes Risiko für Bauchspeicheldrüsenkrebs oder Prostatakrebs bei männlichen Anlageträgern. Für den erblichen Darmkrebs ohne Polyposis (auch HNPCC oder Lynch-Syndrom genannt) ist insbesondere das Auftreten von Dickdarmkrebs und Gebärmutter-schleimhautkrebs typisch, es besteht aber auch ein erhöhtes Risiko für eine Vielzahl weiterer Tumoren, wie z. B. Magen- und Dünndarmkrebs, Tumoren der Bauchspeicheldrüse, der Harnleiter und der Eierstöcke. Ursächlich für dieses Syndrom sind Veränderungen in Genen, welche für die Reparatur von DNA-Schäden in den Zellen verantwortlich sind. Nach derzeitiger Schätzung trägt etwa jede 500. Person in Deutschland eine solche Mutation, so dass das HNPCC eines der häufigsten erblichen Tumorsyndrome darstellt.

Die meisten erblichen Tumorsyndrome, wie auch die beiden gerade genannten, werden autosomal-dominant vererbt. Die ursächlichen Gene für diese Syndrome liegen bei jeder Person normalerweise in zwei funktionstüchtigen Kopien vor, von denen eine von der Mutter und eine vom Vater vererbt wurden.



Dr. Verena Steinke, Fachärztin für Humangenetik am Institut für Humangenetik des Universitätsklinikums Bonn

Bei der autosomal-dominanten Vererbung reicht schon ein Defekt einer dieser Genkopien aus, um das erhöhte Krebsrisiko zu verursachen. Kinder der Betroffenen haben ein Risiko von 50 %, die defekte Genkopie zu erben und damit ebenfalls das hohe Krebsrisiko zu tragen. Das Risiko, die Erkrankung zu erben, ist dabei für Nachkommen beider Geschlechter gleich hoch.

Genetische Testung bei erblichen Tumorsyndromen

Wenn bei einer Person aufgrund der eigenen Krankengeschichte und ggf. der Familiengeschichte der Verdacht auf ein erbliches Tumorsyndrom besteht, kann, sofern das ursächliche Gen für dieses Syndrom bekannt ist, in einer Blutprobe des Betroffenen eine Mutationsanalyse in diesem Gen durchgeführt werden. Wird hierbei eine ursächliche Mutation gefunden, so ist damit die Diagnose des erblichen Tumorsyndroms gesichert. Es ist dann auch möglich, gesunde Angehörige auf das Vorliegen dieser Mutation zu testen (sog. prädiktive genetische Diagnostik).

Ziele der prädiktiven genetischen Testung

Durch die prädiktive Diagnostik ist es möglich, das Krebsrisiko des getesteten Angehörigen genauer einzuschätzen. Nur wenn er oder sie auch die familiäre Mutation trägt, ist von einem gegenüber der Allgemeinbevölkerung erhöhten Krebsrisiko auszugehen. Nachkommen von so festgestellten Anlageträgern haben entsprechend auch ein Risiko von 50 %, die Mutation zu erben. Für Personen, bei denen die ursächliche Mutation nicht nachgewiesen wurde, ist dagegen nicht von einem erhöhten Krebsrisiko auszugehen. Sie können durch die prädiktive Testung entlastet werden.

Um dem hohen Krebsrisiko zu begegnen, wurden inzwischen für die meisten erblichen Tumorsyndrome engmaschige Früherkennungsstrategien entwickelt.

Beim erblichen Darmkrebs ohne Polyposis wird Anlageträgern beispielsweise die jährliche Durchführung einer Darm- und Magenspiegelung, einer Ultraschalluntersuchung des Bauches, einer allgemeinen körperlichen Untersuchung und bei Frauen zusätzlich einer speziellen gynäkologischen Untersuchung empfohlen. Hierdurch ist es in den meisten Fällen möglich, auftretende Krebserkrankungen in einem frühen Stadium festzustellen, in dem eine gute Chance auf Heilung besteht. Zum Teil ist es auch möglich, bereits Krebsvorstufen zu erkennen und zu entfernen, so dass das Krebsrisiko insgesamt gesenkt werden kann. So führt zum Beispiel die Abtragung gutartiger Polypen im Darm, die eine Krebsvorstufe darstellen, zu einer Senkung des Darmkrebsrisikos. Für einige erbliche Tumorsyndrome gibt es auch das Angebot prophylaktischer Operationen zur Verminderung des Krebsrisikos. Bei Patienten mit einer „Familiären Adenomatösen Polyposis“ wird beispielsweise bei einer sehr hohen Zahl von Polypen im Darm, die sich durch eine Darmspiegelung nicht mehr sicher abtragen lassen, eine Entfernung des Dickdarmes durchgeführt.

Eine prädiktive genetische Diagnostik muss nach dem Gendiagnostikgesetz immer im Rahmen einer humangenetischen Beratung durchgeführt werden.

Humangenetische Beratung in Zusammenhang mit erblichen Krebserkrankungen

Bei Verdacht auf ein erbliches Tumorsyndrom sollte den Betroffenen immer die Durchführung einer humangenetischen Beratung empfohlen werden. Die Aufgabe des Humangenetikers, eines auf erbliche Erkrankungen spezialisierten Arztes, besteht im Rahmen dieser Beratung zunächst in einer systematischen Aufnahme der eigenen Krankengeschichte und der Familiengeschichte des Patienten. Entsprechend den hierbei erhobenen Angaben erstellt der Humangenetiker anschließend eine Einschätzung, ob Hinweise auf ein erbliches Tumorsyndrom bestehen und welche genetische Untersuchung bei welchem betroffenen Familienmitglied zur weiteren Abklärung sinnvoll wäre. Gegebenenfalls schließt sich eine genetische Untersuchung an. Der Betroffene erhält vom Humangenetiker in mündlicher und schriftlicher Form Informationen über das in Frage kommende Tumorsyndrom, die Möglichkeiten der genetischen Testung und die Empfehlungen zur Krebsvorsorge in der Familie. Der Humangenetiker kann zudem, wenn dies gewünscht wird, Kontakte zu psychologischen Beratungsstellen und zu Selbsthilfegruppen für das jeweilige Krankheitsbild vermitteln.

Eine prädiktive genetische Diagnostik muss nach Gendiagnostikgesetz immer im Rahmen einer humangenetischen Beratung durchgeführt werden. Hierdurch soll sichergestellt werden, dass der Getestete vor der Untersuchung umfassend über das Krankheitsbild, die Aussagekraft und mögliche Konsequenzen des Gentests informiert wird. Das Ergebnis des Tests wird dem Getesteten in der Regel im Rahmen eines persönlichen Gespräches mitgeteilt, so dass hier auch die Möglichkeit zur seelischen Unterstützung und Beantwortung noch offener Fragen besteht. □

Ethische Dimensionen der prädiktiven genetischen Diagnostik

Georg Marckmann

Hintergrund

In den letzten Jahren sind die Möglichkeiten im Bereich der molekularen Genetik erheblich angewachsen. Immer mehr Erkrankungen bzw. Eintrittswahrscheinlichkeiten von Erkrankungen lassen sich diagnostizieren, zunehmend auch multifaktoriell bedingte Erkrankungen und Erkrankungen mit komplexeren genetischen Mustern. Die Kosten für die genetische Diagnostik werden weiter fallen (DNA-Chips, next generation sequencing), sodass eine immer breitere Anwendung möglich wird, sowohl pränatal als auch postnatal. Hinzu kommt, dass die Entwicklungen und auch die Produktion der prädiktiven Tests immer mehr im privatwirtschaftlichen Sektor erfolgen. Das Umsatz- und Gewinnstreben der Unternehmen fördert die Verbreitung der Tests bis hin zu einem direct-to-consumer Marketing, bei dem der Hersteller die direkte Abgabe an die „Endverbraucher“ bewirbt. Auch genetische Reihenuntersuchungen („genetisches Screening“) kommen durch die fallenden Kosten für die prädiktive Testung immer mehr in den Bereich des Möglichen. Diese Entwicklungen, bei denen sich das Angebot genetischer Tests qualitativ und quantitativ verändert, haben auf verschiedenen Ebenen ethisch relevante Implikationen: Zunächst ist auf einer *medizinisch-konzeptionellen* Ebene zu diskutieren, wie sich das Verständnis von Gesundheit und Krankheit durch die Dominanz der genetischen Perspektive verändert und welche Konsequenzen diese Veränderung für die Versorgung von Patientinnen und Patienten hat. Darüber hinaus sind ethische Herausforderungen auf *individualethischer* und auf *sozial- bzw. gerechtigkeitsethischer* Ebene zu diskutieren. Im letzten Teil des vorliegenden Beitrags sollen dann einige Perspektiven aufgezeigt werden, wie den Herausforderungen auf den drei Ebenen begegnet werden kann.

Ethische Implikationen

1. Medizinisch-konzeptionelle Implikationen

Durch die Dominanz der molekulargenetischen Herangehensweise droht die Gefahr eines *genetischen* Reduktionismus: Erkrankungen (und auch Eigenschaften der Menschen) werden vor allem unter dem Gesichtspunkt ihrer genetischen Determiniertheit betrachtet. Dies kann dazu führen, dass andere somatische, psychische und soziale Einflussfaktoren sowie Umweltfaktoren vernachlässigt werden, die möglicherweise einen viel größeren Einfluss auf die Gesundheit bzw. die Erkrankung von Menschen haben. Forschungsbemühungen im nicht-genetischen bzw. nicht molekularbiologischen Bereich werden möglicherweise vernachlässigt. Hier ist kritisch zu prüfen: Ist das die richtige Prioritätensetzung? Wären die begrenzt verfügbaren Ressourcen für Forschung und Entwicklung möglicherweise in anderen Bereichen besser, d.h. mit einem größeren potenziellen Nutzen für die Gesundheit der Bevölkerung und des Einzelnen, eingesetzt? Die zunehmenden Erkenntnisse über die soziale Bedingtheit von

ken für unser Gesundheits- bzw. Krankheitsverständnis haben. Ist ein Mensch, der ein erhöhtes genetisch bedingtes Risiko für eine Erkrankung hat, noch gesund? Entsteht hier ein dritter Bereich zwischen Gesundheit und Krankheit, in dem sich die Menschen mit erhöhten Erkrankungsrisiken versammeln?

2. Ethische Implikationen auf individuelle Ebene

Zunächst muss man feststellen, dass die prädiktive genetische Diagnostik für den Einzelnen durchaus Vorteile bieten kann. Zum einen kann die Kenntnis genetisch bedingter erhöhter Krankheitsrisiken Möglichkeiten der primären oder sekundären Prävention (Vermeidung des Eintritts oder Früherkennung) eröffnen oder zumindest Anlass für eine bewusste Lebensgestaltung vor dem Hintergrund bestimmter Erkrankungsrisiken geben. Zum anderen können über eine genetische Diagnostik frühzeitig erkannte genetisch bedingte Erkrankungen frühzeitig und damit möglicherweise erfolgreicher behandelt werden.

Die zunehmenden Möglichkeiten der prädiktiven Diagnostik stellen den Einzelnen aber zunehmend vor schwierige Entscheidungssituationen. Zunächst muss er sich entscheiden, ob er sich überhaupt testen lassen möchte. Dies kann eine schwierige Entscheidung sein, wenn die Erkrankung nur mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit vorausgesagt werden kann (z.B. erhöhtes Risiko für Brust- und Eierstockkrebs bei Vorliegen der BRCA1- oder BRCA2-Mutation) und/oder wenn es nur eingeschränkte oder gar keine Möglichkeiten der Prävention gibt (klassisches Beispiel ist hierfür die Chorea Huntington).

Aber auch nach erfolgter Testung ergeben sich schwierige Entscheidungen hinsichtlich des weiteren Vorgehens. Wie bereits erwähnt, handelt es sich in der Regel um probabilistische Informationen, die erfahrungsgemäß nicht einfach zu interpretieren sind. Diese Situation dürfte sich weiter verschärfen, wenn genetische Tests zunehmend auch bei multifaktoriell bedingten Erkrankungen, bei Erkrankungen mit komplexem genetischen Muster und bei weniger schwerwiegenden Gesundheitsstörungen angewendet werden. Die Bewertung von Nutzen und Risiken der prädiktiven Tests einschließlich der dann



Prof. Dr. Georg Marckmann, Professor für Ethik, Geschichte und Theorie der Medizin an der Universität München

Gesundheitschancen sollte uns eher skeptisch stimmen, ob das genetische bzw. molekularbiologische Paradigma der richtige Schwerpunkt ist. Dies sei an einem Beispiel verdeutlicht: Die Lebenserwartung bei Männern unterscheidet sich in Deutschland zwischen dem unteren und oberen Viertel der Einkommensverteilung um 10 Jahre. Die meisten neuen Therapieverfahren der sog. personalisierten Medizin bieten den Patienten in der Regel nur einen Überlebenszeitgewinn von wenigen Monaten – und dies zu ganz erheblichen Kosten.

Zu diskutieren wäre auch, welche Implikationen die zunehmenden Kenntnisse über genetische Erkrankungsrisik-



In den Pausen besprach man sich im Park.

ggf. vorhandenen Interventionsmöglichkeiten wird für den einzelnen Betroffenen immer schwieriger.

Hinzu kommt, dass prädiktive genetische Information eine große Tragweite nicht nur für den Einzelnen, sondern häufig auch für Dritte (aktuelle und zukünftige Familienmitglieder) haben kann. Wie „wirkt“ diese Information auf den Einzelnen? Dabei ist damit zu rechnen, dass der „diagnostische Überschuss“ noch weiter zunehmen wird: Den erweiterten diagnostischen Möglichkeiten stehen oft nur begrenzte präventive oder therapeutische Möglichkeiten gegenüber. Auch wird es zunehmend „Überschussinformation“ jenseits der Indikation des prädiktiven Tests geben, wenn immer größere genetische Bereiche und schließlich das gesamte Genom untersucht wird: Wie gehen wir mit Zufallsbefunden um, nach denen man gar nicht gesucht hatte? Wie umfassend soll bzw. kann (!) der Betroffene über die möglichen Zufallsbefunde aufgeklärt werden? Sollen Zufallsbefunde generell oder nur unter bestimmten Bedingungen dem Betroffenen mitgeteilt werden?

3. Ethische Implikationen auf sozial- bzw. gerechtigkeitsethischer Ebene

Auf gesellschaftlicher Ebene droht durch die zunehmenden Möglichkeiten der prädiktiv-genetischen Diagnostik eine Diskriminierung von Menschen mit einem bestimmten genetischen Profil. Zwar wurden durch das Gendiagnostik-Gesetz Regelungen geschaffen, die eine nicht dem Einzelnen dienende Anwendung genetischer Diagnostik einschränken sollen. Ob sich damit aber eine missbräuchliche bzw. medizinisch und ethisch nicht angemessene Verwendung genetischer Tests wird vollkommen ausschließen lassen, bleibt abzuwarten.

Möglicherweise resultiert aus der zunehmenden Verfügbarkeit prädiktiver genetischer Tests ein Druck in der Gesellschaft, diese auch tatsächlich in Anspruch zu nehmen. Dies könnte zum Beispiel im Bereich der nicht-invasiven pränatalen Diagnostik geschehen: Der dieses Jahr auf den Markt gekommene PRAENA-Test der Konstanzer Firma Life-Codex ermöglicht es, das ungeborene Kind über eine Analyse des mütterlichen Blutes auf das Vorliegen einer Trisomie 21 zu untersuchen. Durch die im Gegensatz zur konventionellen invasiven Pränataldiagnostik fehlenden Risiken für das ungeborene Kind könnten sich immer mehr Schwangere unter Druck fühlen, eine Testung auf Trisomie 21 durchzuführen – und wären damit bereits vorab mit der schwierigen Frage konfrontiert, ob sie bei Vorliegen der Chromosomenstörung die Schwangerschaft abbrechen oder nicht. Im Zuge der Ausweitung der prädiktiven genetischen Diagnostik könnten sich schleichend die Maßstäbe verändern, was eine akzeptable und was eine nicht akzeptable Behinderung oder Gesundheitsstörung ist. Es droht – mit den Worten von Urban Wiesing – eine „Eugenik durch die Hintertür“.

Nicht zuletzt ist aus gerechtigkeitsethischer Perspektive der gleiche Zugang zu genetischer Diagnostik im Auge zu behalten – sofern die Diagnostik für den Einzelnen Vorteile bietet. Der vorgeburtliche PRAENA-Test ist zum Beispiel knapp doppelt so teuer wie die konventionelle Pränataldiagnostik und wird bislang von den Krankenkassen nicht regelhaft übernommen.

4. Zwischenfazit

Die erweiterten Möglichkeiten der prädiktiven genetischen Diagnostik ha-



Viele jüngere Menschen kamen zu der Veranstaltung, die in Kooperation mit dem Gesundheitsforum der SZ stattfand.

ben auf verschiedenen Ebenen ethisch relevante Implikationen. Welche Konsequenzen sollten wir daraus ziehen? Die Entwicklung insgesamt zu stoppen, wäre sicher keine angemessene Lösung, da wir damit auch auf die Vorteile der genetischen Diagnostik verzichten müssten. Vielmehr sollten wir Rahmenbedingungen schaffen, die eine sachgemäße, ethisch vertretbare und rechtlich akzeptable Anwendung der prädiktiven genetischen Diagnostik sicherstellen! Die ethische Bewertung sollte *konstruktiv* wirken und einen Beitrag zu einer sozial verträglichen *Gestaltung* der erweiterten prädiktiv-diagnostischen Möglichkeiten im Bereich der Human-genetik leisten. Wie diese aussehen könnte, sei im letzten Teil dieses Beitrags angedeutet.

Perspektiven

1. Medizinisch-konzeptionelle Implikationen

Einer auf die molekulare Genetik verengten Sichtweise könnte durch eine explizite Prioritätensetzung im Bereich der öffentlichen Forschungsförderung entgegengewirkt werden. Diese sollte sich vor allem am Versorgungsbedarf der Bevölkerung orientieren, wobei hier insbesondere die Anforderungen durch den demographischen Wandel zu berücksichtigen sind: Immer mehr chronisch kranke und multimorbide ältere Menschen sind zu versorgen. Die öffentliche Hand sollte gezielt diejenigen Bereiche fördern, die für die Gesundheit der Menschen eine große Bedeutung haben und von der Privatwirtschaft eher vernachlässigt werden. Denkbar ist auch, dass die Forschungs- und Entwicklungsbemühungen der Unternehmen durch entsprechende Anreizsysteme auf die prioritären Bereiche gelenkt werden. Entsprechende Erfahrungen mit solchen Anreizsystemen liegen zum Beispiel aus dem Bereich der

sog. „orphan drugs“ vor: Durch einen erleichterten Marktzugang und einen längeren Patentschutz sollen die Medikamentenhersteller einen Anreiz erhalten, auch in den Bereichen Medikamenten zu entwickeln, die aufgrund kleiner Patientenzahlen als wenig profitabel erscheinen.

2. Individualethische Implikationen

Eine der wichtigsten Aufgaben im individuellethischen Bereich ist die konsequente *Evaluierung* der Test-Güte (Sensitivität, Spezifität, prädiktiver Wert) sowie des Nutzen-Schadens-Potenzials der genetischen Tests. Die dadurch gewonnenen Informationen sind zum einen Grundlage für die informierte Entscheidung des *Einzelnen*, zum anderen ist sie Grundlage für Entscheidungen zum Einsatz von genetischem Screening auf *Populationsebene*.

Die auf diese Weise gewonnenen Informationen über die genetischen Tests sollte den Betroffenen aber nicht einfach so zur Verfügung gestellt werden. Wichtig ist eine kompetente *Entscheidungsunterstützung* bei jeder genetischem Testung: Eine humangenetische oder (sofern erforderlich) interdisziplinäre Beratung muss zum Standard *vor* und *nach* jeder prädiktiven Testung gehören. Hier stellt sich die Frage, ob die im Gendiagnostikgesetz formulierten Anforderungen an humangenetische Kompetenz tatsächlich ausreichend sind.

Angesichts der für den Laien nur schwer zu überschauenden Implikationen der genetischen Tests erscheint ein direct-to-consumer-Marketing äußerst problematisch. Zwar sieht das Gendiagnostik-Gesetz richtigerweise einen Arzt-Vorbehalt vor, es stellt sich aber die Frage, ob dies angesichts der globalen Verfügbarkeit von Information und genetischen Tests über das Internet ausreichend ist.

Unter Umständen wäre auch eine *gesetzliche Regulierung* zu erwägen, mit der die Anwendung der prädiktiven genetischen Diagnostik auf medizinisch sinnvolle und gut evaluierte sowie ethisch vertretbare Indikationen eingeschränkt wird. Eine vergleichbare Regelung wurde bei der Präimplantationsdiagnostik (PID) im Embryonenschutzgesetz getroffen: Die PID darf nur bei einer „hohen Wahrscheinlichkeit einer schwerwiegenden Erbkrankheit“ angewendet werden – wobei die Herausforderung darin besteht, diese Grenze im Einzelfall zu operationalisieren: Was ist eine „hohe“ Wahrscheinlichkeit? Was ist eine „schwerwiegende“ Erbkrankheit?

3. Gerechtigkeitsethische Implikationen

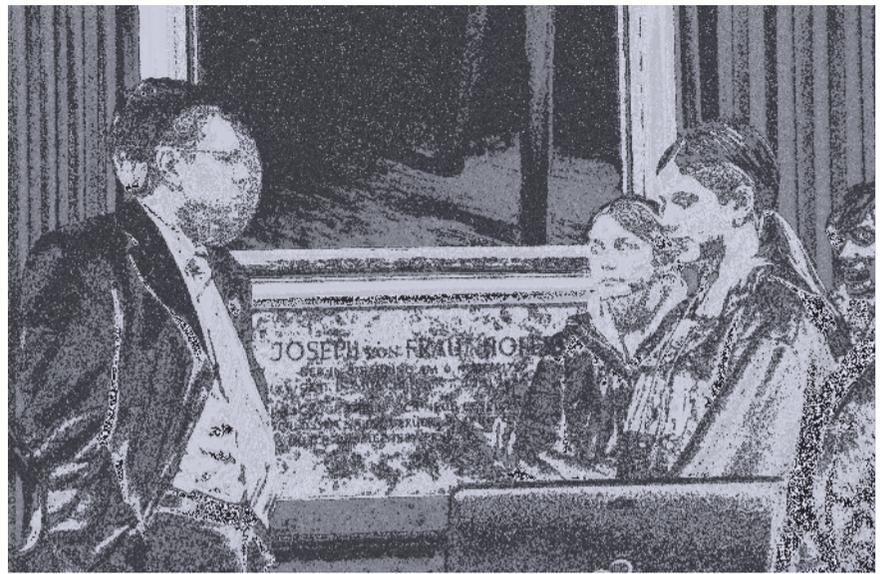
Aus gerechtigkeitsethischer Sicht sind klare gesetzliche Vorgaben (vgl. Gendiagnostikgesetz) für die Anwendung genetischer Tests zum Schutze des Einzelnen geboten. Darüber hinaus sollte ein gleicher Zugang zu genetischen Tests nach medizinischen und ethischen Kriterien und nicht nach individueller Zahlungsfähigkeit gewährleistet sein – dies auch zum Schutz der Selbstzahler! Allgemein sollten diejenigen prädiktiven genetischen Tests von der GKV übernommen werden, die für die Betroffenen einen großen Nutzen haben, sei es durch eine frühzeitige Prävention oder Behandlung oder durch eine entsprechende Gestaltung des eigenen Lebens. Nicht zuletzt sollte im Hinblick auf die erweiterten vorgeburtlichen Möglichkeiten der genetischen Diagnostik die Inklusion von Behinderten weiter gefördert werden, um damit ein gesellschaftliches „Klima“ zu schaffen, das es den Paaren mit Kinderwunsch ermöglicht, sich bewusst gegen eine mögliche genetische Diagnostik zu entscheiden – und damit für die Möglichkeit, ein behindertes Kind zu bekommen. □

Reihe „Wissenschaft für jedermann“

Urban Mining

Dem für Umweltschutz und Wirtschaft gleichermaßen wichtigen Thema des Urban Mining widmete sich am 14. November 2012 eine Veranstaltung in der Reihe „Wissenschaft für jedermann“, die die Akademie zusammen mit dem Deutschen Museum organisiert. Professor Mario Mocker vom Fraunhofer-Institut für Umwelt-, Sicherheits- und Energietechnik sprach

zum Thema „Urban Mining – Müll: Rohstoff der Zukunft?“ im Ehrensaal des Deutschen Museums. „zur Debatte“ dokumentiert den Vortragstext und auch das Referat des Sozialethikers Professor Markus Vogt, der jetzt die Konzeption und Moderation der Reihe „Wissenschaft für jedermann“ verantwortet.



Auch eine Gruppe Jugendlicher war zum Vortrag über Urban Mining gekommen, und die jungen Leute freuten sich, danach noch spezielle Fragen an Professor Mocker stellen zu können.

Müll: Rohstoff der Zukunft?

Mario Mocker

Einleitung

Rohstoffe werden immer knapper und teurer. Der breiten Öffentlichkeit wird diese Erkenntnis besonders an den Preisanstiegen für Heizöl und Kraftstoff bewusst. Neben den Energieträgern rücken in den letzten Jahren aber auch viele andere, für Industrienationen bedeutende Metalle und Mineralien in den Blickpunkt. Engpässe entstehen, weil die manchmal auf wenige Länder konzentrierten natürlichen Lagerstätten zur Neige gehen oder wenige, global operierende Konzerne einen Markt beherrschen. Wenn dann auch noch die Nachfrage sprunghaft ansteigt, z. B. wegen eines Wirtschaftsbooms oder der Einführung neuer Technologien, kann es zumindest temporär sogar bei Massenrohstoffen zu Verfügbarkeitsbeschränkungen kommen.

Auch die Katholische Akademie in Bayern widmet dem Thema besondere Aufmerksamkeit und hatte mit Andreas Manhart vom Freiburger Öko-Institut bereits einen namhaften Referenten zu Gast, der in der Reihe „Wissenschaft für jedermann“ über Seltene Erden und kritische Metalle vortrug. In seinem gleichnamigen Beitrag für diese Zeitschrift zeigte er Lösungsansätze auf, um einer möglichen Rohstoffverknappung entgegenzutreten. Demnach beruht eine Lösungsstrategie auf den folgenden drei Pfeilern: erstens ein effizienter Einsatz von Rohstoffen, zweitens ein verbessertes Recycling und drittens einen nachhaltigen und fairen Abbau primärer Rohstoffe, also der Gewinnung von Bodenschätzen aus natürlichen Lagerstätten im konventionellen Bergbau. (Dieser Text ist nachzulesen in der Ausgabe 2-2012 und auf der Homepage der Akademie unter <http://www.kath-akademie-bayern.de/ausgabe/2012/2.html>)



Prof. Dr. Mario Mocker, Professor für energetische und stoffliche Nutzung von Abfall- und Reststoffen an der Hochschule Amberg-Weiden und Mitarbeiter am Fraunhofer-Institut für Umwelt-, Sicherheits- und Energietechnik

Der vorliegende Artikel widmet sich nun insbesondere der zweiten Säule dieser Lösungsstrategie und zeigt auf, wie der klassische Bergbau durch so genannte anthropogene Lagerstätten ergänzt werden kann. Für dieses Schürfen nach Eisen, Kupfer und Brennbarem in abgelagertem Hausmüll, nach Phosphor in deponiertem Klärschlamm oder nach seltenen Metallen in Bergbau- und

Hüttenhalden hat sich mittlerweile der Begriff „Urban Mining“, was wörtlich übersetzt „städtischer Bergbau“ bedeutet, eingebürgert. Eine eindeutige Definition dieses Begriffs hat sich zwar noch nicht durchgesetzt, Urban Mining sollte aber keinesfalls darauf beschränkt werden, alte Müllkippen oder Abraumhalden als Bergwerk zu erschließen. Vielmehr lassen sich diesem Begriff ebenfalls drei wesentliche Aspekte zuordnen. Zu allererst gilt es natürlich, die laufend anfallenden Abfallströme möglichst effizient zu verwerten. Trotz des hohen Entwicklungsstandes unserer Abfallwirtschaft besteht hier gerade bei der Rückgewinnung seltener Rohstoffe immer noch erhebliches Verbesserungspotenzial. Der zweite Aspekt widmet sich nun tatsächlich den Müllhalden oder den Hinterlassenschaften von Jahrzehnten und Jahrhunderten industrieller Tätigkeit. Während sich hierzulande das Urban Mining manchmal zu Unrecht auf diesen Blickpunkt beschränkt, gebraucht man für diesen zweiten Aspekt im Englischen den spezifischeren Begriff „Landfill Mining“. Landfill Mining ist nach der hier vertretenen Definition ein Teil des Urban Mining, aber keinesfalls mit diesem gleichzusetzen. Als dritter Aspekt darf das Rohstoffpotenzial in der gesamten von Menschenhand geschaffenen Infrastruktur nicht außer Acht gelassen werden. Hierunter fallen Wohnbauten, Industrieanlagen, Verkehrs- und Leitungsnetze und vieles mehr. Auch wenn die darin enthaltenen Materialien vielleicht erst in Jahrzehnten oder Jahrhunderten nach allgemeinem Empfinden und auch im rechtlichen Sinne zu Abfall werden, können sie dennoch bereits jetzt in die anthropogenen Lagerstätten eingerechnet werden. Schließlich werden auch in der klassischen Rohstoffwirtschaft so genannte Ressourcen beziffert. Damit sind Vorräte gemeint, die derzeit aus technischen oder wirtschaftlichen Gründen nicht gefördert werden können, bei Preissteigerungen oder verbesserten Abbautechnologien aber in einer nicht näher zu definierenden Zukunft zu erschließen wären.

Auf diese beschriebenen Aspekte des Urban Mining – aktuelle Abfallströme, Deponien und Infrastruktur – soll nun im Folgenden näher eingegangen werden.

Rohstoffe im Abfall

Die neueste Abfallbilanz des Statistischen Bundesamtes bezieht sich auf das Jahr 2010 und weist ein gesamtes Abfallaufkommen einschließlich der Sekundärabfälle aus Abfallbehandlungsanlagen von ca. 373 Millionen Tonnen aus. Davon werden 257 Millionen Tonnen stofflich verwertet, woraus sich eine Recyclingquote von 69 Prozent errechnet. Einschließlich der energetischen Verwertung ergibt sich eine gesamte Verwertungsquote von 77 Prozent.

Bei den Massenabfällen dominieren mineralische Fraktionen, deren Menge sich auf etwa 250 Millionen Tonnen beläuft. Die größte Einzelgruppe stellen Bau- und Abbruchabfälle mit rund 193 Millionen Tonnen dar, wovon über die Hälfte aus Boden, Steinen und Baggergut besteht. Weiterhin erwähnenswerte mineralische Stoffströme bilden rund 31 Millionen Tonnen feste Rückstände aus Verbrennungsanlagen sowie rund 16 Millionen Tonnen Schlacken aus metallurgischen Prozessen. Etwa 90 Prozent der mineralischen Rückstände gelangen in Entsorgungswege, die als Verwertungsmaßnahme deklariert sind, der Rest wird auf Deponien beseitigt. Genauere Analysen zeigen auf, dass rund die Hälfte der Gesamtmenge zur Verfüllung von Abgrabungen und Steinbrüchen, zur Haldenrekultivierung oder zur Verwertung im Deponiebau genutzt wird und nur etwa ein Drittel erneut in technischen Bauwerken Verwendung findet. Allerdings werden für Baumaßnahmen jährlich auch etwa 500 Millionen Tonnen an natürlichen Rohstoffen wie Sand, Kies und gebrochenes Gestein eingesetzt, deren Gewinnung zum Teil mit erheblichen Eingriffen in die Natur verbunden ist. Auch wenn mineralische Abfälle diese Rohstoffe derzeit nicht vollständig ersetzen können, scheint trotz der von Umweltbehörden und Industrieverbänden stolz verkündeten Verwertungsquote von 90 Prozent bei den mineralischen Massenabfällen also noch Optimierungspotenzial zu bestehen.

Die eingangs diskutierte Rohstoffverknappung bezieht sich natürlich weniger auf mineralische Massengüter als auf Metalle, Düngemittel und besondere Industriemineralien. Derzeit werden jedoch aus lediglich acht weiteren Stoff-

gruppen in nennenswertem Umfang Recyclinggüter gewonnen: Eisenschrott, Nichteisenmetalle (NE-Metalle), Glas, Papier, Altreifen, Kunststoff, Holz und Textilien. Detailliertere Daten der Statistiker zu diesen Stoffströmen beziehen sich auf das Jahr 2006, neuere Zahlen stellen beispielsweise die Branchenverbände zur Verfügung. Demnach fallen Eisenschrott (gut 20 Millionen Tonnen), Papier/Pappe (rund 15 Millionen Tonnen) und Holz (knapp 10 Millionen Tonnen) in den größten Mengen an, vom monetären Wert dürften aber auch die Altkunststoffe (5,5 Millionen Tonnen) und NE-Schrotte (2,5 Millionen Tonnen) eine bedeutende Rolle spielen. Allerdings hat das Statistische Bundesamt auch errechnet, dass die Substitutionsquote – also das Verhältnis der wieder in der Produktion einsetzbaren Sekundärrohstoffe zum gesamtwirtschaftlichen Materialeinsatz – nach ersten Schätzungen im Jahr 2006 bei nur 4,1 Prozent lag. Wird die energetische Verwertung mit einbezogen, erhöht sich der Wert auf 5,1 Prozent. Die Berücksichtigung der Verwertung mineralischer Abfälle in technischen Bauwerken würde ebenfalls zu einer etwas höheren Recyclingquote führen, dennoch machen die Angaben des Statistischen Bundesamtes deutlich, dass trotz aller bisher erreichten Erfolge der Kreislaufwirtschaft die internen Recyclingströme noch erheblich gesteigert werden müssen.

Der Verbesserungsbedarf wird auch bei einer elementspezifischen Betrachtung deutlich: Während die deutschen Recyclingquoten für Eisen (90 Prozent), Blei (59 Prozent), Kupfer (54 Prozent), Aluminium (35 Prozent) oder Kobalt (20 bis 25 Prozent) zur Weltspitze zählen, liegt die Rückgewinnung anderer Technologierohstoffe wie den Seltenen Erden sowohl hierzulande als auch global im kaum messbaren Bereich. Vor diesem Hintergrund sollte besonderes Augenmerk auf Abfallströme mit hoher Konzentration der kritischen Rohstoffe gerichtet werden. Immerhin belief sich die Sammelmenge an Elektro- und Elektronikaltgeräten im Jahr 2010 auf fast 600.000 Tonnen und die geänderte WEEE-Richtlinie (WEEE = Waste Electrical and Electronic Equipment) der EU soll eine weitere Steigerung der Sammelmengen sowie eine Eindämmung illegaler Exporte bewirken. Aber selbst der Hausmüll (Bild 1) enthält

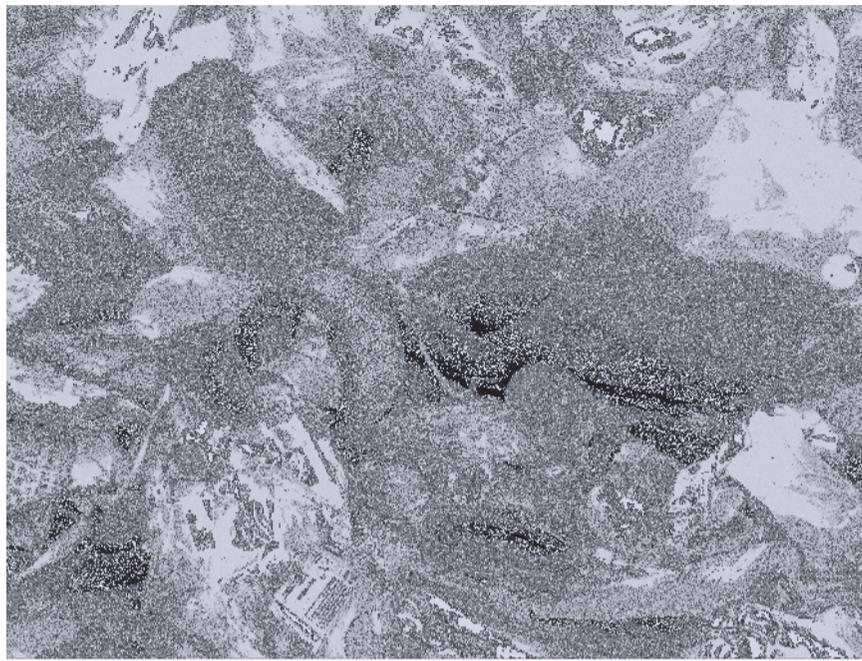


Bild 1: Typischer Restmüll

nach Berechnungen des bifa Umweltinstituts im Mittel noch rund 70.000 Tonnen Elektrokleingeräte und Elektroschrott, neben der gleichen Menge an NE-Metallen und gemittelten 150.000 Tonnen Eisen. Die aus Deutschland im Jahr 2008 exportierte Menge an neuen Elektro- und Elektronikgeräten, gebrauchten Geräten und Elektronikaltgeräten nach Afrika und Asien wurde vom Umweltbundesamt auf etwa 155.000 Tonnen geschätzt. Darin finden sich neben Kunststoffen, Eisen und Kupfer Edelmetalle wie Gold, Silber und Palladium bzw. Spezial- und Halbmetalle wie Indium, Selen, Tellur, Tantal, Bismut und Antimon. Vielerorts findet in den Empfängerstaaten kein ordnungsgemäßes Recycling statt. Die Geräte gelangen in abfallwirtschaftliche Strukturen, die weit unterhalb der europäischen Standards liegen. Oft werden in den Schwellenländern die defekten oder ausgedienten Produkte nur mit unzureichenden Standards abgelagert –

die enthaltenen Rohstoffe stehen somit weder der nationalen Wirtschaft im Endverbleibland noch dem internationalen Kreislauf zur Verfügung.

Ähnliche Verhältnisse liegen bei Altfahrzeugen vor, von denen derzeit nur rund 15 Prozent in den zertifizierten deutschen Entsorgungsbetrieben demontiert werden und der Rest zumeist in osteuropäische, asiatische oder afrikanische Länder exportiert wird. Weil diese Autos in den Bestimmungsländern zumeist noch ältere Fahrzeuggenerationen ablösen, ist ihre weitere Nutzung im Ausland grundsätzlich begrüßenswert. Die endgültige Verschrottung erfolgt dort aber unter den gleichen fragwürdigen Umständen wie bei den Elektroaltgeräten. Erforderlich sind deshalb praktikable Konzepte im Sinne einer internationalen Kreislaufwirtschaft, die gezielte Sammel- und Recyclinginfrastrukturen am letzten Nutzungsstandort vorsehen und die Schnittstellen für eine Überführung strategischer Rohstoffe in

geeignete großtechnische Anlagen beispielsweise in Westeuropa definieren und organisieren. Gerade hier könnte die Kompetenz und Erfahrung der deutschen Entsorgungswirtschaft im Aufbau solcher Strukturen nutz- und gewinnbringend eingesetzt werden.

Rohstoffe in Deponien

In Deutschland gibt es nach Angaben des Umweltbundesamtes über 100.000 Altdeponien, wovon die meisten bereits vor 1975 geschlossen wurden. Nach einer ersten Abschätzung auf Basis von Literaturdaten wurden seit diesem Stichtag etwa 2,5 Milliarden Tonnen an Siedlungsabfällen, Bauschutt und gewerblichen Abfällen deponiert. Die Ergebnisse aus einer überschlägigen Ermittlung relevanter abgelagerter Stoffgruppen sind in Bild 2 dargestellt. Da bei der Berechnung die vor 1975 abgelagerten Abfälle nicht berücksichtigt wurden, sind die Mengen eher als untere Begrenzung zu verstehen.

Gemäß einer ähnlichen Abschätzung, bei der anhand des einwohnerspezifischen Abfallaufkommens zwischen 1950 und 1975 noch weiter zurückreichend extrapoliert wurde, gelangten seit 1950 allein ca. 1,6 Milliarden Tonnen Siedlungsabfälle (ohne Bauschutt und Gewerbeabfall) auf Müllkippen und Deponien. Aus dieser Teilmenge lässt sich auf Basis von Hausmüllanalysen verschiedener Epochen und Heizwerten der einzelnen Fraktionen (Textilien, Verbünde, Holz, Kunststoffe und PPK) das darin enthaltene Energiepotenzial mit insgesamt 7.700 Petajoule berechnen. Dies entspräche immerhin ca. 50 Prozent des Jahresenergiebedarfs Deutschlands. Auch wenn ein Teil der biogenen Energieträger wie beispielsweise Holz und Papier durch Zersetzungsprozesse im Laufe der Jahre abgebaut wird, zeigen Untersuchungen alter Deponien noch nach Jahrzehnten einen hohen Anteil an heizwertreichen Fraktionen.

Im Hinblick auf den Wertstoffgehalt erscheinen derzeit vor allem die in den Deponien enthaltenen Metalle interessant, die nur in Hausmüll- und hausmüllähnlichen Gewerbeabfällen von Professor Gerhard Rettenberger an der Hochschule Trier auf eine Summe von 26 Millionen Tonnen Eisen-, 850.000 Tonnen Kupfer- und 500.000 Tonnen

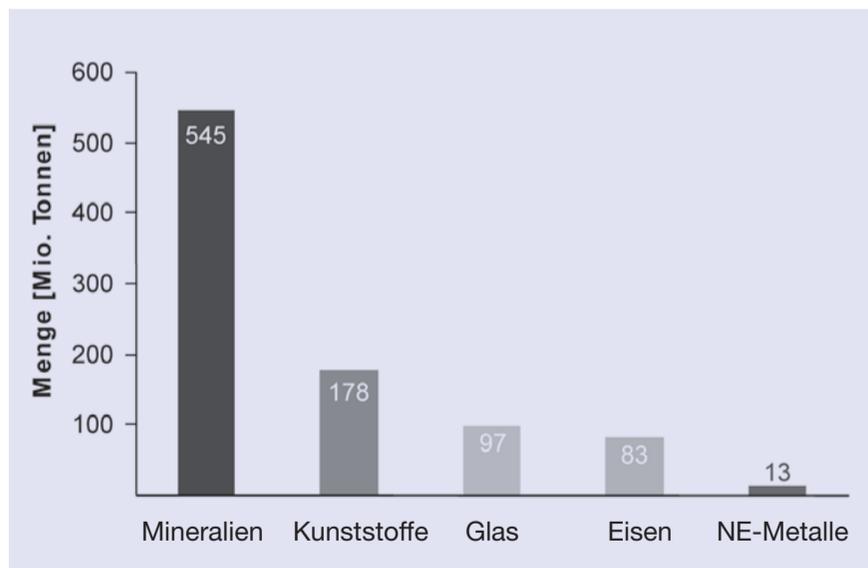


Bild 2: Mengenabschätzung einzelner Stoffgruppen in deponierten Siedlungsabfällen, Bauschutt und gewerblichen Abfällen in Deutschland seit 1975

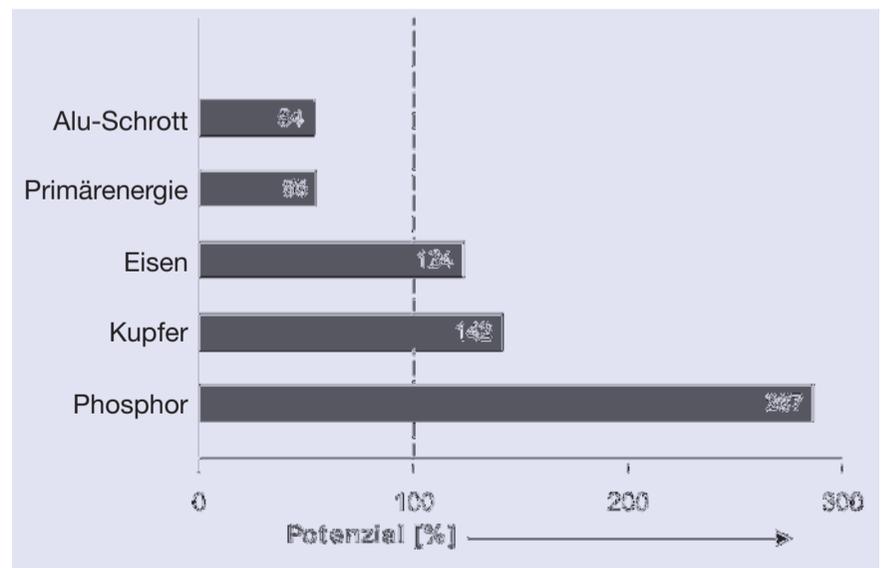


Bild 3: In alten Deponien lagernde Rohstoffpotenziale in Relation zum Jahresverbrauch Deutschlands

Aluminiumschrott geschätzt wurden. Theoretisch könnten somit 50 Prozent des Jahresbedarfs an Aluminium, etwa 125 Prozent an Eisen sowie knapp 150 Prozent des deutschen Jahresbedarfs an Kupfer gedeckt werden (siehe Bild 3). Bei der Einzelfallbetrachtung einer hessischen Deponie wurden von einer Arbeitsgruppe um Professor Stefan Gäth an der Universität Gießen nicht unerhebliche Ablagerungsmengen komplexer Verbunde ermittelt, die auch Leiterplatten und Elektrokleingeräte enthalten dürften. Die Projektbearbeiter vermuten darin ein noch interessanteres Potenzial an wertvollen Edelmetallen und Seltenen Erden.

Neben energiereichen Fraktionen und Metallen ist in den abgelagerten Abfällen mancherorts auch Phosphor enthalten, was bislang wenig Beachtung fand. In der Vergangenheit wurden auf Deponien teilweise große Mengen an Klärschlamm und in jüngerer Zeit auch Klärschlammasche entsorgt. Bis in die neunziger Jahre stellte dies einen der bedeutendsten Beseitigungspfade für Klärschlämme, vor allem aus Ballungsgebieten, dar. Angesichts der steigenden Weltbevölkerung muss dringend eine effiziente Kreislaufführung des essentiellen Pflanzennährstoffes Phosphor etabliert werden. Allerdings wurden Klärschlämme häufig nicht in Monodeponien, sondern in Kassettenverfahren oder gemischt mit Siedlungsabfällen deponiert, was eine gezielte Phosphorrückgewinnung dementsprechend erschweren dürfte.

Auch in alten Bergbau- und Hüttenhalden schlummern nicht unerhebliche Mengen an Wertstoffen. Von den bereits erwähnten rund 16 Millionen Tonnen mineralischen Rückständen aus metallurgischen Prozessen wird bis heute ein Teil deponiert, der in früheren Jahrzehnten vermutlich deutlich höher lag. Hierin sind interessante Legierungselemente wie beispielsweise Chrom und Mangan enthalten. Außerdem findet die Verwertung der metallurgischen Rückstände zu großen Teilen in der Baustoffindustrie statt, wodurch keine gezielte Rückgewinnung von metallischen Wertstoffen erfolgt.

Rohstoffe in der Infrastruktur

Gegenüber den Deponien weisen die übrigen anthropogenen Lager ein noch viel höheres Rohstoffpotenzial auf. Nach Berechnungen von Professor Helmut Rechberger von der TU Wien ist hier im Vergleich zum Aufkommen von Siedlungsabfällen (rund 400 kg pro Einwohner und Jahr) eine deutlich höhere Masse von 350 bis 400 Tonnen pro Kopf verbaut. Auch wenn diese Menge zum Großteil aus Materialien wie Steinen, Kies, Beton und Ziegeln besteht, befinden sich darin immerhin geschätzte 300 Kilogramm Kupfer, 300 Kilogramm Zink, 1 Tonne Aluminium, 5 bis 10 Tonnen Stahl, 5 Tonnen Holz und 1 Tonne Kunststoffe pro Einwohner. Eine andere, weltweite Abschätzung ergibt, dass ca. 300 Millionen Tonnen Kupfer, 14.800 Millionen Tonnen Eisen und 205 Millionen Tonnen an Zink in urbanen Lagern gebunden ist, was jeweils 53, 19 bzw. 102 Prozent der globalen Reserven, also der derzeit wirtschaftlich und technisch abbaubaren natürlichen Rohstoffvorkommen entspricht.

Die geschätzten Sekundärrohstoffmengen des Wohnungsbestandes, bezogen nur auf Deutschland, beliefen sich nach Angaben des Bundesumweltministers im Jahr 2007 auf ca. 10,5 Milliarden Tonnen mineralische Baustoffe (Ziegel, Beton, usw.), ca. 220 Millionen Tonnen Holz sowie ca. 100 Millionen Tonnen Metalle. Hierunter fällt vor allem Eisen, aber auch Kupfer, Zink und in Altbauten Blei, wobei sich diese Mengen

innerhalb der aktuellen Dekade noch um bis zu 20 Prozent erhöhen können.

Betrachtet man neben dem Wohnungsbau auch infrastrukturelle Aspekte, so zeigen sich ebenfalls erhebliche Potenziale. Mit einer Gesamtlänge von ca. 231.000 Kilometern stellt das deutsche Fernstraßennetz (Kreis-, Landes-, Bundesstraßen sowie Bundesautobahnen) eines der dichtesten überörtlichen Verkehrsnetzwerke Europas dar. Die Länge des kommunalen Verkehrsnetzwerkes (Gemeindestraßen inner- und außerorts) beläuft sich auf ca. 413.000 Kilometer, das Schienennetz umfasst in etwa 38.000 Kilometer, wobei etwas mehr als die Hälfte davon elektrifiziert ist. Darüber hinaus sind noch Strom-, Gas-, Telekommunikations- und zahlreiche weitere verkehrswegebegleitende Leitungssysteme zu berücksichtigen. Über die in der gesamten Infrastruktur einer modernen Volkswirtschaft verbauten Materialien existieren derzeit noch keine differenzierten Daten. Der genaueren Erforschung dieser rasch wachsenden anthropogenen Lagerstätten mit weitgehend unbekanntem Zusammensetzung sowie der Erstellung entsprechender Rohstoffkataster wird deshalb große Bedeutung beigemessen.

Fazit

In der Überschrift dieses Beitrags wird die Frage gestellt, ob Müll den Rohstoff der Zukunft darstellt. Die Antwort darauf muss differenziert ausfallen. Einerseits wurde und wird ein großer und stetig steigender Teil unserer Abfälle schon seit langem genutzt, so dass die Abfallverwertung an sich nicht als Zukunftstechnologie sondern vielmehr als eingeführte Vorgehensweise anzusehen ist. Schließlich wurde Mitte 2012 das bisher als Rechtsgrundlage der Abfallentsorgung dienende Kreislaufwirtschafts- und Abfallgesetz durch ein neues Kreislaufwirtschaftsgesetz abgelöst, welches den Begriff „Abfall“ beziehungsweise gar nicht mehr im Titel führt. Allerdings zielen auch die neuen Rechtsnormen von Bund und EU nach wie vor auf die Erfüllung vorgegebener, massenbezogener Verwertungsquoten ab, was dem sehr differenzierten Rohstoffbedarf moderner Industrienationen nicht mehr allein gerecht wird. Heute reicht es eben nicht mehr aus, 90 Prozent Stahl, Kupfer, Aluminium und Kunststoffe aus der Masse eines Elektrogerätes oder einer Fahrzeugkarosserie zu recyceln. Vielmehr müssen bald auch Methoden zur Rückgewinnung von Seltenen Erden in Leuchtstoffen, Indium in Displays oder Dotierungselementen aus Halbleiterschaltungen zur Marktreife gebracht und etabliert werden.

Andererseits wird auch deutlich, dass der Rohstoffhunger unserer Gesellschaft derzeit nicht ausschließlich aus Abfallströmen gedeckt werden kann. Auch die Einbeziehung von Altablagern wird mögliche Rohstoffengpässe nur kurzzeitig aufschieben. Eine wirklich nachhaltige Industriegesellschaft würde jedoch bei Metallen und Mineralien ausschließlich auf Sekundärrohstoffen, bei organischen Materialien auf nachwachsenden Rohstoffen und bei Strom und Wärme auf erneuerbaren Energien beruhen. Um diese Vision zu verwirklichen ist eine drastische Erhöhung der Energie- und Materialeffizienz unabdingbar. Die dafür notwendigen Ziele werden aber nicht mit technischen Maßnahmen allein zu erreichen sein. Vielmehr ist auch ein gesellschaftliches Umsteuern gefordert, in dem jeder einzelne sein persönliches Konsumverhalten überdenkt und Selbstwertgefühl wie Anerkennung und Akzeptanz nicht über die neueste Handygeneration oder eine bestimmte Automarke definiert werden. □

„Goldrausch auf der Müllhalde“

Markus Vogt

„Goldrausch auf der Müllhalde“ – so lautet eine Überschrift der zahlreichen Zeitungsartikel der letzten Monate zum Thema *urban mining*. Gemeint ist die Gewinnung von Rohstoffen in städtischen Gebieten, sei es durch Mülltrennung, Recycling oder durch *landfill mining*, also das Schürfen nach Rohstoffen in Mülldeponien. *Urban mining* ist eine neue Form des Bergbaus. Statt die Schätze der Natur auszubeuten, nutzt sie die Reste der Zivilisation.

Jahrzehntelang haben wir unsere Reststoffe gedankenlos entsorgt und die Mülldeponien nur als etwas Negatives, Ekelregendes und Wertloses betrachtet. Heute werden sie als kostbare Rohstofflager und wertvolle Minen entdeckt. Auf der Suche nach verschütteten Schätzen wurde Recycling in den letzten Jahren ein Milliardengeschäft. Wenn die Rohstoffpreise weiter ansteigen und die Verfahren technisch optimiert, standardisiert und damit effektiver gestaltet werden, könnten die ersten deutschen Deponien ab 2025 rückgebaut und durch *urban mining* gewinnbringend genutzt werden.

Müllwiederverwertung schließt Kreisläufe und ist derzeit einer der wichtigsten Auswege aus der sich abzeichnenden globalen Ressourcenknappheit, insbesondere für rohstoffarme Länder wie Deutschland. Bereits heute hat sich die deutsche Industrie eine weltweite Vorrangstellung in der Wiederaufbereitung von Müll erarbeitet. Abfall ist der Rohstoff der Zukunft. Mit Wiederaufbereitung kann viel Geld verdient, Rohstoffknappheit bekämpft und zugleich Umweltschutz praktiziert werden. Mittlerweile erkennen auch viele Schwellen- und Entwicklungsländer das verborgene Potential der Abfallwirtschaft. *Urban mining* ist die Entdeckung weggeworfener Zukunft durch Wiederaufbereitung.

Die Müllmenge der Deutschen wächst rasant: Insgesamt werden in Deutschland gegenwärtig circa 37 Millionen Tonnen Müll jährlich von den Müllabfuhrern eingesammelt, das sind 455 kg pro Bürger. Die Wiederverwertungsquote von Hausmüll liegt bei 64%. In Deutschland gibt es derzeit ca. 1.500 Recycling- und Wertstoffhöfe, deren Rohstoffpotenzial gewaltig ist. Beispielsweise stecken allein in den jährlich in Deutschland weggeworfenen Plastiktüten 260 Mio. Liter Erdöl. Die Recyclingwirtschaft ist der am schnellsten wachsende Zweig der deutschen Wirtschaft – so das Institut der Deutschen Wirtschaft. Etwa 40 Mrd. Euro setzt die deutsche Entsorgungsbranche inzwischen jährlich um. Müllrecycling läuft dem Verbrennen mehr und mehr den Rang ab. Schon jetzt werden 13% der Rohstoffe durch recycelte Abfälle ersetzt. Prof. Stefan Gäth (Universität Gießen) schätzt, dass in einer mittel-deutschen Deponie Rohstoffe im Wert von 65 bis 120 Millionen Euro vergraben liegen. Noch nie war Müll so wertvoll wie heute.

Mitte Februar 2012 hat die Bundesregierung unter Bundesumweltminister Altmaier ein Gesetz erlassen, das jeden Bundesbürger ab 2015 verpflichtet, Bio-, Papier-, Metall-, Kunststoff- und Glasabfälle zu sortieren. (*Kreislaufwirtschaftsgesetz* [KrWG]). Damit wird die EU-Abfallrahmenrichtlinie zu deutschem Recht. Durch dieses Gesetz



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

erhalten Kommunen ein Erstzugriffsrecht auf die lukrativen Abfälle, was dazu führt, dass sich manche private Entsorgungsunternehmen benachteiligt fühlen. Der Zugang zum Müll ist wirtschaftlich attraktiv und deshalb umkämpft. Statt um einen Platz an der Sonne kämpft man heute um den Platz an der Tonne.

Der Abbau der rohstoffreichen Müllberge ist zudem ein attraktives Forschungsthema. Deutschlandweit bohren Wissenschaftler mittlerweile in rund 60 Müllhalden (SZ 8.10.2012, S. 16). Bisweilen ist dies dringlich geboten, weil Schadstoffe ins Grundwasser absickern oder weil die Flächen der Deponien benötigt werden. Bisher gibt es jedoch noch kein Standardverfahren zum Rückbau von Mülldeponien. Allerdings wächst das Recycling-Know-how, z. B. bei der Solaranlagen-Aufbereitung, bei der Fotovoltaikmodule theoretisch zu 96% recycelt werden können. Die Verfahren der Wiederverwertung werden immer raffinierter: Nach Sortierung, Waschung und Zerkleinerung des Mülls sowie der Entfernung von Giftanteilen wird der Müll werkstofflich, rohstofflich, chemisch oder energetisch weiterverarbeitet. Insbesondere Metalle spielen beim *landfill mining* eine wichtige Rolle. So wird beispielsweise bereits die Hälfte des deutschen Stahls aus Schrott gewonnen.

Das Recycling hat eine lange Tradition: Vor der türkischen Küste wurde ein tausend Jahre altes Schiffswrack gefunden, das Altglas geladen hatte. Glas wurde also bereits im Mittelalter wiederverwertet. Die Zufuhr des Primärrohstoffes Quarzsand ist extrem energieaufwändig; deshalb rentiert sich hier die Wiederaufbereitung besonders. Auch bei dem für Deutschland so wichtigen Automarkt wächst die Recyclingrate rasant. Systematisch werden hier Metalle, Instrumententräger oder Teppiche herausgelöst und anschließend wiederverwertet.

Der Trend zur Wiederverwertung kann die Gesellschaft erheblich verändern – so der Rat für Nachhaltige



Foto: dpa

Mülltrennen hat auch eine rituelle Dimension, meint Professor Vogt, und es sei auch deshalb in der Gesellschaft so weit verbreitet und genieße Ansehen.

Auf unserem Foto trennen zwei Mädchen in einer Kindertagesstätte vorbildlich den Abfall.

Entwicklung in der Studie „Wie Deutschland zum Rohstoffland wird“ (2011). Der Rat entwirft dort die Vision vom 100%igem Recycling. Aus einer Verlustwirtschaft soll eine Kreislaufwirtschaft werden. Gute Einfälle für Abfälle sind gefragt und werden mit hohen Renditen belohnt. In Zeiten knapper Ressourcen könnte sich die deutsche Mülltrenn-Mentalität als Standortvorteil erweisen. *Urban mining* ist der Übergang vom Mülltrennen aus schlechtem Gewissen zum Mülltrennen als Geschäftsmodell.

Sozialwissenschaftliche Dimensionen des Mülls

Auch aus sozialwissenschaftlicher Perspektive wird das Phänomen Müll zunehmend als interessantes Forschungsobjekt entdeckt. So etwa in dem „Garbology-Project“ der Universität von Arizona, das aus der Analyse von

Abfällen Rückschlüsse auf Lebensstil, Konsumgewohnheiten und Wertvorstellungen bestimmter Bevölkerungsgruppen zieht. William Rathje nennt dies auch „The Archaeology of Garbage“ (Die Archäologie des Mülls). Der Müll zeigt den Alltag des gesellschaftlichen Lebens. Er ist ein unbestechliches Gedächtnis der Kultur. Man kann dies in Anlehnung an Walter Benjamin mit einer „subversiven Historiographie“ verknüpfen. Aus dem Blick auf die Abfälle einer Gesellschaft ergeben sich Wahrnehmungen des gesellschaftlichen Lebens, die teilweise aussagekräftiger sind als die in der üblichen Geschichtsschreibung im Vordergrund stehenden Siegermonumente.

Auf der Seite des Abfalls stehen auch Menschen, die Unterprivilegierten, Ausgeschlossenen und Marginalisierten. Die symbolische Trennung in sauber und unsauber, rein und unrein, brauchbar und unbrauchbar steht auch für

räumliche und soziale Segregation. Diese hat inzwischen globale Ausmaße gewonnen. So sind die sogenannten „Müllmenschen“ in Entwicklungsländern heute ein Spiegelbild der reichen Überflusgesellschaften. Was andere weggeworfen haben, wird ihnen zur Basis des Überlebens. Elektronikschrott und anderer Müll wird weltweit in riesigen Containern verschifft und ist – beispielsweise in Ghana – ein begehrter,

Die breite Akzeptanz des Mülltrennens in den deutschen Haushalten wäre ohne die rituelle Bedeutung als symbolisch entlastende Tat kaum denkbar.

aber höchst gefährlicher Rohstoff. Um an die wertvollen Metalle zu kommen, werden Kabel angezündet und verursachen giftige Dämpfe. Die kirchlichen Hilfswerke widmen sich zunehmend den Millionen von Menschen, die auf den Müllhalten zwischen Geiern und Schweinen nach Verkaufbaren schürfen. Ziel ist es, sie vor den Giftgasen zu schützen und ihnen rechtliche Minimalstandards zu gewähren. Im Slumtourismus werden Armut und Müllberge zur erlebnisreichen Attraktion, die in der Imagepflege beispielsweise von Rio den Janeiro erfolgreich vermarktet wird.

Seit Jahrzehnten ist das Thema Müll Ausgangspunkt einer radikalen Gesellschaftskritik: So diagnostizierte Günther Anders eine „negative Ontologie der Warenwelt“, die auf dem beständigem Verbrauch und damit der Entwertung und Ersetzung der Güter als einem Prinzip spätmoderner Gesellschaft beruhe. Die Kurzlebigkeit der Produkte und ihre baldige Verwandlung in unbrauchbaren Müll werden als unvermeidbare Rückseite der schnellen und billigen Massenproduktion bewertet. Stinkender Abfall erscheint als materiel-ler Gegenpol zur sauberen Warenwelt. Als Weggeworfenes symbolisiert der Abfall das Ausgeschlossene, Amorphe und Chaotische. Sozialpsychologen deuten

den Müll als Repräsentanten des kollektiv Verdrängten und Unbewussten. In dieser Perspektive erweist sich Müll nicht nur als ein Problem des Managements, sondern auch als eine Frage der symbolischen Ordnung.

Recyclen als Ritus

Mülltrennen hat auch eine rituelle Dimension: Trennen schafft die Rückkehr der verbrauchten Stoffe in den Status der „Unschuld“. Das Zurückgebliebene und Verworfenen wird wieder in die regenerativen Stoffströme der Welt eingebunden. Die Mühsal des Mülltrennens macht die ökologischen Sünden der Vergangenheit rückgängig. Es wird zum sühnenden Ritus des Verbrauchers in der Wegwerfgesellschaft. Mülltrennen gewinnt so einen hohen moralischen Wert. Die breite Akzeptanz des Mülltrennens in den deutschen Haushalten wäre ohne die rituelle Bedeutung als symbolisch entlastende Tat kaum denkbar.

Diese moralische und kulturelle Aufladung des Mülltrennens kann an alte religiöse Traditionen anknüpfen. So ist die Unterscheidung rein/unrein grundlegend für nahezu alle Religionen und spielt auch in der biblischen Tradition eine zentrale Rolle. In den rituellen Regeln des alten Testaments (z. B. für den Umgang mit Wasser) steckt ein hohes Maß an hygienischem Wissen. Das Neue Testament kritisiert die Tabuisierung des äußerlich Unreinen und die damit verbundenen sozialen Ausgrenzungen und Oberflächlichkeiten. *Urban mining* kann daran anknüpfen: Es setzt eine Kritik der sozial vorgefundenen Trennung von rein und unrein voraus, um den Müll als Ressource zu erschließen statt sich in Ekel und Abscheu von ihm abzuwenden. Für die Reinigung und Reintegration des „Unreinen“ stehen heute komplexe Recycling-Anlagen zur Verfügung, die effektiv die Giftstoffe herausfiltern und die Wertstoffanteile scheiden.

Für den veränderten Blick auf Müll hat nicht zuletzt die Kunst eine prägende Bedeutung. Auf der Flucht vor der Langeweile akademischer Museumskunst hat sie den Müll als Medium für den subversiven Protest gegen die bürgerliche Ordnung entdeckt. Die „Ästhetik des Abfalls“ wandelt das Weggeworfene in Material für kreative Gestaltung, etwa bei Joseph Beuys oder in den dadaistischen Bildern von Kurt Schwitters. „Verschmutzungen“ durch Graffiti sind eine weltweit praktizierte Form des sozialen Widerstandes und der ironischen Distanz gegenüber der Welt des Konsums (z. B. bei dem britischen Künstler Banksy). Müllkunst hat Konjunktur. Das Niedere unterwandert die gesellschaftliche Hierarchisierung ästhetischer Werte. Die Parallelen zwischen der kreativen Entdeckung der technischen, sozialen und ästhetischen Potentiale des Weggeworfenen sind kein Zufall. □



Professor Markus Vogt (re.) führte zu Beginn in die Thematik ein, diskutierte mit Professor Mocker und moderierte im Anschluss die Gesprächsrunde mit dem Publikum.

Weitere Informationen...

... zum Thema Urban Mining finden Sie bei den Internetauftritten der beiden Institutionen, für die Professor Mocker tätig ist:

1. Fraunhofer-Institut für Umwelt-, Sicherheits- und Energietechnik UMSICHT, Institutsteil Sulzbach-Rosenberg
www.umsicht-atz.fraunhofer.de

2. Hochschule Amberg-Weiden
www.haw-aw.de

Cybercrime

Peter Dathe, Präsident des Bayerischen Landeskriminalamts, berichtet

Peter Dathe, Präsident des Bayerischen Landeskriminalamts, sprach am 15. Januar 2013 vor rund 100 Zuhörern in der Akademie zum Thema „Cybercrime“. Er schilderte anhand aktueller Beispiele, welche Straftaten im Netz begangen werden und welche Herausforderungen sich für die Straf-

verfolgung im digitalen Zeitalter stellen.

„zur debatte“ dokumentiert das Referat von Peter Dathe. Und auf unserer Mediathek unter <http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/audiobeitraege> ist der Vortrag zum Nachhören abzurufen.

Cybercrime – Herausforderungen der Strafverfolgung im digitalen Zeitalter

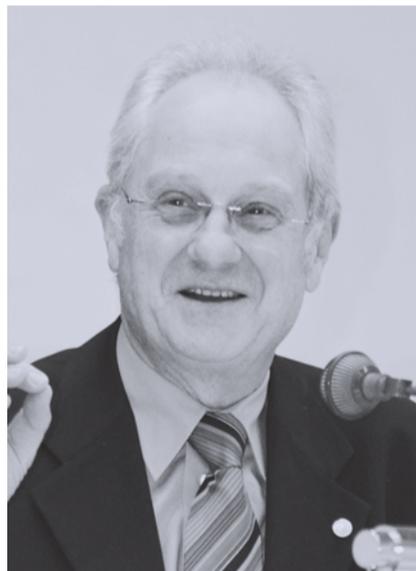
Peter Dathe

1. Einführung

Wir leben im Zeitalter der Kommunikation. Zweifellos gehört es zu den großen Errungenschaften unserer Zeit, dass die Menschen mit Hilfe der neuen Medien weltweit miteinander in Kontakt treten und sich Gehör verschaffen können. Die besondere Bedeutung moderner Kommunikation ist auch daran erkennbar, dass sie zu einem wichtigen Mittel der Freiheitsbewegungen in totalitären Staaten geworden ist. Moderne Kommunikationsmittel sind so geradezu ein Symbol der Freiheit geworden. Dieses Freiheitsgefühl wird auch in Deutschland empfunden. Die virtuelle Welt des Internets kann von den „Usern“ frei mitgestaltet werden. Es ist eine Welt, die anders als die reale Welt funktioniert, indem sie weitestgehend ohne staatliche Kontrolle und Vorschriften existiert oder zumindest so gesehen wird. Jede Form der Beschränkung dieser so empfundenen Freiheit erweckt Assoziationen mit einem totalitären Überwachungsstaat.

Moderne Kommunikation ist allgegenwärtig

Einiges, was vor wenigen Jahren noch unvorstellbar klang, ist heute bereits Realität geworden. Die Digitalisierung hat praktisch in allen Lebensbereichen Einzug gefunden. Es werden unglaubliche Datenmengen erzeugt und u. a. von Unternehmen gespeichert. Wer die neuen Medien nutzt, sollte sich darüber im Klaren sein, dass diese Daten Rückschlüsse auf sein Privatleben zulassen. Mit über 980 Millionen Mitgliedern, davon 25 Millionen in Deutschland (Quelle: www.allfacebook.de v. 01.11.2012), ist Facebook zum weltweit führenden sozialen Netzwerk und damit zum festen Bestandteil unserer



Peter Dathe, Präsident des Bayerischen Landeskriminalamts, München

Gesellschaft geworden. Mit den steigenden Interaktionen der Nutzer wächst jedoch auch das Interesse von Werbekunden und Kriminellen an den Daten der Mitglieder. Die großen Internetdienste nutzen die erlangten Daten gezielt dazu, Persönlichkeitsprofile zu erstellen. Mit deren Hilfe sollen individuelle Informationsangebote und Werbung ermöglicht werden. Das alles nimmt der Anwender in Kauf. Die Auswertung von personenbezogenen Daten durch Wirtschaftsunternehmen wertet der Bürger nicht als Bedrohung, sondern als Serviceleistung.

Sowohl das Internet als auch die moderne Kommunikation haben eine

wirtschaftliche Bedeutung erlangt, die nicht zu unterschätzen ist. Die Umsätze hieraus sind so hoch, dass die Verluste, die durch die Computerkriminalität erzeugt werden, den Unternehmen geradezu gering erscheinen. Sicherheits- und Schutzmaßnahmen sind kostspielig und werden daher gelegentlich erst dann eingeführt, wenn eine Sicherheitslücke für den Verbraucher offen ersichtlich wird und die Anbieter dadurch Gewinnrückgänge befürchten müssen.

Ein zusätzliches Problem ist, dass die virtuelle Welt mit den gesetzlichen Regelungen der realen Welt nicht immer kompatibel ist. Ob Straftaten, die in einer globalisierten Welt über das Internet begangen werden, in den Geltungsbereich des deutschen Strafrechts fallen, ist oft nicht leicht erkennbar. Die sich ständig fortentwickelnde Informationstechnologie führt zu immer neuen kriminellen Begehungsformen und Problemen bei deren Strafverfolgung. Das formelle Strafrecht, das Polizeirecht und das System der internationalen Rechtshilfe sind nicht hinreichend auf die neuen Gegebenheiten des Internets mit seinen globalen Zugriffsmöglichkeiten, der Flüchtigkeit von Daten und der Möglichkeit zur anonymisierten und dislozierten Kommunikation und Speicherung ausgelegt.

Wie kontrovers die öffentliche und politische Diskussion darüber geführt wird, zeigt sich zum Beispiel an den Problemen, eine gesetzliche Regelung zu den Mindestspeicherfristen zu finden. Die sich ständig fortentwickelnde Informationstechnologie führt zu immer neuen kriminellen Begehungsformen. Wir müssen dringend eine neue Regelung finden, bei der die ermittelnden Polizeibeamten wieder auf die zurückliegenden Daten zurückgreifen können.

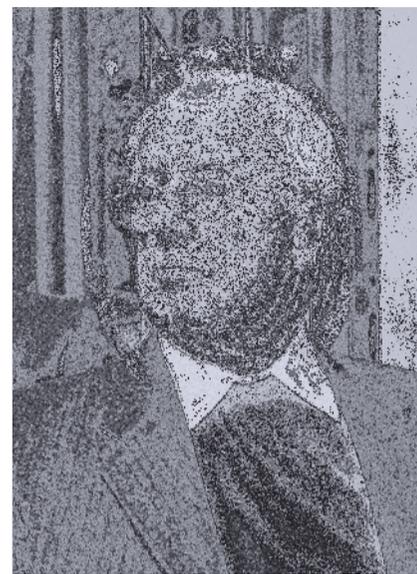
2. Wirtschaftskriminalität / Cybercrime

Bayern ist weltweit als Wirtschaftsstandort sehr attraktiv. Sicherheit wird hier groß geschrieben. Firmen, die nach Bayern kommen, schätzen nicht nur die Sicherheit für ihre Mitarbeiter, sondern auch die für ihre Standorte selbst. Dabei ist mit Sorge zu betrachten, dass Wirtschaftsunternehmen und Behörden zunehmend Ziel von Cyberattacken werden. Das Bundesamt für Sicherheit in der Informationstechnik schätzt, dass in Deutschland täglich 60 000 neue Schadprogramme im Umlauf sind, die 21 000 Webseiten infizieren.

Botnetze

Die Täter bedienen sich sogenannter Botnetze. Diese bestehen in der Regel aus einem Masterserver, der mehrere Command- & Control-Server (C&C-Server) kontrolliert, die ihrerseits wiederum über die vorhandenen Bots (auch Zombies genannt) verfügen. Der Betreiber der Botnetze ist jedoch nicht zugleich der Eigentümer der Bots. Er hat diese lediglich gehackt und dort seine Schadsoftware (Trojaner) platziert. Mit der Schadsoftware befolgen die Bots Befehle des Masterservers und führen dabei unerkannt DDoS-Attacken (Distributed Denial of Service = Verweigerung des Dienstes) beispielsweise auf Server eines Unternehmens aus, um deren Verfügbarkeit außer Kraft zu setzen. Auch Spam-Mails oder Phishing-Mails können hierzu in Massen versendet werden.

Botnetze und ihre Kapazitäten stellen nach wie vor eine weltweit lukrative Handelsware im Bereich der Underground Economy dar. Die mittlerweile hohen Verbindungsdaten und leistungsfähigen Prozessoren machen aber auch Smartphones für Bot-Herder attraktiv. Dies rührt daher, dass Mobiltelefone in



Weihbischof em. Engelbert Siebler hörte seinem ehemaligen Schüler Peter Dathe aufmerksam zu.

der Regel ständig online sind und somit für ein Botnetz dauerhaft zur Verfügung stehen.

Im Gegensatz dazu wird der klassische PC in der Regel nach Gebrauch ausgeschaltet, wodurch er dann nicht mehr für ein Botnetz gebraucht werden kann. Zusätzlich können die Straftäter jetzt also auch noch das Handy für ihre kriminellen Machenschaften nutzen.

Schutzgeld-Erpressung / „digitale Erpressung“

Kriminelle Gruppierungen gehen mit der Zeit und nutzen selbstverständlich die neuesten Möglichkeiten. Bei der Schutzgelderpressung geht der Trend weg von der „klassischen Begehungsweise“. Erpressungsversuche nach dem Motto „Wenn du nicht zahlst, zünden wir dir dein Geschäft an!“ kommen immer weniger vor. Denn: Kriminelle Gruppierungen verdienen an einem abgebrannten Geschäft nichts.

Die „digitale Erpressung“ ist die neueste Ausprägung der Schutzgelderpressung. Hierbei werden Unternehmen und Privatpersonen durch Angriffe, beispielsweise über das Internet, zu Zahlungen genötigt, um wieder Zugriff auf ihre Rechner zu erlangen oder weiter über Internet für Kunden und Geschäftspartner erreichbar zu sein. Der Angreifer kann dabei durch Nutzung des Internets anonym bleiben. Die Zahlungen des Schutzgeldes erfolgen ebenso über anonyme Zahlungssysteme. Weitere Quellen der Infektion sind insbesondere auch E-Mail-Anhänge und externe Datenträger.

Problem „Elektronische Zahlungsmittel“

Für die Nutzung elektronischer Zahlungssysteme ist in der Regel nur eine Online-Registrierung unter Angabe einer E-Mail-Adresse notwendig. Anbieter derartiger Zahlungssysteme sind u. a. „Ukash“, „Global Collect“, „Webmoney“, „Money-bookers“ und „e-gold“. Bei Ukash handelt es sich um ein Online-Zahlungssystem, das auf Gutscheinen – engl.: Voucher – basiert. Diese können weltweit in 420 000 Verkaufsstellen (Einzelhandelsgeschäfte, Tankstellen, Kioske usw.) oder im Internetshop von Ukash gekauft werden. Der Erwerb der



Bayerns Generallandesanwältin Heidi Piwernetz war zusammen mit ihrem Ehemann, Ministerialdirigent Michael Ziegler, Abteilungsleiter Kommunalpolitik im Bayerischen Innenministerium, zum Vortrag über Cyberkriminalität gekommen.

Voucher und die Nutzung erfolgen ohne Identitätsnachweis. Bei einer Weiterleitung des Geldes an weitere virtuelle Anbieter (wie z.B. WebMoney) besteht die Möglichkeit, unter Nutzung der dort teilweise anonym einzurichtenden Konten das Geld weltweit zu transferieren und letztlich über das Guthaben zu verfügen. Dieses System lädt geradezu ein zur illegalen Vermögensverschiebung oder zum Transfer von Erlösen aus Straftaten. Elektronische Zahlungen werden somit ohne Einschaltung von „regulären“ Konten direkt vom Zahlenden zum Zahlungsempfänger übertragen.

Problem „Cloud Computing“

Cloud-Computing ist derzeit eines der wichtigsten Themen in der Telekommunikations- und IT-Branche. Software und Hardware, Prozesse und Systeme werden entkoppelt – die IT ist auf dem Weg in das virtuelle Zeitalter. Der Umsatz mit Cloud-Computing-Diensten und Virtual Services überstieg einem Bericht zufolge im Jahr 2012 die Grenze von fünf Milliarden Euro (*Marktstudie von „Experton“ zu Cloud-Computing und Virtual Services für Deutschland, Bitkom*).

Vereinfacht kann das Konzept dieser „Rechnerwolke“ wie folgt beschrieben werden: Ein Teil der IT-Landschaft, wie z.B. das Rechenzentrum, aber auch Datenspeicher und Software werden bei einem oder mehreren Anbietern als Dienst gemietet, der meist geografisch entfernt angesiedelt ist. Die Anwendungen und Daten befinden sich dann nicht mehr auf dem lokalen Rechner oder im Firmenrechenzentrum, sondern in der virtuellen „Wolke“, also in der „cloud“.

Der Zugriff auf die entfernten Systeme erfolgt über ein Netzwerk, beispielsweise das Internet. Den Nutzern stehen damit enorme Rechenkapazitäten zur Verfügung. Auch Kriminelle haben diese Möglichkeiten für sich entdeckt, um Passwörter zu knacken, ausgespähte Daten abzulegen und illegale Transaktionen zu verschleiern. Unter Um-

ständen weiß der Anbieter selbst nicht, wo die Daten des Kunden physikalisch abgelegt werden, was ggf. deren Sicherstellung erheblich erschwert.

Fallbeispiele „digitale Erpressung“

Mit der sog. „Ransomware“, einer Unterart der „Maleware“, kann der Eindringling private Daten auf einem Computer verschlüsseln und damit den Zugriff für den Benutzer sperren. Die Infizierung erfolgt hier über Botnetze, also automatisiert. Für die Entschlüsselung wird von den Tätern dann ein „Lösegeld“ gefordert. Die Geschädigten laden sich zum Beispiel beim Surfen im Internet unbemerkt eine Schadsoftware auf ihren Rechner, durch die ein Pop-up-Fenster auf dem Bildschirm erscheint. Dem Geschädigten wird angedroht, dass er bei ausbleibender Zahlung mit einem vollständigen und unwiderruflichen Datenverlust zu rechnen habe. Eine Entsperrung des Rechners ist nach Zahlung der geforderten Summe allerdings nicht geplant und bisher auch nicht festgestellt worden.

Auch vorübergehende DDoS-Attacken auf Onlinehändler, deren angegriffene Server beispielsweise unter einer Anfrageflut zusammenbrechen, bewirken, dass die betroffenen Dienste nur noch unzureichend oder gar nicht mehr reaktionsfähig sind. Bis ein Lösegeld bezahlt ist und der Angriff eingestellt wird, sind die Webseiten der Unternehmen für die Kunden nicht mehr erreichbar, was schon nach wenigen Minuten zu großen Umsatzverlusten führen kann.

3. Entwicklung der Cyber-Kriminalität in Bayern

Die ansteigende Tendenz im Bereich der Computerkriminalität setzt sich auch in Bayern weiter fort. Im Jahr 2011 war ein Anstieg um fast 20 Prozent im Vergleich zum Vorjahr zu verzeichnen. Hatten die Beamten im Jahr 2010 noch 8 510 Fälle von Computerkriminalität zu bearbeiten, so waren es im Jahr 2011 bereits 10 146 Fälle.

Ein Problem dabei ist, dass Straftaten, deren Tatorte im Ausland liegen, nicht erfasst werden, so dass die Dunkelziffer noch erheblich höher sein dürfte. Erschreckend sind die Zahlen im Bereich der Schadenssummen: Der Schaden, der im Jahr 2011 durch Cybercrime entstand, hat sich fast dreifach gegenüber dem Vorjahr und zwar von 10,9 Millionen Euro im Jahr 2010 auf 29,5 Millionen Euro im Jahr 2011.

Bei Umfragen von Unternehmensberatern oder Herstellern von Virenschutzprogrammen fallen in den Ergebnissen der Studien die Schäden durch Internetkriminalität noch deutlich höher aus, als es die polizeilichen Statistiken ausweisen. Weltweit läge demnach der Schaden bei 388 Milliarden Dollar und 24,3 Milliarden Euro in Deutschland. Nach einer Meldung von Interpol, basierend auf einer Studie der Londoner Metropolitan University, verursacht grenzübergreifende Internetkriminalität alleine in Europa jährlich einen Schaden von 750 Milliarden Euro (<http://www.interpresso.de/2012/05/10/interpol-beziffert-cybercrime>). Zum Vergleich: Die polizeiliche Statistik weist deutschlandweit für das Jahr 2011 einen Schaden von rund 71 Millionen Euro aus, wobei es sich hier lediglich um die unmittelbaren Vermögensschäden handelt.

Die steigenden Kosten für Gegenmaßnahmen zur Erhöhung der IT-Sicherheit sind dabei noch nicht berücksichtigt. Nach einer aktuellen Studie der Cambridge Universität ist davon auszugehen, dass die Kosten für Sicherungsmaßnahmen noch weitaus höher sind

als die Kosten der durch Cybercrime verursachten Schäden.

4. Strategien zur Bekämpfung der Cyber-Kriminalität

Die Bekämpfung der Cyberkriminalität ist ein sicherheitspolitischer Schwerpunkt in Bayern. Über das Phänomen Cybercrime hinaus gibt es heute kaum einen Deliktsbereich der klassischen Kriminalität, in dem das Internet keine Rolle spielt. In Bayern wurde das sehr früh erkannt. Das Bayerische Landeskriminalamt richtete bereits im Jahr 1995 die erste Dienststelle für die Fahndung im Internet ein (Netzwerkfahndung).

Cybercops

Das Bayerische Landeskriminalamt setzt bei der Bekämpfung der Cyberkriminalität auf Innovation. Nicht zuletzt zur effektiven Bekämpfung von organisierten Delikten sind entsprechend ausgebildete Ermittlungskräfte notwendig. Diesem Erfordernis ist die Bayerische Polizei durch die Einstellung von externen Spezialisten, den sog. „Cybercops“, im Jahre 2011 nachgekommen. In einer neuen Sonderlaufbahn „Technischer Computer- und Internetkriminaldienst“ haben wir in Bayern 25 studierte Informatiker nach einjähriger Ausbildung in den Polizeidienst übernommen, um von deren Fachwissen zu profitieren. Fünf dieser engagierten Kollegen arbeiten seit 1. Juli dieses Jahres im Bayerischen Landeskriminalamt. So haben wir im Jahr 2011 als erstes Bundesland IT-Spezialisten zu Polizisten gemacht.

Damit reagieren wir auf die geänderten Anforderungen, die an die Polizeiarbeit gestellt werden – wobei in Bereichen, wie z. B. in der Kriminaltechnik, schon lange und mit gutem Erfolg Wissenschaftler bei der Polizei ihren Dienst verrichten. Auch im Ermittlungsbereich setzen wir schon länger auf die Unterstützung von Mitarbeitern mit abgeschlossenem Wirtschaftsstudium. Was jetzt neu ist, ist die Möglichkeit, als Quereinsteiger verbeamtet zu werden. Damit vereint sich hier ein Wirtschaftsstudium mit den Kenntnissen eines Ermittlers.

Anzeigeverhalten von Unternehmen

Wirtschafts- und Industriespionage ist eine zunehmend ernste Bedrohung. Wir rechnen hier zusätzlich zu der messbaren Entwicklung mit einer relativ hohen Dunkelziffer. Einige der geschädigten Unternehmen scheuen vor einer Anzeige und dem Einblick durch die Strafverfolgungsbehörden zurück. Sie befürchten vielmehr einen Imageverlust oder sogar, dass sie selbst wegen illegalen Vorgängen zur Verantwortung gezogen werden könnten. Oftmals setzen die Unternehmen daher lieber auf Ermittler aus dem privatwirtschaftlichen Sektor. Zudem ist damit zu rechnen, dass eine gewisse Anzahl von Taten gar nicht auffällig wird.

Um das unbefriedigende Anzeigeverhalten von Wirtschaftsunternehmen zu verbessern, haben die Polizeibehörden der Länder und das Landeskriminalamt „Handlungsempfehlungen für die Wirtschaft in Fällen von Cybercrime“ erarbeitet. Diese Leitlinien sollen betroffenen Unternehmen konkrete Hinweise zum Verhalten bei Cyber-Angriffen geben und zudem Unsicherheiten im Zusammenhang mit der Anzeige solcher strafrechtlich relevanten Vorfälle nehmen.

Dazu ist gerade eine vertrauensvolle Zusammenarbeit zwischen den Ermittlungsbehörden und den Unternehmen besonders wichtig. Aus diesem Grund haben fast alle Länder zentrale Fach-

dienststellen für die Bearbeitung qualifizierter Delikte der Cybercrime eingerichtet. Im Bayerischen Landeskriminalamt wurde eine „Taskforce Cybercrime“ geschaffen, die die unterschiedlichen Aufgaben und Zuständigkeiten der im LKA befassten Bereiche koordiniert und als zentraler Ansprechpartner fungiert. Darüber hinaus wurden im überwiegenden Teil der Länder zentrale Ansprechstellen Cybercrime eingerichtet.

Private Partnership

Ein wesentliches Kriterium bei der Bekämpfungsstrategie ist die Vernetzung schlechthin. „Private Partnership“ ist hier das Stichwort für institutionalisierte Zusammenarbeit von Behörden und staatlichen Institutionen einerseits sowie Vertretern von Wirtschaftsverbänden und der Industrie auf der anderen Seite.

5. Ausblick

Für die Polizei ist das digitale Zeitalter mit seinen ständig fortschreitenden technischen Weiterentwicklungen eine außerordentliche Herausforderung. Dem täglichen Fortschritt der sich rasant entwickelnden neuen Technologien stehen zudem noch äußerst langgetaktete Gesetzeswege gegenüber. Die legislativen Reaktionszeiten auf die immer schneller werdenden Technologien müssen deutlich verkürzt werden, wenn wirksame Erfolge im Kampf gegen die Cyberkriminalität erzielt werden sollen.

Ein weiterer wesentlicher Aspekt ist, dass wir auf die Globalisierung von Kriminalitätsphänomenen mit Maßnahmen des Bundes und auf Ebene der EU reagieren müssen. Das Bundesministerium des Innern hat hierzu eine Cyber-Sicherheitsstrategie für Deutschland erarbeitet. Am ersten Januar 2013 wurde in Den Haag bei Europol ein neues, europäisches Zentrum zur Bekämpfung der Cyber-Kriminalität eröffnet. Es wird die Ermittler, Richter und Staatsanwälte der Mitgliedsstaaten bei ihrer Arbeit unterstützen.

In ständiger Zusammenarbeit mit Bitkom, dem Bankenverband und dem Verband für Sicherheit in der Wirtschaft versuchen wir in Bayern ein Netzwerk für eine effektive und zukunftsorientierte Bekämpfung der Cyberkriminalität aufzubauen. Die notwendige enge und vertrauensvolle Zusammenarbeit auch mit privaten Institutionen als Grundlage für einen verbesserten Informationsaustausch kann aber nur dann gelingen, wenn die verbesserte Informationslage auch zu besseren Aufklärungs- und Ermittlungsergebnissen führt. Eine Grundvoraussetzung ist dabei die Qualifizierung der Polizei. So sind diese neuen Themen schon in die Aus- und Fortbildung der Bayerischen Polizei eingeflossen.

Auch der Gesetzgeber ist gefordert: Das formelle und materielle Strafrecht muss an die fortschreitenden Entwicklungen der Internetkriminalität angepasst werden. Wir benötigen dringend eine Regelung für die sogenannte Vorratsdatenspeicherung. Nur so können wir Straftaten, die im Netz oder mittels des Netzes begangen werden, lückenlos und schnell aufklären.

Nur durch den gesamtgesellschaftlichen Ansatz von Wissenschaft und Lehre, IT-Sicherheit, Kriminalitätsbekämpfung und Prävention sowie eine noch intensivere Kooperation zwischen Polizei und anderen staatlichen und privaten Institutionen, können wir der rasanten Entwicklung des „Internet 2.0“ auf Augenhöhe begegnen und den Kampf gegen Cybercrime professionell und wirksam führen. □

Ökumene des Lebens – auch in ethischen Fragen?

Die Bioethik ist eine der dringendsten Zukunftsfragen der Menschheit. Wie verhalten wir uns gegenüber biomedizinischen Entwicklungen, die immer mehr Eingriffe in die Schöpfung – am Beginn des menschlichen Lebens und an dessen Ende – ermöglichen? Wollen wir akzeptieren, dass alles, was wissenschaftlich-technisch möglich ist, kritiklos angewandt wird? Wie sieht heute Verantwortung für das Leben

aus christlicher Sicht aus? Müssen nicht die christlichen Kirchen gerade auf diesem wichtigen Feld mit einer Stimme sprechen? Diesen Fragen stellten sich die Evangelische Akademie Tutzing und die Katholische Akademie in Bayern auf einer gemeinsamen Tagung mit dem Titel „Ökumene des Lebens – auch in ethischen Fragen?“ am 14. und 15. September 2012 in Tutzing.

Verantwortung für das Leben aus christlicher Sicht

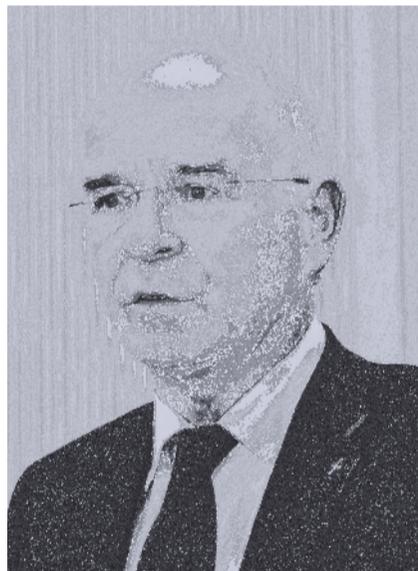
Landesbischof Friedrich Weber

I.

Wie für jede Wissenschaft ist auch für die Theologie die Frage entscheidend, womit sie ihren Anfang nimmt. Die Theologie lebt von einer Vorgabe, die sie sich selbst geben kann. Christlich-theologisch besagt die Vorgabe: das Leben des Menschen vollzieht sich vor Gott. Dabei ist Gott keine transzendente Idee, sondern das geschichtlich in Jesus Christus ergangene Wort Gottes, wie es die Bibel bezeugt. Dieses Wort ist der freie Zuspruch, mit dem Gott sich dem Menschen zuspricht: „Ich bin der Herr, dein Gott.“ Der Zuspruch ist zugleich der Anspruch, mit dem Gott sein Gottsein für den Menschen zu Gehör bringt: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.“ Der Auftrag der Kirche ist, die Geltung dieses anspruchsvollen Zuspruchs und zuspruchsvollen Anspruchs öffentlich zu verkünden als das Evangelium von der Freiheit des Christen.

II.

Theologie und Kirche verweisen auf Gottes Wort. Somit ist auch theologische Ethik Antwort auf Gottes Wort. Damit unterscheidet sich theologische Ethik kritisch von einer Position, wie sie etwa Kant vertreten hat, nach der die Vernunft autonom ist und sie „nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurf hervorbringt“. Darin liegt als Programm, dass der Mensch durch sich selbst bestimmt ist, frei zu sein – die Selbstbestimmung zur Freiheit. Im Gefolge Kants bleibt diese Grundstruktur in der Neuzeit erhalten: der Mensch ist von Natur aus frei, aber diese ihm eigene Freiheit muss immer erst verwirklicht werden. Das Sein kommt unter den Zwang, dem Sollen zu entsprechen. Die individuelle und kollektive Subjektivität



Prof. Dr. Friedrich Weber, Landesbischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig und Catholica-Beauftragter der VELKD

muss sich zur Freiheit befreien. Das kann auch bedeuten, sich von Gott zu befreien.

So bekräftigt Ernst Bloch: „Wo der große Weltherr, hat die Freiheit keinen Raum – auch nicht die Freiheit der Kinder Gottes.“ Dem widersprechen biblische Texte: Jesus Worte und Taten zielen auf den von Dämonen befreiten, zur Liebe fähigen Menschen. Für Paulus und Johannes ist Freiheit der Zentralbegriff zur Auslegung der neuen Existenz (Röm 8). Das Geschenk der Gnade erhält der Mensch ohne seine Mitwirkung. Das menschliche Wirken ist so nicht Bedingung, sondern Frucht des göttlichen Wirkens. Luther spricht davon, dass wir

im Glauben gerechtfertigt, hinaus ins aktive Leben gehen: „Fidem autem nobis justificatis, egredimur in vitam activam.“

III.

Gegenüber dem *kategorischen Imperativ* ist theologisch somit der Ausgangspunkt die *kategorische Gabe*, Gottes dem Menschen zugesprochene Freiheit, denn „zur Freiheit hat uns Christus befreit!“ Das Wesen der kategorischen Gabe hat Birmele mit Hilfe des französischen Wortes „*gratuité*“ verdeutlicht. „Der christliche Glaube lebt von der ‚*gratuité*‘. Diese ‚*gratuité*‘ ist nichts anderes als die Freiheit des Menschen, ein geschenktes Leben anzunehmen und zu führen. Um es mit der Reformation zu sagen: Ich werde geliebt um meiner selbst willen und nicht aufgrund dessen, was ich tue. Man kann es auch mit Luther in den Heidelberger Thesen so sagen: ‚Gott liebt die Sünder nicht, weil sie schön sind, sondern sie sind schön, weil sie von Gott geliebt werden.‘“

IV.

Thomas von Aquin versteht Gottes Gnadenhandeln als Einwirkung, welche die natürliche Ausstattung des Menschen aufgreift und erhöht. „Die Gnade entspricht den tiefsten Erwartungen der menschlichen Freiheit“, heißt es im Weltkatechismus; „sie ruft diese auf, mit ihr mitzuwirken, und vervollkommen sie“. Die im Katechismus gemeinte Freiheit komme uns von Natur aus zu und bestehe darin, dem Guten und der Glückseligkeit nachzustreben. Schlüsselbegriff ist die Tugend, die alles Tun auf das Ziel des gelingenden Lebens hinordnet. Die Gnade wird nach diesem Verständnis durch die Sakramente eingegossen, und ermöglicht die Erfüllung des Gesetzes. Dieses römisch-katholische Modell der eingegossenen Gnade hat die Reformation verlassen und sich an der Leitmetaphorik des Menschen als Beziehungswesen orientiert. Luthers Freiheitsschrift spricht von „zweierlei Natur“ des Christenmenschen: der innere Mensch ist der Mensch *coram Deo*, der Gott an sich handeln und sich die Gerechtigkeit Christi gefallen lässt, der äußere Mensch ist der Mensch *coram mundo*, der seine neue Existenz dem Nächsten zuwendet. Diese „Befreiung des Ethischen von soteriologischer Überforderung“ ermöglicht gute Werke, die den Nächsten nicht als Gegenstand eines auf die eigene Selbstverwirklichung gerichteten Handelns missbrauchen. Thema evangelischer Ethik ist also Freiheit; ihr Grund ist das Gegründetsein des Christen in Christus; ihre *Konkretionen* empfängt sie von den Interaktionsfeldern, in denen wir existieren.

V.

Und ein Weiteres will bedacht werden: Aus der Rechtfertigungslehre ergibt sich eine „tiefe Moralskepsis“ des Protestantismus. Begrenzung von Moral ist ein Anliegen reformatorischer Ethik. Das macht einen ungebrochenen Anschluss an die natürliche Strebens- und Tugendethik unmöglich. Das reformatorische Sündenverständnis problematisiert zudem den Gedanken eines mit der Vernunft hinsichtlich seiner konkreten Inhalte eindeutig erkennbaren sittlichen Naturgesetzes. Und schließlich ist für evangelische Ethik normative Zurückhaltung kennzeichnend, weil sich die Reformation für den Baum und nicht für die Früchte, für die Person und nicht die Taten interessiert, während katholische Moraltheologie eine eindruckvolle Tradition kasuistischer Normbegründung vorzuweisen hat.

VI.

Evangelische Theologie hat heute ein neues Verhältnis zu Tugendethik und Kasuistik gewonnen. Vom dialektischen Einspruch bleibt aber die Erinnerung, dass das Thema der theologischen Ethik nur die Wirklichkeit Gottes, wie sie sich in Christus kundgetan hat, ist. In ihr bilden Gottes Handeln und menschliche Selbstbestimmung keinen Gegensatz. Gottes Handeln öffnet einen Raum für das Leben vor ihm und mit ihm. Darin besteht das Geschenk der Freiheit.

VII.

Wenn die Einsicht in den Geschenkcharakter der Freiheit gewonnen ist, kann der zweite Schritt zur „verantworteten Freiheit“ folgen. Aus der Erfahrung unverdienter Gnade wird der Mensch frei, im Sinne der Gebote zu handeln, die nicht als moralische Forderung, sondern als Konsequenz geschenkter Freiheit erscheinen. So folgen die Gebote erst nach der deutlichen Erinnerung daran, dass Gott es ist, der das Volk in die Freiheit geführt hat. Bedford-Strohm hat deutlich gemacht: „Die Verwurzelung der verantworteten Freiheit in der geschenkten Freiheit lässt sich besonders gut am Gebot des Fremdlingschutzes zeigen: ‚Wenn ein Fremdling bei euch wohnt in eurem Lande, den sollt ihr nicht bedrücken. Er soll bei euch wohnen wie ein Einheimischer unter euch, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Ägyptenland. Ich bin der HERR, euer Gott.‘ ... Es heißt hier gerade nicht einfach: ‚Du sollst die Fremdlinge lieben!‘ Sondern es wird gleichzeitig für das Gebot geworben, indem an die Einsehbarkeit dieses Gebots aufgrund der eigenen Erfahrung appelliert wird: ‚Du weißt doch, wie es ist, fremd zu sein und ausgegrenzt zu werden. Also handle an dem Fremden genauso, wie du selbst es dir wünschen würdest, wenn du in der gleichen Situation wärst!‘ Dass Fremde mit Achtung und Respekt behandelt werden sollen, gewinnt seine Plausibilität durch die Einsehbarkeit und die Einfühlbarkeit ihrer besonderen Situation der Verletzlichkeit, eine Verletzlichkeit, die im Prinzip jedem Menschen nachvollziehbar ist.“

VIII.

Im Hören auf die Anrede Gottes wird dem unfreien Menschen die Freiheit im Gottesverhältnis neu erschlossen. Diese zugesprochene Freiheit lebt aus der Verantwortung vor Gott. Im Glauben wird die von Gott zugesagte Freiheit antizipatorisch vorweggenommen und im „guten Kampf des Glaubens“ gegen die Sünde in der Lebensführung durchgesetzt. Das geschieht in der Praxis der Nächstenliebe: eine Liebe, die aus Freiheit zur Freiheit zugleich „Feindesliebe“ ist, weil sie die Sünde und die Sünder nicht zwingt, sondern durch die Liebe zu überwinden und zu gewinnen sucht.

IX.

Christlich ist das Leben eine Gabe Gottes, die er nicht den Mächten der Zerstörung und der Sinnlosigkeit überlassen will. Er beruft Menschen, irdisches Leben zu schützen, aber dabei sollen sie wissen, dass ihr Handeln eingebettet und begrenzt ist durch Gottes vollendendes Handeln an der Welt. Die „Bewahrung der Schöpfung“, wie es oft heißt, ist insofern gerade nicht das, was Menschen leisten könnten. Durch die Bioethik ist in den letzten Jahrzehnten ein Umschwung eingetreten. In dem Augenblick, als sich in der Umwelt-



Udo Hahn, Direktor der Evangelischen Akademie Tutzing, war einer der Moderatoren der ökumenischen Tagung.

bewegung ein holistisches Denken Bahn brach, das sich der Eingebundenheit des Menschen in den Kosmos bewusst wurde und seine anthropozentrische Sonderstellung verabschieden wollte, wurde uns durch die biotechnischen Eingriffsmöglichkeiten eine neue Debatte aufgenötigt über die Würde, die den Menschen aus der übrigen belebten Natur heraushebt und unseren ethischen Abwägungsstrategien Grenzen setzt. Dazu einige grundsätzliche Hinweise und eine Problembeschreibung, die deutlich werden lässt, dass es evangelischer Ethik immer auch um Sensibilität für das Individuelle gehen muss.

a) Umweltschutz

Man könnte versucht sein, das ethische Problem des Umweltschutzes unter die Kategorie der „Gerechtigkeit“ zu subsumieren. Gerechtigkeit verlangt Rücksichtnahme auf die nach uns kommenden Generationen. Diese letztlich noch anthropozentrische Perspektive wird jedoch durch die Schöpfungstheologie in eine theozentrische Optik eingefügt. In dieser kommt dem Menschen wohl eine Sonderstellung zu, die in seiner Bestimmung zum Bild Gottes zusammengefasst ist. Das isoliert den Menschen aber nicht von der übrigen Schöpfung. Auch die nichtmenschlichen Wesen haben eine uns verborgene Beziehung zu Gott, die ihnen einen Eigenwert verleiht, den es im Umgang mit ihnen zu respektieren gilt. Dass der Mensch darauf ethisch angesprochen werden kann, hebt ihn aus der Natur heraus. So fällt es nicht schwer, in tierquälerischer Massentierhaltung, in der Vergeudung von Nahrung zur Erzeugung von Biosprit oder im ungehemmten Finanzkapitalismus die Züge einer blinden Naturwüchsigkeit zu erkennen. Eingriffe des Menschen in die Natur sind nicht a limine auszuschließen. Doch es gilt die Mahnung Robert Spaemanns: Solange der Mensch die Natur bloß schützt, weil sie seine Lebensgrundlage bildet, wird er in der Zerstörung fortfahren. Er wird immer Gründe finden, warum diese Art von Tierversuch, die Zerstörung dieses Biotops, der Bau dieser Startbahn unbedingt notwendig und zu rechtfertigen ist. „Er wird das Problem ständig als ein Problem der Güterabwägung behandeln

und jeweils von der Natur nur das übrig lassen, was bei einer solchen Abwägung noch ungeschoren davonkommt“.

b) Schutz des menschlichen Lebens

Wenn wir die Verantwortung für menschliches Leben bedenken, stellt sich die Frage nach Möglichkeiten und Grenzen einer Güterabwägung mit neuer Dringlichkeit. Endet an der Personwürde nicht jede Abschätzung von Folgen und Zielen? Und wie weit hilft hier das evangelische Verständnis des Menschen als Beziehungswesen?

1. Personwürde als Argument

Mit der Berufung auf die Personwürde ist in der Bioethik noch nicht viel Klarheit gewonnen. Die Freigabe aktiver Sterbehilfe etwa solle unheilbar Kranken ein Sterben in Würde gestatten, wie es einer menschlichen Person entspreche. Danach hieße Personsein Selbstbestimmung in Würde haben. Es wäre an aufweisbare Qualitäten wie Bewusstsein oder die Artikulation von Interessen gebunden. Komatöse wären danach Menschen, aber keine Personen. Das aus dem Recht der Person auf Selbstbestimmung ableitbare Recht auf Gesundheit verlange gegebenenfalls Hilfe zu einem Sterben in Würde. Man spricht dann von einer „Ethik des Heilens“, die solchen Anspruchsrechten Rechnung tragen will. Die Personwürde kann jedoch auch so ausgelegt werden, dass sie nicht Selbstbestimmung, sondern Selbstverpflichtung bedeutet. Für Kant lag die Würde darin, dass der Mensch sich unbedingt verpflichten kann – auch gegen die eigenen Interessen. Ich darf keinen Menschen für meine Interessen instrumentalisieren – nicht einmal mich selbst. Eine solche „Ethik der Würde“ hat ihre Spitze darin, dass ich auch mir selbst entzogen bin und meine Würde nicht in den Griff bekomme, ich kann sie auch nicht instrumentalisieren für meine Vorstellung von humanem Sterben.

Eine Ethik der Würde betont die Abwehrrechte der menschlichen Person, die je nach Sichtweise auch dem Embryo von Beginn an zukommen. Die biomedizinischen Fragen sind dann in einem Embryonenschutzgesetz zu regeln, wie bei uns. Das christliche

Verständnis der Person liegt näher bei der zweiten Auffassung. „Theologisch konstituiert die Anerkennung des Menschen durch Gott den Menschen als Person“, haben unsere Kirchen 1989 gemeinsam formuliert. Die Evangelische Kirche in Deutschland hat dies in einer Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen noch einmal bekräftigt: „Nach christlichem Verständnis gründet [...] das Personsein nicht in Eigenschaften und Fähigkeiten, sondern in einem Anerkennungsverhältnis. Der Mensch verdankt sein Sein als Person der vorbehaltlosen Anerkennung durch Gott, die zur wechselseitigen Anerkennung der Menschen untereinander verpflichtet“. Die evangelische Ethik muss aber einräumen, dass sich aus der Prämisse, dass jeder Mensch sein Personsein und seine darin liegende Würde der Anerkennung durch Gott verdankt, nicht letztlich zwingend und einsichtig ableiten lässt, ab wann und unter welchen Voraussetzungen im Blick auf den Lebensbeginn vom Leben eines Menschen gesprochen werden kann.

Die Frage, ob es sich bei vorgeburtlichem Leben um personales Leben handelt, lässt sich durch die metaphysische Theorie einer im Augenblick der Empfängnis von Gott geschaffenen und eingestifteten Geistseele nicht lösen, weil sie in theologische Aporien führt: Es wären dann auch solche befruchteten Eizellen, die vor der Einnistung auf natürlichem Wege abgehen und zugrunde gehen, als gottebenbildliche Menschen zu betrachten, denen dann auch die Verheißungen gelten würden, die nach dem Evangelium dem Menschen von Gott gegeben sind. Die Theorie ist ferner mit der Schwierigkeit behaftet, dass auch der Mediziner, der eine

Die Personwürde des Menschen schließt Güterabwägungen nicht in jedem Fall aus.

künstliche Befruchtung vornimmt, jedes Mal Gott zur Beseelung zwingen würde. Man kann von hier aus das grundsätzliche Nein des römischen Lehramts zur Reagenzglasbefruchtung nachvollziehen. Wenn die evangelische Ethik die Frage nach dem Status des Embryo als „eine Frage nach den Beziehungen“ begreift, „in die dieses Leben gestellt ist, und auch nach der Beziehung, in der wir selbst zu diesem Leben stehen“, relativiert dies noch nicht den Schutzanspruch des Embryo. Für die werdende Mutter und den Vater ist der Embryo vom ersten Tage an kein „etwas“, sondern ein „jemand“; wir haben es also mit „einem sich (zur Geburt hin) entwickelnden Menschen“ zu tun.

Damit konnte man leben, solange es nicht die künstliche Befruchtung und die weiteren Techniken gab. Durch diese zerfällt diese Entwicklung in beobachtbare Einzelschritte, und damit „rücken die Bedingungen dafür, ob ein Embryo sich zu einem vollentwickelten Menschen ausbilden kann, in den Entscheidungsbereich von Menschen“. Wer von einem sich entwickelnden Menschen nur sprechen will, wenn die äußeren Umstände, das heißt die Einnistung in die Gebärmutter, für seine Entwicklung gegeben sind, und dementsprechend den Lebensschutz für den Embryo erst mit der Nidation beginnen lassen will, muss sich fragen lassen, ob eine solche Auffassung nicht ungewollt einer schleichenden Verfügbarmachung und Verdinglichung menschlichen Lebens für technologische Zwecke Vorschub leistet. Was spricht dann noch gegen die

Erzeugung von Embryonen für die medizinische Forschung? Wenn das Personsein des Menschen, wie es christlich verstanden wird, auch am geborenen Menschen nicht empirisch von außen aufweisbar ist, erscheint es logischer, auch auf Festlegungen beim ungeborenen Menschen zu verzichten.

Es empfiehlt sich dann der in der katholischen Moralthologie vertretene Grundsatz des Tutorismus, wonach man sich im Zweifelsfall an diejenige Position halten soll, die am sichersten ist. Am sichersten ist es, den Schutzanspruch der Person an die leibliche Zugehörigkeit zur Menschengattung zu binden, die in der Verschmelzung einer weiblichen und einer männlichen Keimzelle ihren Grund hat. Oder noch mal anders: Wenn wir fragen, welche Wesen unter den Schutzanspruch der Personwürde fallen, dann gibt es nur ein nicht diskriminierendes Kriterium: die Abstammung vom Menschen. Dieses Kriterium der biologischen Zugehörigkeit bestimmt lediglich die „Reichweite“ des Schutzbereichs; der biologische Befund als solcher ist jedoch nicht der „Geltungsgrund“ für die Zuschreibung der Prädikate der Gottebenbildlichkeit oder der Personwürde; dies käme einem naturalistischen Fehlschluss gleich.

2. Güterabwägung?

Die Personwürde des Menschen schließt Güterabwägungen nicht in jedem Fall aus. Die Selbstzwecklichkeit der Person, die Kant so bestimmt hat, dass die Würde des Menschen kein Äquivalent kennt im Unterschied zu den Dingen, die bloß einen Preis haben, wurde von ihm selbst dahin präzisiert, dass man den Menschen „jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ gebrauchen dürfe. Die Absolutheit der Personwürde schließt nicht aus, dass wir in einer anderen Beziehung auch als Mittel fungieren und in quantifizierende Abwägungen eingehen können. So widerstreitet es nicht der Menschenwürde, wenn bei der Vergabe von Organspenden Auswahlkriterien zum Zuge kommen, die sich freilich für jedermann nachvollziehbar begründen lassen müssen, nach denen zum Beispiel in der Regel jüngere Menschen vor alten einen Vorrang haben. Es gibt evangelische Ethiker, die auf dieser Argumentationslinie auch eine Rechtfertigung der embryonalen Stammzellenforschung für möglich halten. Man erkennt an, dass das auch dem Embryo zukommende Lebensrecht und das Recht von Patienten auf Therapie nicht gegeneinander abgewogen werden können. Denn das Lebensrecht ist ein Abwehrrecht, das Recht auf Gesundheit lediglich ein Anspruchsrecht. Auch im hippokratischen Eid der Ärzte rangiert das Prinzip „Niemandem schaden“ vor dem Prinzip „Wohl tun“: ich darf niemanden töten, um mit einem seiner Organe einem Patienten zu helfen. Abwehrrechte besitzen Vorrang vor Anspruchsrechten und begründen absolute Unterlassungspflichten: Nicht zu morden, kann von jedem verlangt werden. Wenn man aber weiter fragt, wie ‚stark‘ die Abwehrrechte des ganz frühen Embryo sein können, wenn er erst nach der Nidation seine eigene genetische Aktivität und Selbststeuerung entfaltet, und wenn man aus dem Anspruchsrecht auf Gesundheit auch eine „Pflicht zur Forschung“ herleitet, dann scheint es „schwerwiegender Argumente“ zu bedürfen, um etwa embryonale Stammzellenforschung zu verhindern und schwerkranken Patienten die Chance auf Behandlung abzuschneiden. Das Problem dieser Position ist nicht nur die Spätdatierung des embryonalen Schutzanspruchs; sie vernachlässigt, dass der Schutzanspruch des Embryo und das

Wohl künftiger Patienten auf verschiedenen Ebenen liegen und sich nicht gegeneinander abwägen lassen.

3. Sterbehilfe

Die Verantwortung vor Gott verbietet es, selbstmächtig über das Leben zu verfügen. Aber es gibt in Einzelfällen eine Grenze jenseits derer, das, was an sich ethisch richtig ist, nur noch eine Unbarmherzigkeit darstellt. Der Grenzfall ist eine Ausnahmesituation, die die ethische Regel nicht aufhebt, sondern bestätigt. Doch der eigene Charakter der Grenzsituation verlangt ethischen Respekt. So entschieden ich ein Gegner der aktiven Sterbehilfe bin, Fragen bleiben: Kann man in der medizinischen Praxis so genau zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe unterscheiden?

Betrachtet man die Medizingeschichte, so spielten bis zum ausgehenden neunzehnten Jahrhundert Fragen, ob ein Arzt ein Leben beenden oder verkürzen darf, keine wesentliche Rolle, denn es mangelte an medizinischen Entwicklungen, die geeignet waren, den Tod auf eine sichere und schmerzlose Weise herbeizuführen. Die Fortschritte der Schmerztherapie machten ein „humanes“ Sterben in diesem Sinne überhaupt erst denkbar – gleichzeitig vergrößerte sich aber auch die Grauzonen zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe, denn je wirksamer medizinische Maßnahmen sind, desto schwerer wiegt nicht nur ihre Anwendung, sondern auch ihre Unterlassung. Es ist ja offensichtlich, dass Mediziner über Methoden verfügen, deren Anwendung Leben und deren Nichtanwendung sofortigen Tod bedeutet. Mir ist allerdings klar, dass diese Anfragen die Besorgnis verstärken, dass eine Aufweichung des Tötungsverbotes eintreten könnte. Es könnte damit eine Entwicklung in Gang kommen, die über die Grenzsituation hinausgreift und zu der Auffassung führt, dass der unbedingte Lebensschutz für Menschen, die von Geburt an behindert sind oder durch einen Unfall schwer behindert werden oder durch geistigen oder körperlichen Abbau im Alter angeblich „lebensunwert“ sind, infrage gestellt wird. Dennoch: die Grenzsituation bleibt und das ethische Wagnis ist nicht aus der Welt zu schaffen. Es ist eine Gratwanderung. Doch unser Leben

und unser Sterben sind solcher Art, dass es die eindeutigen Lösungen mitunter nicht gibt.

Es bedarf der Sensibilität für das Individuelle.

X.

Genau dies benennt die EKD in ihrer bioethischen Argumentationshilfe als Spezifikum evangelischer Ethik, die „Sensibilität für das Individuelle“. Evangelische Ethik verhalte sich kritisch zu einer Prinzipienethik, die den einzelnen Menschen *ausschließlich* nach allgemeinen Regeln behandeln will. Normen und Regeln lassen sich als Konkretisierungen der Liebe verstehen, die ihnen aber als Leitorientierung vorgeordnet ist und die Bedürftigkeit der Person in ihrer Situation im Sinne der „Einzelfallgerechtigkeit“ wahrzunehmen hilft. Es gehe also darum, im „Geist der Liebe“ mit dem Leben umzugehen. Wer im Geist der Liebe handelt, handelt nicht aus Gründen. In der Spontaneität der Liebe tun wir etwas, nicht weil es moralisch wertvoll oder ein höchstes Gut ist, sondern um des Nächsten willen. Die Befürchtung, es handle sich dabei nur um ‚subjektive‘ Wertungen, verkennt diesen Ansatz. So steht auch der Begriff Menschenwürde „für etwas [...], das im Erleben bzw. in der Wahrnehmung fundiert ist, d. h. das wir in einem anderen Menschen *sehen* und das das ihm Angemessene und Unangemessene betrifft“. Die Menschenwürde ist unserer Anerkennung vorgegeben, wird aber erst durch solche Anerkennung wirklich. Nicht wir sind es, die dem menschlichen Leben Würde zuschreiben, sondern unsere moralische Wahrnehmung ergibt sich aus Gottes Blick auf den Menschen, an dem wir im Glauben teilhaben. Dieser Blick Gottes verleiht dem Gedanken der Menschenwürde eine größere Verpflichtungskraft als es die Behauptung einer empirischen Tatsache je vermöchte. Man sieht: An der Stelle, wo die katholische Theologie den Naturbegriff gebraucht und von einer Seinsordnung spricht, auf die hin unsere Vernunft geöffnet ist, nimmt die evangelische Theologie den Weg über die Soteriologie, nämlich den in Christus offenbaren Liebesblick Gottes. Divergenzen zwischen dem christlichen Wirklichkeitsverständnis und öffentlicher Vernunft sind daher nicht auszuschließen. Wegen seiner Begründung kann das christliche Wirklichkeitsverständnis anderen gegenüber nur bezeugt, nicht aber diskursiv behauptet werden. Das heißt nicht, dass in der Öffentlichkeit demokratischer Gesellschaften weltanschauliche Orientierungen gegenüber sogenannten freistehenden Argumenten zurückzutreten hätten. Was Christen einzubringen haben, sind „Zumutungen aus dem Evangelium“ an die praktische Vernunft.

XI.

Zum Schluss: Es geht nicht um direkte Ableitung aus theologischen Prämissen oder aus Prinzipien eines metaphysischen Naturrechts, sondern darum, wie – in der Regel nicht ohne politische Kompromisse – „gesellschaftliche und politische Strukturen dem Richtungssinn der christlichen Liebe gemäß zu gestalten sind, der auf das Wohl und den Nutzen des Nächsten zielt“.

Um genau dies geht es in einer angemessenen evangelischen Ethik. □

Verantwortung für das Leben aus christlicher Sicht. Eine katholische Perspektive

Eberhard Schockenhoff

Die hohe Wertschätzung des Lebens, von der die christliche Ethik geprägt ist, findet ihren Ausdruck in den beiden wichtigsten biblischen Geboten, die in ihrer polaren Zuordnung eine spannungsvolle Einheit bilden. „Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst“ und „Du sollst nicht töten“. Das Grundgebot der Liebe und das Tötungsverbot stecken den Rahmen ab, innerhalb dessen eine christliche Ethik die durch die modernen Lebenswissenschaften aufgegebenen Probleme reflektieren muss. Die zentrale Bedeutung dieser beiden normativen Aussagen ist vor dem Hintergrund des biblischen Menschenbildes zu erkennen, nach dem jeder Mensch auf das Bild Gottes hin geschaffen ist. Der Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet jedoch kein religiöses Sonderethos, das nur für Christen bedeutsam wäre. Diese Spitzenaussage der biblischen Anthropologie steht vielmehr in einer strukturellen Entsprechung zur Idee der Menschenwürde und zum Konzept des Personseins, die in der säkularen Bioethik der Gegenwart als Leitkategorien fungieren. Die folgenden Überlegungen setzen daher bei den Fragen an: In welchem Verhältnis stehen das Grundgebot der Liebe aus der Ethik Jesu und das Tötungsverbot des Dekalogs zueinander? Und: Welche normativen Konsequenzen lassen sich aus den allgemeinen Prinzipien der Gottebenbildlichkeit, der Menschenwürde und des Personseins des Menschen für die Beurteilung konkreter Probleme der Lebensethik ziehen?

1. Das Tötungsverbot als Explikation des Liebesgebotes Jesu

Wie sich das Liebesgebot Jesu und das allgemeine Tötungsverbot zueinander verhalten, zeigt die Auslegung, die Jesus gemäß der ersten Antithese der Bergpredigt von dem fünften Dekalogverbot gibt. „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist: du sollst nicht töten; wer aber jemand tötet, soll dem Gericht verfallen sein. Ich aber sage euch: Jeder der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfallen sein“ (Mt 5,21f.). Nicht erst der objektive Tatbestand des Tötens ist für Jesus eine Verletzung des fünften Gebotes, sondern entscheidend ist die innere Haltung, in der ich meinem Nächsten begegne. Unter dem Zorn ist dabei nicht nur ein Rachegefühl oder eine emotionale Aufwallung zu verstehen, sondern eine Einstellung zum Nächsten, die diesem sein Existenzrecht streitig macht. Jesus fasst unter dem Verbot zu töten alles zusammen, wodurch ich einen anderen Menschen willentlich an der Entfaltung seines Lebens hindere. Dazu gehört auch, was ihn in seinem Personsein verletzt, also nicht nur eine körperliche Schädigung, sondern ebenso ein böses Wort, ein ungerechtes Urteil oder eine böswillige Verleumdung (vgl. Jak 1,19). Jesus hat das Tötungsverbot also nicht nur als eine negative Schranke verstanden, die uns von Übergriffen auf das leibliche Leben unserer Nächsten abhält. Es ist in seiner Sicht vielmehr ein positives Gebot, das uns dazu auffordert, den Nächsten mit Wohlwollen und Hilfsbereitschaft zu begegnen und ihnen Liebe und Solidarität zu



Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg im Breisgau, stellv. Vorsitzender im Deutschen Ethikrat

erweisen. Diese Auslegung entspricht seiner Aufforderung zum grenzenlosen Verzeihen und zu einer Barmherzigkeit, deren Maß sich nicht durch den Rückzug auf den eigenen Rechtsstandpunkt begrenzen lässt.

Auf dieser Linie wurde das Tötungsverbot später vor allem in den Kirchen der Reformation als eine Auslegung des christlichen Liebesgebotes im Blick auf das leibliche Leben unserer Nächsten verstanden. In seinem Kleinen Katechismus erklärt Martin Luther den Sinn des fünften Gebots: „Wir sollen Gott fürchten und lieben, dass wir unserem Nächsten an seinem Leib keinen Schaden noch Leid tun, sondern ihm helfen und ihn fördern in allen Leibesnöten.“ Diese Auslegung scheint nur die physische Existenz des Nächsten unter den Schutz Gottes zu stellen; die doppelte Erwähnung des Leibes unterstreicht, dass es Luther an dieser Stelle vor allem um die Erhaltung des äußeren Lebens geht.

In seinem Großen Katechismus greift Luther in der Erklärung des fünften Gebotes jedoch über diesen Defensivcharakter hinaus und gibt ihm eine positive Auslegung. Das Tötungsverbot erhält so im Blick auf biblische Texte wie die Bergpredigt oder die Perikope von den leiblichen Werken der Barmherzigkeit (vgl. Mk 25,31-46) eine Wendung zu einem umfassenden Gebot der Hilfeleistung gegenüber unserem in Not befindlichen Nächsten. Nicht erst die bewusste Schädigung, sondern bereits der Entzug der Liebe, die ihn am Leben erhält, ist ein Verstoß gegen das fünfte Gebot. Dieses dient der Verteidigung und der Unterstützung unseres Nächsten; es ist ein Schutzgebot zur Erhaltung des fremden Lebens im umfassenden Sinn. „Du sollst nicht töten“ heißt für Luther deshalb: Du sollst deinen Nächsten am Leben erhalten, zunächst in negativer Hinsicht, indem du ihm keinen Schaden zufügst, dann aber auch im positiven Sinn, indem du ihm in jeder Notlage zu Hilfe kommst.

Luthers Auslegung des fünften Gebotes ist also zugleich defensiv-abwehrend

Presse

Evangelischer Pressedienst

18. September 2012 – Berührungspunkte und Differenzen zwischen den Konfessionen hat die Tagung „Ökumene des Lebens – auch in ethischen Fragen?“ in der Evangelischen Akademie Tutzing herausgearbeitet. Bei der Tagung, die von der Evangelischen Akademie in Kooperation mit der Katholischen Akademie in Bayern veranstaltet wurde, wandte sich Theologieprofessor Klaus Tanner (Heidelberg) gegen eine „Kirchenfixierung“ in ethischen Fragen. Viel wichtiger sei die christliche Prägung von Fachleuten, die im öffentlichen Leben entscheidende Weichen stellen. (...) An die christliche Verantwortung im Umgang mit Flüchtlingen erinnerte der evangelische Braunschweiger Landesbischof Friedrich Weber. Zugleich mahnte der Bischof die Pflüge eines kulturellen Gedächtnisses an.

und therapeutisch-unterstützend; ihr Ziel ist die umfassende Bewahrung des Lebens, die einer Forderung des christlichen Liebesgebotes entspricht. Gemäß seinem Grundsatz, wonach jedem Verbot zu seiner umfassenden Erfüllung ein entsprechendes Gebot gegenübersteht, legt auch Johannes Calvin das fünfte Gebot (das in seiner Zählung das sechste ist) auf zwei Ebenen aus. Sein nächster Sinn verbietet uns jede Art von Unrecht und Gewaltanwendung gegenüber unseren (unschuldigen) Mitmenschen. Darüber hinaus fasst es jedoch den Sinn aller Gebote der zweiten Tafel in einer positiven „Summe“ zusammen, indem es erläutert, was die Liebe zum Nächsten im Blick auf dessen leibliche Existenz erfordert. „Denn diese Summe ist überhaupt kein Verbot, sondern ein klares und ausdrückliches Gebot: du sollst deinen Nächsten lieben. Unser Gebot macht davon nur die besondere Anwendung auf des Nächsten Leben.“

In der katholischen Tradition wurde der Mord vorwiegend von seiner negativen Seite als Verstoß gegen die Gerechtigkeit gewertet; einem unschuldigen Menschen das Leben zu rauben, ist das schlimmste Unrecht, das man ihm zufügen kann. In seiner Enzyklika „Evangelium vitae“ (1995) hob Papst Johannes Paul II. dagegen auch die positiven Implikationen des fünften Gebots hervor, indem er dieses als Auftrag zur umfassenden Förderung und Unterstützung des Nächsten auslegt: „Gottes Gebot zum Schutz des Lebens des Menschen hat also seinen tiefsten Aspekt in der Forderung von Achtung und Liebe gegenüber jedem Menschen und seinem Leben“ (Nr. 41). – „Das Gebot ‚du sollst nicht töten‘ bestimmt also den Ausgangspunkt für einen Weg in wahrer Freiheit, der uns dahin führt, das Leben aktiv zu fördern und bestimmte Haltungen und Verhaltensweisen im Dienst am Leben zu entwickeln: dadurch erfüllen wir unsere Verantwortlichkeit gegenüber den Menschen, die sich uns anvertraut haben, und bringen in den Taten und in der Wahrheit Gott unsere Dankbarkeit für das große Geschenk des Lebens zum Ausdruck“ (vgl. Ps 139 [138], 13-14; Nr. 76).

2. Die ethische Bedeutung der Bild-Gottes-Theologie

Der Satz aus dem ersten Schöpfungsbericht, wonach Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen hat (vgl. Gen 1,26), meint das Menschsein als solches und nicht etwas am Menschsein (etwa seine aufrechte Gestalt oder seine Vernunftbegabung) oder etwas darüber Hinausgehendes (zum Beispiel eine besondere religiöse Anlage). Die fundamentale Aussage des biblischen Schöpfungsglaubens von der Gottebenbildlichkeit des Menschen beansprucht daher das Menschsein jedes Menschen; sie gilt mit gleichem Ernst für alle, unabhängig von ihrem biologischen Geschlecht, ihrer ethnischen Zugehörigkeit, ihrem sozialem Stand, ihrer intellektuellen Entwicklung, ihrem äußeren Aussehen oder ihrer weltanschaulichen oder religiösen Überzeugung. Durch den Begriff des Bildes Gottes tönt von Anfang an ein polemischer Unterton hindurch, der gegen die faktische Einteilung der Menschen in höhere und niedrigere, mächtige und schwache, gesellschaftlich anerkannte und zur Rechtlosigkeit verurteilte auf eine Überwindung derartiger Grenzziehungen zielt. Ein wichtiger Unterschied der biblischen Rede vom Bild-Gottes-Sein des Menschen im Vergleich zur ägyptischen Königstheologie besteht gerade darin, dass nicht mehr der Herrscher, also die herausgehobene Ausnahmserscheinung gegenüber dem Volk, sondern jeder Mensch, auch der ärmste und

schwächste nach dem Bild Gottes geschaffen ist. Der Bibelwissenschaftler Claus Westermann fasst die universale Blickrichtung von Gen 1,26 in dem Anspruch zusammen: „Jeder Mensch in jeder Religion und in jedem Bereich, in dem die Religionen nicht mehr anerkannt werden, ist nach dem Bild Gottes geschaffen.“

Die biblische Überzeugung von der Gottebenbildlichkeit jedes Menschen kann deshalb nicht als Ausdruck einer Selbstprivilegierung des religiösen Menschen gelten. Die Frage ist allerdings, ob ihr sachlicher Gehalt im Blick auf das anthropologische Selbstverständnis des Menschen funktionslos wird, wenn in einer säkularen oder nachchristlichen Zeit der Glaube an Gott als den transzendenten Grund menschlicher Würde nicht mehr allgemein vorausgesetzt werden kann. Der Kürze wegen sei die Antwort darauf hier nur thesenartig genannt: Auch wenn die Wirklichkeit Gottes unter säkularen Voraussetzungen strittig bleibt, enthält die Bild-Gottes-Theologie einen wirkungsgeschichtlichen Überschuss an humanen Intentionen, der auch für das säkulare Menschenrechtsethos bedeutsam ist.

Die Behauptung einer radikalen Diskontinuität zwischen der christlichen Gottebenbildlichkeits-Vorstellung und der säkularen Menschenwürde-Formel ist zudem historisch wenig wahrscheinlich. Auch wenn die Überlappung beider Konzeptionen begriffsgeschichtlich keineswegs als bruchlose Kontinuität gedeutet werden kann – pointiert wurde die kirchliche Rezeption des modernen Menschenrechtsethos mit der nachträglichen Adoption eines zunächst verstoßenen Kindes verglichen – findet die eine doch in der anderen eine Fortsetzung, die eine sachliche Anknüpfung erlaubt. Ohne in systematischer Hinsicht einem vorschnellen Brückenschlag zwischen der theologisch-biblischen Kategorie der Gottebenbildlichkeit und dem philosophisch-ethischen Konzept der Menschenwürde das Wort zu reden oder die unterschiedlichen, teilweise sogar gegensätzlichen innertheologischen Deutungsansätze der Bild-Gottes-Vorstellung zu harmonisieren, lässt sich festhalten: Die biblische Vorstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen steht zur Idee der Menschenwürde im Verhältnis einer sachlichen Entsprechung, das jedoch weder eine einlinige historische Abhängigkeit noch eine exklusive Begründbarkeit impliziert.

3. Die normative Bedeutung der Menschenwürde-Vorstellung

Die hervorgehobene Stellung, die dem Gedanken der Menschenwürde in der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen und im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland zukommt, sichert freilich noch kein einheitliches Verständnis, auf das eine moralische Argumentation Bezug nehmen könnte. Dazu ist vielmehr eine Unterscheidung im Begriff der Menschenwürde notwendig, die unter seinen denkbaren und im faktischen Gebrauch vorkommenden Bedeutungsvarianten diejenige herauschält, die ihn zum Zwecke der moralischen Argumentation unter säkularen Voraussetzungen brauchbar macht. Der Gedanke der Menschenwürde kann, sofern er eine normative Funktion in dem Sinn haben soll, dass er von jedem Standpunkt aus rational anerkennungsfähig ist, nur ein Minimalbegriff sein. In seiner normativen Verwendung steckt er den gegenseitig unverfügbaren Lebensraum ab, den Menschen einander zugestehen, die sich als freie Vernunftwesen achten; gehaltvollere Vorstellungen über ein gutes Leben und die notwendigen Bedingungen, unter denen

menschliches Leben gelingen kann, enthält er auf dieser Stufe dagegen nicht. Der normative Kern der Menschenwürde-Vorstellung besteht also in nichts anderem als in dem, was den Menschen in moralischer Hinsicht zum Menschen macht: seiner Fähigkeit zum freien Handeln und zur eigenverantwortlichen Lebensgestaltung.

Gerade weil wir uns in unseren offenen Gesellschaften über verpflichtende Inhalte eines „menschwürdigen Lebens“ nicht mehr verständigen können, müssen wir dem Minimalbegriff der Würde eine verbindliche Rechtsform geben, der weder von einer gesellschaftlichen Übereinkunft abhängt und durch kulturelle Zuschreibung entsteht, sondern von allen als das der Rechtsordnung vorausliegende Fundament anerkannt werden muss. An diese einschränkende Bedingung, unter der aller Einsatz für das Wohl der Menschen und eine Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse steht, erinnert die Rede von der Selbstzwecklichkeit des Menschen und das grundlegende moralische Prinzip des Instrumentalisierungsverbotes: Jeder Mensch ist um seiner selbst willen zu achten und darf niemals ausschließlich als Mittel zu einem seiner Existenz fremden Zweck gewollt werden.

4. Die normative Bedeutung des Persongedankens

In der Anerkennung dieser Grenze ist schließlich auch die unverzichtbare Bedeutung zu sehen, die dem Personbegriff in der gegenwärtigen bioethischen Debatte zukommt. Der nicht zu verleugnende Umstand, dass sich mit diesem in der Geschichte der theologischen und philosophischen Anthropologie unterschiedliche metaphysische Vorstellungen verbinden, hindert nicht, dass diese hinsichtlich ihrer praktischen Absicht im entscheidenden Punkt übereinkommen. Ob man mit der scholastischen Tradition (Boethius) unter „Person“ den individuellen Selbststand einer vernünftigen Natur, mit der neuzeitlichen Vernunftkritik (Kant) das moralische Subjektsein oder mit der modernen Existenzphilosophie (Kierkegaard) das reflektierte Selbstverhältnis des Menschen versteht – immer ist darin die Unvergleichbarkeit und Unvertretbarkeit des einzelnen menschlichen Individuums angesprochen, die in moralischer und rechtlicher Hinsicht seine besondere Schutzwürdigkeit begründet. Wie der religiöse Würdetitel des Bildes Gottes und die säkulare Vorstellung der Menschenwürde ist auch das Personsein des Menschen eine seine faktische Wirklichkeit überbietende Kategorie, die sich weder am Besitz empirischer Merkmale ablesen lässt, noch vom Nachweis faktischer Eigenschaften abhängig gemacht werden darf.

Aus theologischer Perspektive benennt die Kategorie der Person den Menschen in seinem Gegenüber zu Gott. Es ist das Angerufen-Sein von Seiten Gottes, die Berufung zur Existenz im Angesicht des Schöpfers, wodurch sich das Personsein des Menschen konstituiert. Diese relationale Beziehung des Menschen zu Gott bleibt auf der zwischenmenschlichen Ebene nicht folgenlos; sie führt vielmehr dazu, dass die radikale Abhängigkeit von Gott auf der geschöpflichen Ebene den kreatürlichen Selbststand des Menschen sichert. Die Kategorie der Person spricht den von Gott angerufenen Menschen in seinem eigenen Selbstsein an, das der Verfügung durch zwischenmenschliche Instanzen entzogen bleiben muss. Sie antwortet nicht auf die Frage „Was ist der Mensch“, die durch die Benennung artspezifischer Differenzen im Unterschied zum Tier beantwortet werden kann, sondern auf die Frage: „Wer ist der

Mensch“, die den unverrechenbaren Wert seiner Existenz erst hervortreten lässt.

Nimmt man den Anspruch ernst, dass Gottes Anrede des Menschen ein schöpferischer Vorgang ist, dem wir in unseren zwischenmenschlichen Relationen zu entsprechen haben, dann kann die Anerkennung des Personseins der anderen kein willkürlicher, quasi-kreativer Akt sein, durch den diese aus Nicht-Person erst zu Personen gemacht würden. Vielmehr muss die geforderte Anerkennung als die angemessene Antwort auf ein Vorgegebenes, auf den Anspruch eines schon Existierenden verstanden werden, dessen Wirklichkeit sich freilich erst kraft der Anerkennung durch andere entfalten kann. In der horizontalen Relation des Mitseins der Menschen untereinander folgt daraus die gebieterische Aufgabe, jedem menschlichen Wesen entsprechend der Verantwortungsbeziehung, in der wir zu ihm stehen, die Anerkennung, Fürsorge und Liebe zu gewähren, auf die es zur gedeihlichen Entwicklung seiner geschichtlichen Existenz angewiesen ist.

Diese unverzichtbare moralische Funktion des Personbegriffs wird verfehlt, wenn man mit dem empiristischen Personverständnis einer einflussreichen Strömung der angelsächsischen Bioethik das Personsein an den faktischen Nachweis kognitiver und volitiver Fähigkeiten, an aktuelle Eigenschaften oder das Vermögen bindet, selbstbewusste Interessen, Präferenzen und Wünsche zu haben. Hinter der definitiven

Aus theologischer Perspektive benennt die Kategorie der Person den Menschen in seinem Gegenüber zu Gott.

Vorentscheidung, die allein intellektuelle und expressive Fähigkeiten als moralisch relevante Eigenschaften anerkennt, von deren Vorhandensein der moralische Status eines Lebewesens abhängen soll, während dessen körperliche Existenz als rein biologische Faktizität betrachtet wird, steht ein unreflektierter anthropologischer Dualismus, der angesichts des gegenwärtigen Problemstandes der philosophischen Anthropologie als die Achillesferse der gesamten Konzeption angesehen werden muss. Ein Personverständnis, das der konkreten Leiblichkeit des Menschen keine Beachtung schenkt, bleibt abstrakt. Es verfehlt die unhintergehbaren Existenzbedingungen konkreter Personen, zu denen – jedenfalls soweit es sich um menschliche Personen und nicht etwa Engel oder die innertrinitarischen Relationen Gottes handelt – die konstitutiven Dimensionen der Zeitlichkeit und Leiblichkeit gehören. Diese Gründen in der anthropologischen Verfassung des Menschen und müssen daher von jeder Ethiktheorie so reflektiert werden, dass sie den sittlichen Selbstvollzug und das moralische Handlungsvermögen des Menschen in seinen unhintergehbaren Voraussetzungen angemessen erklären können. Gerade in seiner Stellung als handelndem Wesen kommt der leib-seelischen Einheit des Menschen jedoch unübersehbare Bedeutung zu. Zwar gilt der Respekt vor seiner Würde dem Vermögen zur moralischen Selbstbestimmung, doch folgt daraus gerade nicht, dass Leiblichkeit und biologische Naturzugehörigkeit nichts anderes als bloße Faktizitäten wären, die in moralischer Hinsicht unberücksichtigt bleiben dürften. Da Leiblichkeit und Zeitlichkeit zu den unhintergehbaren Bedingungen der Subjekthaftigkeit und moralischen

Handlungsfähigkeit des Menschen gehören, darf der Respekt vor seiner Personwürde nicht erst der vollen Ausprägung von Selbstbewusstsein und Rationalität sowie seinen expliziten Willensäußerungen entgegengebracht werden. Die von der Würde des Menschen geforderte Achtung muss vielmehr auch das gesamte zeitliche Kontinuum und das leibliche Ausdrucksfeld umfassen, das die geistigen Selbstvollzüge der Person trägt und ermöglicht.

5. Zwei Präferenzregeln für die Lösung von Konfliktfällen

Aus den allgemeinen Prinzipien der Gottebenbildlichkeit des Menschen, seiner unverlierbaren Würde und seines Personseins folgt der gebieterische Auftrag, menschliches Leben in jeder Form, in der es uns entgegentritt, zu achten und zu schützen. Die christliche Ethik folgt dabei einer vorrangigen Option für die Schwachen und Schutzbedürftigen, deren Leben bedroht ist. Allerdings lässt sich aus dem allgemeinen Schutzauftrag zugunsten des Lebens noch keine Entscheidungsregel dafür ableiten, wie in Konfliktsituationen zu verfahren ist, in der auf beiden Seiten hochrangige Belange aufeinandertreffen. Was bedeutet Verantwortung für das Leben, wenn die medizinische Grundlagenforschung und die Heilung von Krankheiten mit dem Lebensrecht menschlicher Embryonen in Konflikt geraten? Wie sind die Interessengegensätze in ethischer Hinsicht zu bewerten, die sich zwischen dem Wunsch von Risikopaaren nach einem gesunden Kind und der Verwerfung menschlicher Embryonen bewegen, die zur Erfüllung dieses Wunsches erforderlich ist?

Eine in ethischer Hinsicht akzeptable Lösung derartiger Konflikte muss diese von einem unparteilichen Gerechtigkeitsstandpunkt aus suchen. Dazu hat die katholische Moralthologie zwei Präferenzregeln entwickelt, die gewährleisten sollen, dass auch in Konfliktfällen eine rationale Vorzugsentscheidung möglich bleibt, die nicht einfach dem Stärkeren Recht gibt. Beide Vorzugsregeln sind daher als Ausdruck einer advokatorischen Ethik zu verstehen, die eine Anwaltsfunktion zugunsten der Schwächeren ausübt, die ihre eigenen Rechte und Interessen nicht selbst wahren können.

5.1. Der Vorrang der Unterlassungspflichten vor den positiven Handlungspflichten

Diese Konfliktregel betrifft die mögliche Konkurrenz von prima-facie Pflichten, in der ein an sich wünschenswertes Ziel nur erreicht werden kann, wenn dabei die moralischen Rechte unbeteiligter Dritter verletzt werden. Auch wenn es an sich wertvoller ist, etwas Gutes zu tun (etwa einem Notleidenden zu helfen oder einen Kranken zu heilen), als ihm nur kein Unrecht zuzufügen (zum Beispiel ihn nicht zu töten), darf doch das moralisch Wertvollere nicht auf Kosten des Gerechten verwirklicht werden. Die größere Dringlichkeit liegt in derartigen Konfliktfällen bei der Einhaltung negativer Unterlassungspflichten. Dies folgt aus dem Umstand, dass das Leben zwar kein absolutes, aber das schlechthin fundamentale Gut ist, das die indispensable Voraussetzung aller anderen Güter darstellt, die mit dem Leben in Konflikt geraten können. Die Möglichkeit, an sich wertvolle Handlungsziele zu realisieren muss daher dort eine Grenze finden, wo ihre Verwirklichung den Eingriff in die elementare Rechtsphäre Dritter erfordern würde. Daher gilt der Grundsatz, dass der Einhaltung von Schutzpflichten zugunsten des Lebens im Konflikt-

fall der Vorrang vor einer positiven Förderung des Lebens Anderer zukommt. Die positiven Hilfsgebote schreiben nämlich Ziele vor, die auf unterschiedlichen Wegen erreicht werden können, weshalb sie in der theologischen Ethik der Gegenwart auch Zielgebote genannt werden. Negative Verbotsnormen wie die biblischen Dekaloggebote ziehen dagegen Grenzen, die man nicht überschreiten darf. Sie formulieren Rahmenbedingungen des Handelns, die uns davon abhalten, gegen elementare Forderungen der Gerechtigkeit zu verstoßen und die lebenswichtigen Grundgüter des Nächsten zu verletzen.

In unseren moralischen Alltagsurteilen beachten wir den Grundsatz vom Vorrang der negativen Unterlassungspflichten gegenüber den positiven Handlungspflichten in der Regel mit intuitiver Sicherheit. In bioethischen Konflikten, in denen ein begründetes Abwägungsurteil zwischen den Zielen medizinischer Grundlagenforschung und der möglichen Entwicklung neuer Therapien auf der einen und den Rechten menschlicher Embryonen auf der anderen Seite gefordert ist, ist diesem Grundsatz in gleicher Weise zu folgen. Ein moralischer Standpunkt ist nicht schon dadurch erreicht, dass sich die Intentionen der Forscher oder Ärzte auf ranghohe Ziele wie die Bekämpfung von Krankheiten und die Erfüllung eines Kinderwunsches richten. Der *moral point of view* fordert vielmehr, die Belange *aller* von unseren Handlungen Betroffenen zu berücksichtigen. Daher muss ein ethisches Urteil auch die erforderlichen Mittel überprüfen, mit denen wir unsere Ziele erreichen können und die zu erwartenden Folgen für Andere berücksichtigen. Die genannte Präferenzregel besagt dabei, dass im Konfliktfall der Anerkennung elementarer Rechte von Individuen der Vorrang vor allgemeiner Hilfeleistung nach dem Prinzip des Wohltuns zukommt. Das Tun des Guten steht, so wertvoll es an sich ist, stets unter der Bedingung, dass dadurch das Gerechte nicht verletzt wird. Der Schutz fundamentaler Rechte, vor allem des Rechts auf Leben, dessen Achtung jedem menschlichen Wesen strikt geschuldet ist, wiegt schwerer als die erhofften positiven Folgen für Andere. Im Fall einer Kollision positiver und negativer Verpflichtungen, die nicht dadurch aufgelöst werden kann, dass wir zuerst das Dringliche tun und das andere aufschieben, muss daher auch bei Vorzugsurteilen auf dem Gebiet biomedizinischer Forschung das Prinzip *primum nil nocere* (zuerst nicht schaden) beachtet werden. Eine Hilfeleistung für die einen – so moralisch wertvoll sie auch für sich betrachtet sein mag – findet dort ihre Grenze, wo fundamentale Rechte anderer verletzt werden. Handelt es sich dabei um schutzbedürftige Wesen, die ihre Ansprüche nicht selbst durchsetzen können, ist das staatliche Recht aufgerufen, ihnen unerlässlichen Schutz zu bieten.

5.2. Das Prinzip des Tutorismus als Vorsichtsregel

Das Prinzip des Tutorismus versteht sich in diesem Sinn als eine Meta-Regel zur Verteilung der Argumentationslasten, die eine Lösung für den Fall anbietet, dass es auf der Sachebene nicht zu einer abschließenden Klärung kommt. Im Blick auf die umstrittene Schutzwürdigkeit des Lebens menschlicher Embryonen besagt diese Regel: Da das physische Leben die unhintergehbare Voraussetzung sittlicher Freiheit ist und sein Schutz somit die Grundlagen von Moral und Recht berührt, ist in Zweifelsfällen jeweils der sichere Weg zu wählen. Nicht jeder am Ende möglich bleibende Einwand muss definitiv



Prof. Dr. Horst Bürkle, langjähriger Professor für Missions- und Religionswissenschaft an der LMU München (li.), kam von seinem Wohnort Starnberg ins

benachbarte Tutzing, um an der Tagung teilzunehmen. In einer Pause unterhielt er sich auch mit dem Gastgeber Akademiedirektor Udo Hahn.

ausgeschlossen werden, bevor die Schutzposition zugunsten der Anfangsstadien menschlichen Lebens als hinreichend begründet angesehen werden darf, um unser Handeln zu leiten. Vielmehr muss derjenige, der den Zugriff auf das Leben menschlicher Embryonen fordert, mit moralischer Sicherheit nachweisen, dass er es in diesem Fall *nicht* mit schützenswertem menschlichen Leben zu tun hat.

Bei der Vernichtung menschlicher Embryonen handelt es sich um einen definitiven Schritt, der im Fall des Irrtums nicht mehr rückgängig zu machen ist.

Aus der möglichen Unschärfe bei der Identifikation der notwendigen Anfangsbedingungen des individuellen Menschenlebens (etwa im Umkreis der Nidation) folgt nämlich keineswegs, dass es sich in der fraglichen Phase noch sicher nicht um menschliches Dasein handelt.

Eine spezifische Besonderheit praktischer Urteile wird durch das tutoristische Prinzip keineswegs in Abrede gestellt, sondern im Gegenteil vorausgesetzt: Absolute Sicherheit ist uns aufgrund der Endlichkeit unserer Erkenntnis und der Vielzahl wandelbarer Umstände, die unser Handeln beeinflussen, auch in unseren sittlichen Urteilen versagt; es macht den Ernstfall der Ethik aus, dass wir häufig aufgrund von vorläufigen Entscheidungen oder kontingenten Annahmen unter hohem Risiko handeln müssen. Solange wir die Konsequenzen dieser Entscheidungen kontrollieren und sie gegebenenfalls revidieren können, ist diese Unsicherheit zu ertragen. Risikoscheu und ein übersteigertes Gefahrenbewusstsein stellen im Allgemeinen keine erstrebenswerten Haltungen dar; oftmals sind Risikobereitschaft, Mut und Einsatzfreude die besseren Ratgeber. Die tutoristische Vorsichtsregel ist deshalb nur in denjenigen Fällen anzuwenden, in denen irreversible Entscheidungen besonders verletzliche moralische Güter wie

Vertrauen, Treue, Wahrhaftigkeit oder eben – als das schlechthin fundamentale Gut – das Leben selbst betreffen.

Bei der Vernichtung menschlicher Embryonen handelt es sich um einen definitiven Schritt, der im Fall des Irrtums nicht mehr rückgängig zu machen ist. Insofern mit diesem Eingriff in den embryonalen Entwicklungsprozess der Anfang einer personalen Freiheitgeschichte betroffen sein kann, müssen an den Nachweis zu seiner Berechtigung daher besonders hohe Anforderungen gestellt werden. Eine Entscheidung unter Risiko ist in diesem Fall nur für das Leben legitim. Verbleibende, im Augenblick des Handelns möglicherweise nicht auflösbare Zweifel sprechen zugunsten des Embryos, zumal dieser ein schutzloses Wesen ist, das erst durch unser eigenes Handeln in diese Situation gebracht wurde. Recht verstanden muss der Tutorismus daher als notwendige Unterscheidungsregel innerhalb eines Ensembles flexibler Beurteilungsinstrumentarien angesehen werden, die Aufschluss darüber gibt, in welcher Richtung Konfliktsituationen in Abhängigkeit von den jeweils auf dem Spiel stehenden Gütern verantwortungsvoll bestanden werden können. Die in den einschlägigen kirchlichen Lehrdokumenten genannte Forderung, dass wir dem menschlichen Embryo vom Zeitpunkt der Befruchtung an jene unbedingte moralische und rechtliche Achtung schulden, die jedem menschlichen Wesen in der leib-seelischen Ganzheit seiner Existenz zukommt, müsste nach dieser Unterscheidungsregel auch dann als zureichend begründete und gegenüber allen späteren Festlegungen vorzugswürdige Position gelten, wenn sich einige der ihr entgegengebrachten Zweifel nicht mit Sicherheit ausräumen ließen. □

Schutz des Lebens an seinem Beginn. Eine katholische Positionsbestimmung

Hille Haker

Das Menschenwürdekonzept liegt zu Recht der Katholischen und auch der Protestantischen Theologischen Ethik zugrunde, auch wenn in der berühmten Erklärung einiger Protestantischer Ethiker von 2002 der „Pluralismus zum Markenzeichen“ erklärt wurde. Ich werde aber argumentieren, dass damit die Reflexion auf den Schutz des Lebens an seinem Beginn nicht zu Ende ist, sondern vielmehr nur grundgelegt ist. Daher ist es notwendig, der Bestimmung der Würde als konstitutivem Begriff der Ethik eine Analyse der verschiedenen Kontexte folgen zu lassen, in der erst die jeweiligen Verantwortungssubjekte und Inhalte der Verantwortung ausbuchstabiert werden können.

Für die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens erscheinen mir die vier folgenden Ergebnisse aus der Integration von philosophischer und embryologischer Forschung relevant:

1. Die Menschliche Entwicklung erfolgt als *kontinuierlicher und irreversibler Prozess*, der mit der Kernverschmelzung von Ei- und Samenzelle beginnt und dazu führt, dass nach etwa zwei Wochen der Embryo erkennbar ist. Der genaue „Ursprung“ ist damit nicht ein Zeit-Punkt, sondern in diesem Prozess der ersten Wochen zu sehen.

2. Mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle ist eine *aktive Potenz* zur Entwicklung des Menschen gegeben, wobei wegen des Prozesscharakters durchaus zu fragen ist, ob diese aktive Potenz nicht erst nach 14 Tagen, also mit der Differenzierung von Embryoblast und Trophoblast, gegeben ist. Ich plädiere daher für eine Vorsichtsargumentation, weil der genaue Übergang empirisch nicht genau bestimmt werden kann.

3. Die Entwicklung, die dabei einsetzt, ist eine *humanspezifische Entwicklung* (das Genom ist festgelegt, was nicht ausschließt, dass es etwa bei Zwillingbildungen nicht zu unterschiedlichen Entwicklungsgängen kommen könnte).

4. Die durch die Zeugung entstandenen Zellen bilden zu jedem Zeitpunkt eine *funktionelle, sich selbst organisierende Einheit*. Auch epigenetische Phänomene sowie die Notwendigkeit der mütterlichen Versorgung ändern an dieser prinzipiellen Autopoiesis nichts.

Es mag sein, dass sich mit der Weiterentwicklung der Embryologie weitere Erkenntnisse ergeben werden. Für die ethische Reflexion ist jedoch zentral, dass der Lebensbeginn ein Prozess ist, der interpretationsbedürftig ist. Eine unmittelbare normative Gleichsetzung von (transzendentalphilosophisch begründeter) Personalität mit dem Personsein von Handlungsobjekten ignoriert diesen Prozesscharakter; umgekehrt ignoriert die moralische Neutralisierung von Embryonen aber die grundsätzliche Personalität, die dem Begriff des Menschen inhärent ist. Ich plädiere daher dafür, die ethische Diskussion von der Relationalität aus neu zu beginnen, d.h.: Der Referenzrahmen für die Beurteilung des Schutzes am Lebensbeginn ist die Elternschaft bzw. die Reproduktion,



Prof. Dr. Hille Haker, Professorin für Moralthologie an der Loyola University Chicago

unabhängig davon, ob diese durch den Zeugungsakt oder durch die assistierte Fortpflanzung geschieht (diese Unterscheidung ist auf dieser Ebene für mich, anders als für das Lehramt, nicht relevant). Embryonen gehören denjenigen zu, die für ihre (Er-)zeugung konstitutiv sind. Ihre Verantwortungsposition muss daher nicht nur in jeden Schritt einbezogen und respektiert werden, sondern alle Maßnahmen sind daraufhin zu prüfen, ob sie eine Schwangerschaft bzw. die Elternschaft ermöglichen. Dabei spielen Frauen als diejenigen, die ein Kind neun Monate in sich tragen und gebären, naturgemäß eine zentrale Rolle – sie sind es, die zuallererst eine moralisch gehaltvolle Beziehung der Sorge für und um ihr Kind aufbauen, und sie sind in dieser Verantwortungsposition zu stärken.

Menschenwürde/Menschenrechte

Das Selbstverständnis des Menschen ist in ethischer Hinsicht aufs engste an die Würde gekoppelt. Menschenwürde ist dabei zu verstehen als Personenwürde, wobei der Personbegriff, anders als in der aktuellen Bioethik üblich, nicht ein Ab- und Ausgrenzungsbegriff ist, sondern vielmehr das Menschsein im Hinblick auf die Moralfähigkeit qualifiziert. Menschsein als Personsein bedeutet nun aber Folgendes:

Die biographisch-narrative Einheit und elementare Kontinuität personaler Identität. Der Bezugspunkt der Würde ist die Person. Dabei ist – auch aus philosophisch-anthropologischer Perspektive gesehen – auszugehen von einem prozessualen Begriff des Personseins, d.h. von der Notwendigkeit der biographisch-narrativen Einheit und der elementaren Kontinuität personaler Identität; die Personalität ist eine transzendente Bedingung für die Identität einer Person.

Freiheit und Selbstbestimmung. Der Personbegriff impliziert Freiheit und Selbstbestimmung, zunächst im Sinne

der Handlungs- und Wahlfreiheit, im weiteren Sinne jedoch im Sinne der moralischen Autonomie; diese mündet in Freiheitsrechte und in das Verbot der (Total-)Instrumentalisierung.

Leiblichkeit. Der Personbegriff, der in der philosophischen Anthropologie zugrundegelegt wird, ist an die Bestimmung der Leiblichkeit gekoppelt. Die spezifische Selbsterfahrung, die mit dem Begriff des Selbstbewusstseins nur unzureichend gefasst ist, ist eine vorgängige, jeden Wirklichkeitsbezug konstituierende, körperlich vermittelte Erfahrung. Die damit einhergehende physische und psychische Verletzbarkeit mündet in Schutzrechte.

Soziale Interaktion und Anerkennungsverhältnisse. Der Personbegriff ist nicht atomistisch zu fassen, vielmehr ist Personalität an soziale Beziehungen gekoppelt, an soziale Interaktionen und Anerkennungsverhältnisse. Da die sozialen Interaktionen nie nur symmetrisch zu fassen sind, sondern immer auch asymmetrische Beziehungen einschließen, münden sie – komplementär zu den Freiheitsrechten – in spezifische *Anspruchs- und Förderungsrechte*.

Vor dem Hintergrund dieser Bestimmungen können wir jetzt das Verhältnis von Würde und Rechten genauer als ein „Erläuterungsverhältnis“ fassen: Würde fungiert als konstitutives Prinzip der moralischen Rechte, es entfaltet seine normative Aussagekraft aber erst auf der Ebene der verschiedenen Rechtstypen. Diese Rechtstypen sind zu unterscheiden nach Freiheits- oder Abwehrrechten, Schutz- oder Grundrechten, Anspruchs- oder Förderungsrechten. Die Reflexion auf die Rechte, insbesondere aber natürlich die Zuschreibung von Rechten an Personen muss einerseits die biologische Kontinuität und die narrative Einheit berücksichtigen, welche die Würde unteilbar macht, andererseits aber auch die Entwicklung in dieser Kontinuität und Einheit, also den prozessualen Charakter. So kann es – anders als bei der Würde, die nicht gradualisierbar ist – zu einer Gradualität der Rechte nach Maßgabe der Fähigkeit ihrer Ausübung kommen – dies gilt insbesondere für die Freiheitsrechte.

Das Verhältnis von Schutzrechten und Freiheitsrechten ist Gegenstand anhaltender Diskussion. Prinzipiell ist im Hinblick auf die Bestimmung der Rechte zu berücksichtigen, dass die Rechte fundierende Würde, so unverwundbar und unanastastbar sie auch sein mag, *faktisch* dennoch auf die praktische Erfahrung der sozialen Zuerkennung angewiesen bleibt. Menschenrechte beziehen sich im Begriff der normativen Gleichheit auf die Menschenwürde, die wiederum von den Menschenrechten mit konkreten Inhalten gefüllt wird. *Deshalb kann es keine Debatte um die Menschenwürde geben, die nicht auch zugleich eine Debatte um die Menschenrechte ist, kann es keine Debatte um Menschenrechte geben, die nicht zugleich auch zumindest implizit das Konzept der Würde berührt.*

Der Geltungsbereich der Menschenwürde bzw. Menschenrechte bezieht sich zum einen auf die Moralsubjekte als denjenigen, die Träger und Adressaten von Rechten sind (deshalb der Vorrang der Pflichten in Kants Ethik), zum anderen auf den Umfang dessen, was dem Bereich der Menschenwürde, den Menschenrechten, ihrer Wahrung bzw. ihrer Verletzung zuzuordnen ist. Wenn die Menschenwürde auf die Freiheit und die Vernunft des Menschen gegründet ist, so beziehen sich die Menschenrechte auf die Freiheitsrechte, auf die Rechte zur Sicherung der Möglichkeitsbedingungen von Freiheit und Vernunft

Das Selbstverständnis des Menschen ist in ethischer Hinsicht aufs engste an die Würde gekoppelt.

sowie auf Anspruchsrechte zur Förderung und Unterstützung des Wohlergehens. Dort, wo Freiheitsrechten nicht begegnet werden kann, weil die Bedingungen ihres Vollzugs nicht gegeben sind – wie dies etwa bei Kindern bis zu einem individuell unterschiedlichen Alter der Fall ist – bleiben selbstverständlich die anderen Rechte, die Schutz- und Anspruchsrechte in Kraft, die für die Entwicklung der Freiheits-



Foto: kna

Schutz des menschlichen Lebens muss von Anfang an gelten, so die Prämisse. Die Aufnahme zeigt die Abstimmung zum umstrittenen Gesetz zur Prä-

plantationsdiagnostik (PID) am 7. Juli 2012 im Bundestag. Unter einschränkenden Bedingungen wurde damit die PID legalisiert.

rechte notwendig sind und die zum Wohlergehen des menschlichen Lebens gehören. Diese Menschenrechte sind mit anthropologischen Konzepten zu vermitteln – wenngleich sie auch nicht mit ihnen zu identifizieren sind. Eine Liste von Grundfähigkeiten und Funktionen des menschlichen Selbstvollzugs, wie etwa Martha Nussbaum dies vorschlägt, ist als Interpretationshilfe sinnvoll, darf aber nicht unmittelbar normativ verstanden werden. Die Anthropologie, die auf die Leiblichkeit bzw. Bedürfnisnatur und das praktische Selbstverhältnis des Menschen abzielt, stellt somit einen *Horizont* des Menschenwürde- und sogar noch mehr des Menschenrechtskonzepts dar. Eine Würdekonzeption ohne anthropologische Voraussetzungen gibt es nicht, weil spätestens bei der Zuordnung der Kriteriologie auf Würdeträger die Vorverständnisse eine Rolle spielen. Für die Theologische Anthropologie sind dabei sowohl die schöpfungstheologische, darüber hinaus aber auch die bundestheologische Interpretation ein wichtiger *locus theologicus* – eine Erkenntnisquelle, die die Freiheit in Verantwortung mit der Notwendigkeit der Kritik an Unfreiheit im Licht der Geschichte der von Gott verheißenen Befreiung und der *begleitenden Präsenz* zusammenschließt.

Freiheitsrechte, Schutzrechte und Anspruchsrechte auf Förderung sind an die Geschichtlichkeit, die Leiblichkeit und die verschiedenen Formen sozialer Anerkennung genauso gebunden wie an die Autonomie als Fähigkeit zum selbstbestimmten Leben und Handeln. Im Fall von unmittelbaren Rechtekonflikten muss eine Rechteabwägung nicht nur auf der Anerkennung der Würde, die die verschiedenen Rechtstypen begründen, erfolgen, sondern auch danach fragen, welche Konfliktlösungen überhaupt möglich sind, wer die Träger der Verantwortung sind, welche Rolle Institutionen bei der Lösung übernehmen können etc. Im Hinblick auf den Schutz des Lebens an seinem Beginn verstellt m. E. die Überbetonung des Rechtekonflikts während der Schwangerschaft den Blick auf die anderen Konfliktfelder, in denen es nicht um Rechtekonflikte, sondern um Konflikte zwischen Rechten und mittelbaren Interessen geht. Hier haben beide Kirchen und die theologische Ethik eine kritische und aufklärende Funktion – ad intra wie auch ad extra, in der Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Praxen, die heute nicht einmal mehr anerkennen wollen, dass es beim Schutz von Embryonen überhaupt einen moralischen Konflikt gibt. Ich meine, dass protestantische und katholische Theologie hier Wege der Zusammenarbeit suchen sollten. □

Diese Ausführungen basieren auf einem längeren Artikel, aus dem ich hier mit einigen Veränderungen zitiere: Pränataldiagnostik und Präimplantationsdiagnostik – ein Wertungswiderspruch? In: Wolfgang Lenzen (Hg.): Wie bestimmt man den „moralischen Status“ von Embryonen? Paderborn (mentis), 2003, 141-163. Dort finden sich auch ausführliche Fußnoten mit Literaturangaben, die hier aus Rücksicht auf die bessere Lesbarkeit weggelassen wurden.

Ökumene des Lebens am Beispiel Umweltschutz

Markus Vogt

Ökologie und Ökumene haben den gleichen Wortstamm: Beide sind auf das *oikos*, griechisch „Haus, Haushaltung“, bezogen. Die sprachliche Verwandtschaft lässt einen ethischen Zusammenhang erahnen: Die Verantwortung für das Haus der Schöpfung, in dem wir gemeinsam leben, fordert und fördert ökumenische Gemeinsamkeit des Handelns. Soll eine lebensfreundliche Behausung auf unserem Planeten auch für kommende Generationen bewahrt werden, müssen die Religionsgemeinschaften und Völker neue Formen der Kooperation erlernen.

Gefordert ist eine große Ökumene, nicht nur konfessionsübergreifend, sondern auch über die Grenzen von Religionen, Nationen, Kulturen und gesellschaftlichen Schichten, von verschiedenen Generationen, Weltbildern und Facheinteilungen hinweg. Gefragt ist eine globale Vernetzungs- und Querschnittskompetenz zum Schutz der Biosphäre. Nimmt man den Begriff „Ökumene des Lebens“ wörtlich, geht es um die Beziehung aller Lebewesen als „Hausgemeinschaft“. Das klassische Verständnis von Ökumene als Siedlungsraum des Menschen wird erweitert auf die Betrachtung der Wechselbeziehungen aller Lebewesen auf dem Planeten Erde. Ökumene des Lebens meint die Wahrnehmung der ökologischen Einbettung menschlicher Zivilisationssysteme in das vielschichtige Netz von Biozönosen, Biotopen und Ökosystemen. Ethisch gesehen zielt der Begriff auf eine Reflexion der Bedingungen für die dauerhafte Wohnbarkeit der Erde als „Lebenshaus“. Dabei ist davon auszugehen, dass sich die Ökumene des Lebens als ein komplexes Wechselspiel von Selbstbehauptung und Annäherung, Konflikt und Kooperation gestaltet.

Um mich nicht in der Weite des Themas zu verlieren, möchte ich die folgenden Überlegungen auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen ökumenischen und ökologischen Lernprozessen in den Kirchen konzentrieren. Dies werde ich anhand von drei Thesen entfalten:

(1) Der Begriff „Ethik des Lebens“ zielt auf eine Verknüpfung der Bioethik im engen (medizinischen) Sinn mit der Umweltethik. Diese kann beide Reflexionsfelder wesentlich bereichern, indem sie diese über den Status anwendungsbezogener Bereichsethiken hinaus auf grundsätzliche Herausforderungen einer Neujustierung des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur erweitert.

(2) Als Frage nach dem, was das Leben trägt und ihm Zukunft gibt, kann die Ökokrise zu einer neuen Form der Gottsuche werden. Die religiöse Dimension ist substantiell für die geforderte Neuorientierung. Aber es gibt Methodenprobleme der Umweltkommunikation, die die Entfaltung und Wirksamkeit der theologischen und kirchlichen Kompetenz in diesem Bereich weitgehend blockieren.

(3) Die gemeinsame Verantwortung ist nicht in jedem Fall kollektiv zu verstehen, sie kann auch komplementär gestaltet werden. Dies empfiehlt sich besonders dort, wo strukturelle Differenzen zu beachten sind und gerade die Verschiedenheit eine Chance der wechselseitigen Bereicherung darstellt.



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

1. Ethik des Lebens

Der Begriff „Ethik des Lebens“ ist schillernd und vieldeutig. Seine Beliebtheit beruht vor allem darauf, dass „Leben“ sowohl auf biologische Zusammenhänge und damit empirisch erforschbare Phänomene bezogen werden kann, als auch auf eine spezifisch kulturelle Dimension des erfüllten und guten Lebens. Die normative Aufladung des Begriffs speist sich wesentlich aus der zweiten Dimension, wird jedoch konkret und gesellschaftlich strittig, indem das biologische Phänomen zum (unbedingten) Schutzobjekt wird. So entstehen häufig Fehlschlüsse, wenn der biologische Begriff (griechisch: *bios*) nicht von dem kulturellen, auf gutes Leben bezogenen Verständnis (griechisch: *zoä*) unterschieden wird.

Darüber hinaus kann sich „Leben“ sowohl auf humanes wie außerhumanes Leben beziehen. Der Terminus verknüpft also den bioethischen Diskurs, der zumindest in Deutschland meist in humanmedizinischen Kontexten verwendet wird, und den umweltethischen Diskurs. Häufig wird dabei übersehen, dass der Terminus in den unterschiedlichen Kontexten sehr verschieden interpretiert wird.

Während bei der klassischen Bioethik die *Natur in uns* im Fokus steht, ist es bei der Umweltethik die *Natur um uns*. Beide Diskurse verhalten sich spiegelbildlich zueinander und verlieren ohne die Berücksichtigung des jeweils anderen eine wesentliche Dimension. Bioethik ohne ökologische Ethik bekommt die gesellschaftlich-strukturellen Zusammenhänge nur unzureichend in den Blick. Umweltethik ohne Bioethik wird zu einem ethisch sekundären Thema, das nicht unsere Identität und unser Selbstverständnis berührt, sondern nur Fragen des Ressourcenmanagements betrifft. Eine umfassend verstandene „Ethik des Lebens“ vereint die medizinische Bioethik und die ökologische Umweltethik. Dadurch bricht sie eine je spezifische Verengung der beiden Diskurse, die häufig auf der humanen Seite

einseitig subjektbezogen argumentieren und auf der ökologischen Seite einseitig funktional, auf Umweltethik ist die Außenseite der Bioethik. Bioethik ist die Innenseite der Umweltethik. „Ethik des Lebens“ ist der Dachbegriff. Man könnte auch von einer ökologisch erweiterten Bioethik sprechen, wie dies beispielsweise im dreibändigen „Lexikon der Bioethik“, das Wilhelm Korff 1998 für die Görres-Gesellschaft herausgegeben hat, konzipiert wird. Eine solche Verknüpfung von Bioethik und Nachhaltigkeit kann an die Tradition des Naturrechtsdiskurses, der meist von der Einheit zwischen innerer und äußerer Natur ausgeht, anknüpfen und ihr einen neuen Horizont verleihen (vgl. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, München 2009, 259-263).

Die Trennung der Diskurse in der Politik (Ethikrat für medizinische Bioethik und Nachhaltigkeitsrat für ökologische Ethik) trägt dazu bei, dass die gemeinsame Stoßkraft beider Diskurse geschwächt wird. Diskursstrategisch und systematisch sollte der innere Zusammenhang beider Themenfelder verdeutlicht werden, sonst werden die Fragen der Bioethik und der Umweltethik nur auf der Ebene von anwendungsorientierten Bereichsethiken verhandelt, statt die grundlegenden Herausforderungen für eine Neujustierung des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur in den Blick zu nehmen.

Es ist unzureichend, wenn theologische Ethik dabei stehen bleibt, das Unbedingte allein in der menschlichen Natur zu reflektieren. Das nicht auflösbare Spannungsverhältnis bedingter und unbedingter ethischer Ansprüche muss sowohl in der menschlichen wie in der außermenschlichen Natur auf je differenzierte Weise bedacht werden. Der Leitbegriff „Ethik des Lebens“ könnte hierzu substantiell beitragen. Voraussetzung ist allerdings, dass man jeweils sehr genau definiert, was man mit „Leben“ meint.

„Ethik des Lebens“ in kirchenamtlichen Dokumenten

Kirchenamtlich findet sich das Konzept einer umfassenden Bioethik erstmals 1995 in der Enzyklika *Evangelium Vitae* unter dem Leitbegriff einer „Kultur des Lebens“. Abgeleitet wird daraus eine Biopolitik des umfassenden Lebensschutzes, was insbesondere hinsichtlich der Frage der globalen Bevölkerungsentwicklung im ökologischen Kontext kontrovers diskutiert wird. Die Enzyklika *Caritas in veritate* greift dies in ihren Thesen zur Bevölkerungsentwicklung auf. Die Offenheit für das Leben sei Kriterium für die Humanität einer Gesellschaft (Nr. 28.44.50). Die bioethischen Fragen der Achtung vor der Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens im Kontext von Befruchtung, Schwangerschaft und Geburt, Embryonenforschung sowie dem „Recht auf einen natürlichen Tod“ werden nach dem Konzept der Humanökologie im Kontext von Umweltfragen angesprochen und als mit diesen zusammengehöriger Teil einer Biopolitik verstanden. Die Verbindung sieht das Dokument in der Grundeinstellung zum Leben, die in den unterschiedlichen Feldern kohärent zu gestalten sei. Ob die positive Korrelation zwischen wirtschaftlichem und demografischem Wachstum, die die Enzyklika hervorhebt (Nr. 44), Grundlage einer tragfähigen „Biopolitik“ bzw. „Ethik des Lebens“ sein kann, bleibt zu diskutieren.

Streitbar ist die These, dass es „genug Platz für alle auf dieser unserer Erde“ gebe (Nr. 50). Mit Recht kann man manchen Umwelt- und Entwicklungsaktivisten, die eine restriktive Bevölkerungspolitik als zentrale Lösung für die

ökologischen und sozialen Probleme in Ländern der Dritten Welt propagieren, entgegenhalten, dass dies eine verkürzte Sichtweise ist: Das erste Problem der Ressourcenübernutzung ist nicht die Zahl der Menschen als solche, sondern der wachsende Anspruch der Reichen. Bevölkerungspolitik ist ethisch nur unter Bedingungen der Menschenrechte und damit auch der Freiheit akzeptabel und nur unter Beachtung kultureller Kontexte erfolgversprechend (M. Vogt, Verantworten – im Horizont demografischer Entwicklung, in: Hoff, G. (Hg.), Verantworten. Salzburger Hochschulwoche 2012, Innsbruck/Wien 2012, 129-180). Die Entfaltung einer Ethik des Lebens, die den komplexen Herausforderungen globaler und nationaler demografischer Entwicklung gerecht wird, ist ein dringendes Desiderat ökumenischer Ethik.

Ein gelungener Ansatz ökologisch erweiterter Bioethik findet sich im Rahmen der „Woche für das Leben“, die jährlich gemeinsam von katholischer und evangelischer Kirche in Deutschland durchgeführt wird. 1999 stand sie unter dem Motto „Gottes Erde – zum Wohnen gemacht. Unsere Verantwortung für die Schöpfung“. Damit wurden ökologische Fragen erstmals auf kirchenamtlicher Ebene in den Themenkomplex der bioethischen Fragen, die von der Geschichte der „Woche für das Leben“ dort im Mittelpunkt stehen, aufgenommen. In diesem Sinne der Verbindung der Themen haben sich auch Kardinal Lehmann und Präses Kock in ihrem Vorwort zum Arbeitsheft geäußert: „Die thematischen Schwerpunkte waren bisher das Leben des Menschen an seinem Anfang und Ende [...] Erstmals greift die Woche für das Leben in diesem Jahr die Verantwortung auf, die wir Menschen für Natur und Schöpfung tragen, die Grundlage unseres Lebens. Die verschiedenen Bereiche des Schutzes des Lebens stehen in einem inneren Zusammenhang. [...] Niemand kann sich ohne Schaden für die eigene Glaubwürdigkeit auf Dauer nur bestimmten ausgewählten Gefährdungen zuwenden und zu anderen schweigen.“ (EKD/DBK: Gottes Erde – zum Wohnen gemacht. Arbeitsheft zur Woche für das Leben, Hannover/Bonn 1999, 2).

2. Gottessuche und Kommunikationsprobleme in der Ökokrise

Wenn man mit Niklas Luhmann davon ausgeht, dass Kontingenzbewältigung die originäre Funktion von Religion ist, dann liegt genau hier eine spezifische Kompetenz theologischer Ethik im Umweltdiskurs: Die Bewältigung einer fundamentalen Unsicherheit und Kontingenz ist notwendig, um das Zerbrechen des Fortschrittsglaubens an den Grenzerfahrungen der Moderne weder mit ökologischen Untergangphantasien noch mit Utopien eines umfassenden „Friedens mit der Natur“ zu beantworten.

In den existentiellen Erfahrungen der ökologischen Krise stellt sich heute auf vielfältige Weise die Gottesfrage selbst. Die Herausforderung der Rückbesinnung auf ein tragfähiges Verhältnis zur Schöpfung betrifft die Fundamente unserer Kultur und unseres Selbstverständnisses. Der Sinnentwurf des modernen Fortschrittskonzeptes wird kritisch hinterfragt. Die Versprechen, „Zukunftsfähigkeit“ allein durch politisches, wirtschaftliches oder ökologisches Management herstellen zu können, sind ungläubwürdig geworden. Gesucht wird nach den Quellen der Befähigung zu langfristiger globaler Verantwortung, die den Grenzen und Maßen der Natur Rechnung trägt. Dabei liegen die spezifischen Kompetenzen der Kirchen für eine solche nachhaltig schöpferische

trägliche Entwicklung auf der Hand:

- Es geht um langfristiges Denken, wofür die Kirche als auf die Ewigkeit Gottes ausgerichtete Institution von ihrer ganzen Existenz her prädestiniert ist.

- Die Kirche ist der älteste „global player“ und damit in besonderer Weise zu weltweiter Verantwortung für die eine Menschheitsfamilie berufen. Diese grenzüberschreitende Sicht ist heute eine entscheidende Voraussetzung zur Bewältigung der ökologischen Krise.

- Das christliche Menschenbild bestimmt den Wert des Menschen nicht von der Menge der produzierten und konsumierten Güter her und kann damit zu einem maßvollen, gerechten und verantwortlichen Umgang mit ihnen befähigen.

- Der Schöpfungsglaube zielt auf eine Auffassung der Natur, die mehr ist als eine Ansammlung von Ressourcen für menschliche Zwecke. Als Schöpfung ist sie zugleich geschenktes Leben, ein zur verantwortlichen Gestaltung aufgebener und damit zugleich sinnstiftender Lebensraum.

- Das Spezifische des christlichen Blicks auf Umweltfragen ist ihre Einbettung in kulturelle und soziale Zusammenhänge. Naturschutz und Menschenschutz bilden für die christliche Ethik eine Einheit. Dies ist Voraussetzung für eine globale Akzeptanz des Umweltschutzes, insbesondere in den armen Ländern des Globalen Südens.

Kommunikationsprobleme

Obwohl die religiöse Kompetenz und Aufgabe für eine ökologische Lebensethik von diesen Aspekten her eigentlich offensichtlich scheint, werden die Kirchen häufig eher als Teil des Problems denn als Teil der Lösung der ökologischen Krise wahrgenommen. Wesentliche Ursache hierfür ist der seit Ende der 1960er Jahre diskutierte Vorwurf, dass der biblische Herrschaftsauftrag „Macht euch die Erde untertan“ (Gen 1,28) das kulturgeschichtliche Programm der Naturvergessenheit der westlichen Zivilisation sei und bis heute in der Anthropozentrik christlicher und westlich-aufgeklärter Ethik seinen Ausdruck finde (Lynn White, Carl Amery u.a.).

Es gibt viele scharfsinnige Antworten auf diese Kritik. Gleichwohl ist diese bis heute nicht zur Ruhe gekommen. Der Grund dafür ist, dass die Debatte meist zu apologetisch geführt wird und daher zu wenig konstruktive Antworten auf die beunruhigende Anfrage findet, ob unsere Zivilisation nicht auf ganz grundlegender Ebene einen neuen Zugang zur Anerkennung des Eigenwertes der Natur finden müsse. Wenn man das Konzept „Ethik des Lebens“ über den humanmedizinischen Bereich erweitert, also im Sinne einer umfassenden Bioethik versteht und dabei auch in differenzierter Weise die humanökologischen Herausforderungen berücksichtigt, könnte es in dem Streit um die Anthropozentrik sinnvoll vermitteln.

Bisher fehlt es jedoch an einer wissenschaftlichen Ausarbeitung des Konzeptes. Stattdessen wird der Glaube oft mit viel Pathos in die Umweltdebatte eingebracht und zwar häufig so, dass die methodischen Grundprobleme der ökologischen Kommunikation eher verstärkt als gelöst werden: (1) Ein Überhang an moralischen Appellen, die nichts bewegen; (2) Eine diffuse Weite des Diskurses, der irgendwie von allen Weltproblemen und deshalb von nichts präzise spricht; (3) Die Ferne ökologischer Handlungsvorschläge von den Kräften, die unser individuelles und gesellschaftliches Leben bestimmen.

Die theologische Kompetenz im Umweltdiskurs wird sich nur dann kons-

truktiv entfalten können, wenn die Vertreter der Kirche lernen, die mit diesen Methodenproblemen verbundenen Sackgassen der Kommunikation zu vermeiden. Positiv formuliert: Gelingende Umweltkommunikation braucht „Schöpfungslust statt Umweltfrust“. Sie formuliert praxistaugliche Orientierung in Entscheidungskonflikten statt moralisierende Appelle. Sie braucht nüchterne Menschenkenntnis statt hochgemute Utopien.

Die Bedeutung des christlichen Schöpfungsglaubens für die Umweltkommunikation liegt also nicht auf der unmittelbar moralischen Ebene. Seine Relevanz entfaltet sich vielmehr erst dann, wenn man einen Schritt zurücktritt und zugleich grundsätzlicher und präziser nach den kulturellen und anthropologischen Voraussetzungen des Verhältnisses von Mensch und Natur fragt. Da die westlichen Kirchen über Jahrhunderte zutiefst Teil einer natur- und schöpfervergessenen Tradition geworden sind, müssen sie hier zunächst selbst erheblich umdenken.

Ein neuer Bund zwischen Mensch und Umwelt

Die Sozialzyklika *Caritas in veritate* bietet hierfür eindringliche Analysen (Nr. 48-52), die in dem Aufruf zu einem neuen Bund zwischen Mensch und Umwelt zum Schutz gegen menschliche Selbsterstörung gipfeln. Prägnant sind auch die Postulate für einen veränderten Umgang mit Energie. Es gibt jedoch auffallende Lücken: Zum Klimawandel schweigt die Enzyklika. Nicht einmal der Begriff kommt vor, obwohl heute kaum zu übersehen ist, dass sich in ihm die ökologischen Probleme in ihrer ganzen Komplexität und Dramatik zuspitzen. Auch der Begriff der Nachhaltigkeit wird konsequent vermieden. Damit fehlen die beiden zentralen Anschlussstellen für den politischen Umweltdiskurs. Dies ist Ausdruck einer tiefen Kommunikations- und Reflexionsbarriere. Deren Folge ist, dass die katholische Kirche hier nicht mehr als relevanter Faktor eingeschätzt wird. Bei den internationalen Verhandlungen um ökologische Gerechtigkeit spielt die Stimme der katholischen Kirche gegenwärtig so gut wie keine Rolle.

Die Bilanz von Wilhelm Korff aus dem Jahr 1996 ist nach wie vor gültig: Die Umweltfrage ist bisher kein systematisches Grundelement der katholischen Soziallehre (W. Korff: Verbindliche Handlungsprinzipien. Zum Anspruch einer Soziallehre, in: ZdK (Hg.): „Solidarität ist unteilbar“, Hildesheim, 441-456, hier 453f). Das Schweigen zu Klimawandel und Nachhaltigkeit steht in einem auffallenden Gegensatz zum intensiven Engagement zahlreicher katholischer Bischofskonferenzen, Orden, Hilfswerke, Verbände und Wissenschaftler sowie evangelischer und orthodoxer Kirchen zu diesen Themenfeldern. Es fehlt nicht nur substantiell an dem Dialog zwischen den Kirchen und Religionsgemeinschaften, sondern auch an dem innerhalb der Kirche sowie zwischen Kirche und Wissenschaft. Eine „Ökumene des Lebens“ müsste mit einer neuen Dialogkultur innerhalb der Kirche beginnen und sich in interreligiösen sowie interdisziplinären und politikfähigen Diskursen fortsetzen. Die „ökologische Berufung“ (Papst Johannes Paul II.) der Kirche ist ein Zeichen der Zeit, das zugleich die Aufgabe einer neuen Kultur des Dialogs einschließt.

Es gibt durchaus ermutigende Beispiele für das Gelingen einer solchen Dialogkultur, etwa in den aktuellen Gesprächen des Vatikans mit führenden Vertretern des Islam, in Teilen der friedensethischen Debatte oder bei der Rede von Papst Benedikt im deutschen

Bundestag am 22. September 2011. Warum sollte Ähnliches nicht auch im ökologischen Diskurs möglich sein?

3. Komplementär statt kollektiv

„Leben braucht Vielfalt“ war ein Leitslogan des Bundesamtes für Naturschutz im Kontext der Bewusstseinsbildung für Biodiversität. Das gilt auch für die Ökumene des Lebens: Ökumene braucht Vielfalt. Sie wird sich nur dann lebendig entfalten, wenn man Differenz und Verschiedenheit auch als Chance zu wechselseitiger Perspektivenerweiterung erkennt. Gerade im ökologischen Engagement der Kirchen in Deutschland, Österreich und der Schweiz ist dies seit Jahrzehnten in hohem Maße gelungen. Die gemeinsame Verantwortung ist also nicht in jedem Fall kollektiv zu verstehen, sie kann auch komplementär gestaltet werden.

Trotz aller Zusammenarbeit gibt es charakteristische Unterschiede zwischen katholischer und evangelischer Umweltarbeit in Deutschland: Die protestantische Seite hat früher begonnen; sie ist mehr auf politisch-zivilgesellschaftliche Zusammenhänge ausgerichtet und hat eine breitere wissenschaftliche Verankerung (durch drei Akademien, die sich bereits sehr früh in der Umweltarbeit profiliert haben, z.B. Loccum, Bad Boll, Tutzing, später auch das Institut für Kirche und Gesellschaft in Iserlohn). Sie hat durch die Institution des EKD-Umweltbeauftragten ein Gegenüber auf bundespolitischer Ebene. Sie ist von den sozialetisch-theologischen Voraussetzungen her oft weniger kompromissbereit. Katholische Umweltarbeit ist vergleichsweise stärker in der Pastoral sowie in den Verbänden kirchlich verankert (z. B. Jugendverbände, die auf breiter Basis Bewusstseinsbildung betreiben haben).

Wenn ökologische Verantwortung ganz an ökumenische Gremien delegiert würde, könnte deren Verankerung in dauerhaften kirchlichen Strukturen geschwächt werden. So gab es in Deutschland parallel zu den gemeinsamen Stellungnahmen auch zahlreiche nicht-ökumenische Texte und Initiativen, z.B. die Texte „Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit“ (1980); „Handeln für die Zukunft der Schöpfung“ (1998) oder „Der Klimawandel. Brennpunkt globaler, intergenerationaler und ökologischer Gerechtigkeit“ (2006). Das besondere Profil der Schriften ist die vertiefte ethische und pastoraltheologische Reflexion.

Ökologische Spurensuche in der katholischen Soziallehre

Auf der Ebene der päpstlichen Soziallehre lässt sich das Profil des Zugangs zu ökologischen Fragen durch fünf Leitideen kennzeichnen:

(1) Das von Thomas von Aquin geprägte Verständnis des *Eigentums*, das die Güter der Schöpfung zunächst als ein Kollektivgut auffasst, Privateigentum jedoch aus pragmatischen Gründen der größeren Sorgfalt und Konfliktvermeidung wegen gleichwohl befürwortet. Eine wichtige Konsequenz dieses Ansatzes ist, dass Eigentum den Kriterien des Gemeinwohls unterstellt bleibt, was in seiner Relevanz neu für den Umgang mit Kollektivgütern entdeckt wird (vgl. dazu T. Philipp: Grünzonen einer Lerngemeinschaft: Umweltschutz als Handlungs-, Wirkungs- und Erfahrungsort der Kirche, München 2009). Das 2004 vom Päpstlichen Rat *Justitia et Pax* veröffentlichte „Kompendium der kirchlichen Soziallehre“, das der ökologischen Frage ein eigenes Kapitel widmet (Kapitel 10: „Safeguarding the Environment“), knüpft hieran an. Der Gedanke der universalen Widmung der Güter

wird mit wirtschaftsethischen Überlegungen zu Kollektivgütern sowie zum Gemeinwohl verknüpft und dient als Begründungsbasis für das „Recht auf eine sichere und gesunde natürliche Umwelt“ als Anspruch aller Menschen (Nr. 466–471).

(2) Das Konzept der *ganzheitlichen Entwicklung*, wie es vor allem in der Enzyklika *Populorum progressio* (1967) entwickelt wurde, das über den Club of Rome das Leitbild der nachhaltigen Entwicklung der UNO mit beeinflusst hat. Das Beharren auf der Integration ökonomischer, sozialer und ökologischer Aspekte ist der entscheidende Impuls dieses Zugangs. Bis heute ist der Anspruch einer ganzheitlich-integralen Entwicklung Leitkonzept der päpstlichen Stellungnahmen zu globalen Umwelt- und Armutsfragen, wie der Apostolische Nuntius bei der Europäischen Gemeinschaft Faustino Sainz Munoz hervorhebt (vgl. M. Vogt/S. Numico (Hg.): *Responsibility for Creation in Europe*, St. Gallen 2006, 528-545). Auch die Enzyklika *Caritas in veritate* stellt dies in den Mittelpunkt.

Eine kulturelle Bewährungsprobe der „Ethik des Lebens“ steht noch aus.

(3) Konsumkritik und die Verbindung der ökologischen Fragen mit der des *Lebensstiles*, was bis heute der deutlichste Akzent katholischer Stellungnahmen zu Umweltfragen ist. Papst Johannes Paul II. hat dies beispielsweise in der Enzyklika *Centesimus annus* in besonderer Weise akzentuiert und unmittelbar mit der Gottesfrage verbunden, da der auf materielles „Haben“ fixierte Konsumismus der westlichen Welt zugleich eine Leugnung der geistigen und göttlichen Dimension des Menschen sei (Nr. 19 und 36-39). Die Distanz gegenüber den psychologischen und sozialen Mechanismen der über die Statussymbole des Konsums vermittelten Anerkennung ist allen Weltreligionen gemeinsam. Sie stellt einen Kernbereich der von ihnen erwarteten Kompetenz und Botschaft dar und ist zugleich ein kritischer Prüfstein für die Glaubwürdigkeit ökologischer Lebensstile von Christinnen und Christen, Kirchen und Religionsgemeinschaften.

(4) Die umweltethische Leitidee der *Humanökologie*, die die Würde des Menschen in den Mittelpunkt stellt, jedoch im Sinne einer Befähigung und Verpflichtung zu Verantwortung, die den allgemeinen Respekt vor dem Geschehen des Lebens und der Schöpfung einschließt. Die damit verbundene Verteidigung einer spezifisch christlichen Anthropozentrik, die theozentrisch rückgebunden ist und sich insofern von säkularen Konzepten, die auf einer Absolutsetzung des Subjektes beruhen, unterscheiden, ist bis heute auch innerhalb der katholischen Theologie und der ökologischen Ökumene heftig umstritten. Ich halte das Konzept der Humanökologie, wenn man sie im Sinne einer ökologischen Humanität interpretiert, für eine tragfähige, bisher noch kaum entdeckte ethische Basis einer künftigen Ökumene des Lebens (Vgl. M. Vogt: *Von der Humanökologie zur ökologischen Humanität*, in: Obermeier, M. (Hg.): *Humane Ökologie – Gesellschaftliche Fragmentierungen – Pädagogische Suchbewegungen*, Paderborn 2012, S. 111-127).

(5) Am meisten Anerkennung hat Johannes Paul II. im ökologischen Diskurs mit seiner *Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages* im Jahre 1990 gefunden. Sie trägt den Titel „Friede mit

Gott, dem Schöpfer – Friede mit der ganzen Schöpfung“. Der „Mangel an der gebührenden Achtung gegenüber der Natur“ und die darin resultierende „Ausbeutung natürlicher Ressourcen“ wird als Bedrohung des Weltfriedens gekennzeichnet (Nr. 1). Papst Benedikt XVI. knüpft mit seiner Friedensbotschaft 2010 unmittelbar daran an unter dem Titel „Wenn du den Frieden willst, bewahre die Schöpfung“. Der Zusammenhang von Ökologie und Frieden scheint mir auch unter dem Aspekt der Ökumene besonders bedeutsam, weil die Kirchen hier eine ganz unmittelbare Bringschuld hinsichtlich der ökumenischen und interreligiösen Verständigung als Beitrag zum Frieden haben. Zur vertieften Reflexion über Ökologie und Frieden gibt es von Seiten der deutschen Bischofskonferenz einen sehr gelungenen, im Jahr 2000 publizierten Text („Gerechter Friede“, bes. Nr. 70-99).

Ökologische Ökumene auf europäischer Ebene

Lehrreich in Sachen Ökumene war für mich die europäische Arbeit (von 2000 bis 2007 war ich verantwortlich für den Sachbereich Ökologie beim Rat der europäischen Bischofskonferenzen). Die strukturellen Differenzen zwischen den Kirchen erfordern auf der europäischen Ebene hohe Sensibilität. Nach der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung 1997 in Graz hat sich das *Europäische Christliche Umweltnetzwerk* (ECEN) gebildet, das in nahezu allen Themenbereichen ökologischer Verantwortung pastoral, praktisch und politisch tätig ist. Es wurde von Umweltbeauftragten der anglikanischen, orthodoxen, protestantischen und katholischen Kirche(n) sowie kirchlichen Umweltorganisationen aus fast allen Ländern Europas gegründet. Das Netzwerk betrachtet sich als Teil des Konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, der in Europa 1989 begonnen hat.

Von 1999 bis 2004 wurden jährlich katholische *Konsultationen der Umweltbeauftragten des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen* (CCEE) mit ca. 70 Delegierten sowie zahlreichen Beobachtern katholischer Organisationen aus aller Welt abwechselnd in verschiedenen Ländern durchgeführt. Manche haben schon die Existenz eines eigenen katholischen Netzwerkes als Absage an die Ökumene aufgefasst. Für mich war jedoch klar, dass eine hochrangige Beteiligung der Verantwortungsträger und eine Verankerung in den katholischen Strukturen eigener Initiativen bedürfen. Die Verständigung zwischen den sehr unterschiedlichen Kontexten und Erfahrungen der Länder Europas ist schon innerhalb der katholischen Kirche höchst kompliziert. Gemeinsamkeit muss nicht in jedem Fall kollektives Handeln bedeuten. Bisweilen kann die Aufrechterhaltung von Differenz eine Bereicherung sein. In hartem Ringen haben sich die Verantwortlichen für diesen Bereich auf europäischer Ebene auf den Begriff der *komplementären Ökumene* geeinigt. Protestantische und orthodoxe Christen sowie teilweise auch Juden, Moslems, Buddhisten und Hindus waren bei den Konferenzen häufig als Gäste dabei.

Dennoch bedarf es auch immer wieder der direkten Zusammenarbeit. Hier ist für Europa insbesondere die *Charta Oecumenica* zu nennen, die 2001 in Straßburg von der Konferenz der Europäischen Kirchen (KEK) und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) gemeinsam verabschiedet wurde. Die „Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa“ formulieren in ihrem neunten



Foto: kna

Protest gegen den Landraub internationaler Konzerne beim Afrikatag 2012 in München. Statt Nahrungsmittel für die Einheimischen werden Exportprodukte

Abschnitt ökologische Maximen. Das Besondere dieses offiziellen Dokumentes ist die Integration der orthodoxen Kirchen.

Eine Stärke der östlichen/orthodoxen Tradition im Umweltdiskurs ist der von den Kirchenvätern und der griechischen Begrifflichkeit geprägte, dynamische Naturbegriff. In der westlichen Tradition wurde das Thema Schöpfung dagegen angesichts des damit scheinbar unvereinbaren darwinistischen Weltbildes oft als bloßer Mythos verharmlost und gegenüber der Erlösungslehre in den Hintergrund gedrängt. Auch wenn das Gespräch über die unterschiedlichen Ansätze der Schöpfungstheologie bisweilen durchaus mühsam ist, hat es doch den heilsamen Effekt, dass der umwelt- und sozialetische Diskurs der Kirchen dadurch wieder stärker auf seine theologischen Grundlagen verwiesen wird. Im Rahmen deutsch-russischer Gespräche (Petersburger Dialog sowie deutsch-russische Konferenzen in Kaliningrad) hat das Moskauer Patriarchat ausdrücklich das Gespräch mit Vertretern der katholischen und der evangelischen Kirche zu ökologischen Themen gesucht.

Mit ihren unterschiedlichen Stärken und Schwächen können sich die christlichen Konfessionen in hervorragender Weise wechselseitig bereichern und herausfordern. So kann die katholische Kirche ihren von der Sozialethik her stärker strukturell geprägten Ansatz einbringen; die evangelischen Kirchen können insbesondere zivilgesellschaftliche Aspekte der kirchlichen Mitverantwortung verstärken. Die orthodoxe Tradition hat einen spirituellen Zugang, der sehr bereichernd wirkt (vgl. S. Bergmann: *Geist, der Natur befreit. Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung*, Mainz 1995). Es wäre an der Zeit, den Impuls zu ökologischer Ökumene auch auf der europäischen Ebene zu erneuern.

Politische Herausforderungen

Eine ökologisch erweiterte Bioethik muss sich auch den zentralen politischen Herausforderungen stellen. Diese sind derzeit Energie/Klimawandel und Landnutzung/Ernährung. Im zweiten Bereich, der oft unterschätzt wird, gab es 2003 eine ökumenische Stellungnahme mit dem Titel „Neuorientierung für eine nachhaltige Landwirtschaft“. Die

angebaut – Hunger und Umweltzerstörung sind die Folge dieses unethischen Handelns.

zahlreichen praktischen Initiativen der Landvolk- und Landjugendverbände, sowie der Landvolkshochschulen und anderer Gruppen gehört zu den Aktivposten des kirchlichen Umweltengagements. Über die kirchlichen Entwicklungshilfeorganisationen mit ihrem Kampf gegen den Hunger besteht ein weltweites Netzwerk, das – oft ohne dies systematisch zu reflektieren – aufgrund der praktischen Relevanz bereits seit vielen Jahren mit zunehmender Intensität mit ökologischen Themen befasst ist.

Im Bereich Energie und Klima wurden die beiden maßgeblichen Texte der DBK (2006 zum Klimawandel und 2011 zur Energiewende) nicht ökumenisch erarbeitet. Lange gab es in der Bewertung der Atomenergie erhebliche Differenzen innerhalb und zwischen Kirchen: Der überwiegende Teil der evangelischen Stellungnahmen zur Kernenergie war seit Tschernobyl (1986) strikt dagegen, katholische Stellungnahmen beschränkten sich häufig darauf, Bedingungen für verantwortbare Handhabung zu formulieren. Nach Fukushima hat sich hier inzwischen eine gemeinsame, eher kritische Linie durchgesetzt. Für mich waren Tagungen hierzu an der Evangelischen Akademie in Tutzing eine wichtige Orientierungshilfe in der höchst kontroversen Debatte. In der Ethikkommission der Bundesregierung waren die Kirchen stark vertreten (Landesbischof Fischer, Kardinal Marx, ZdK-Präsident Glück, zusätzlich mit der Kirche eng verbundene Experten). Die Bewährungsprobe der dort getroffenen Option für einen Ausstieg aus der Atomenergie und einen Einstieg in erneuerbare Energien steht allerdings noch aus. Was wir „Energiewende“ nennen, ist bisher nur eine „Stromangebots-wende“ (Claudia Kemfert). Die Energiewende wird nur gelingen, wenn sie systematisch um Strategien der Effizienz und Sparsamkeit auf der Verbraucherseite erweitert und international wettbewerbsfähig ausgestaltet wird. Ihre klimapolitische Bewährungsprobe ist, ob sie zum Impuls gegen die weltweite Renaissance der Kohle wird (vgl. dazu J. Ostheimer/M. Vogt, *Die Moral der Energiewende. Risikowahrnehmung im Wandel*, Stuttgart 2013). Da dies Fragen des Lebensstiles und Wertewandels einschließt, sind hier auch die Kirchen weiterhin gefragt. Eine kulturelle Bewährungsprobe der „Ethik des Lebens“ im Alltag steht noch aus. □

Wider die Schöpfungsvergessenheit. Umweltschutz als Beispiel eines „unvermischten“ und „ungetrennten“ ökumenischen Anliegens

Hubert Meisinger

I. Einleitung

Beim Blick auf Veröffentlichungen der Evangelischen Kirche in Deutschland wie der Deutschen Bischofskonferenz zu den Herausforderungen des Klimawandels zeigen sich große Übereinstimmungen. So schreibt der damalige Vorsitzende des Rates der EKD, Bischof Prof. Dr. Wolfgang Huber, im Vorwort zur Denkschrift „Umkehr zum Leben. Nachhaltige Entwicklung im Zeichen des Klimawandels“ aus dem Jahre 2009: „Die Herausforderungen, vor die der Klimawandel Politik, Gesellschaft und Kirche stellt, sind gewaltig. Es geht um das Überleben vieler und ein würdiges Leben aller Menschen.“

Schon 2008 hatte die Synode der EKD formuliert: „Die neuesten Ergebnisse der Forschung lassen keinen Zweifel mehr daran: Die beschleunigte Klimaerwärmung ist von uns Menschen verursacht und stellt eine ernsthafte Bedrohung an allen Orten der Welt dar. (...) Die politischen, ökonomischen und sozialen Folgen dieser Phänomene werden erheblich sein, wenn die betroffenen Gesellschaften keine oder nur unzureichende vorbeugende Anpassungsmaßnahmen treffen. Verteilungskonflikte um Böden, Wasser und Nahrung werden sich verschärfen, Migrationsströme anwachsen und die Wahrscheinlichkeit klimainduzierter Konflikte innerhalb von und zwischen den Staaten zunehmen.“

Auch im Geleitwort des damaligen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann, zum Expertentext zur Herausforderung des globalen Klimawandels aus dem Jahre 2006 finden sich ähnliche Worte: „Der globale Klimawandel stellt die wohl umfassendste Gefährdung der Lebensgrundlagen der heutigen und in noch viel stärkerem Maße der kommenden Generationen sowie der außermenschlichen Natur dar. Die biologischen, sozialen und räumlichen Folgen sind deshalb eine ernste Herausforderung für die Menschheit.“

Ein gemeinsames „Wort“ der beiden Kirchen wurde jedoch nicht gewagt – das Thema bleibt bisher „unvermischt“ in den getrennten Veröffentlichungen, aber „ungetrennt“ in den leicht zu „vermischenden“, weil grundsätzlich gleiche Intentionen verfolgenden Argumentationen.

II. Drei exemplarische Betrachtungen

1. Mensch und Nachhaltigkeit

Die ökologische Krise offenbart eine theologische Krise, insbesondere mit Blick auf den Menschen. In der Bibel steht die Frage nach dem Menschen im Horizont der Gottesbeziehung. Als Teil des Gesamtgefüges der Schöpfung ist er zugleich derjenige, der in der Hinwendung zu Gott beginnt, sich selbst zu verstehen: „Wenn ich sehe die Himmel, deiner Finger Werk, den Mond und die Sterne, die du bereitet hast: Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst und



Pfarrer Dr. Hubert Meisinger, Referent für Umweltfragen am Zentrum Gesellschaftliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Mainz

des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst? Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott, mit Ehre und Herrlichkeit hast du ihn gekrönt. Du hast ihn zum Herrn gemacht über deiner Hände Werk, alles hast du unter seine Füße getan: Schafe und Rinder allzumal, dazu auch die wilden Tiere, die Vögel unter dem Himmel und die Fische im Meer und alles, was die Meere durchzieht.“ (Psalm 8,4-9) Die Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, ist also eine ambivalente: Sie betont die Kleinheit des Menschen im Vergleich zu Himmel und Gestirnen, und sie betont dessen Ehre und Herrlichkeit, auch und gerade im Hinblick auf andere, ihm zugeordnete Geschöpfe.

Im Bild des „geschaffener Mit-Schöpfers“ sind diese beiden Aspekte aufeinander bezogen: Die unmittelbare Einbindung des Menschen in die Schöpfung, seine „Lebensgemeinschaft mit allen Geschöpfen“, die Vernetzung (Retinität) alles Seienden und Werdenden, ebenso wie dessen besondere Befähigungen und Begabungen im Umgang mit der Natur bis hin zur Einbindung seiner Technologiefähigkeit in seine Gottebenbildlichkeit. Natur und Kultur, Bewahren und Gestalten, aber auch Überleben auf Kosten anderer Lebens, werden darin nicht gegeneinander ausgespielt, sondern in einer kreativen Spannung gehalten: „Nur so bleibt der Herrschaftsauftrag, was er eigentlich ist: eine Segensverheißung (1. Mose 1,28)“, wie es im Text der Synode der EKD heißt.

Doch scheinen wir Menschen nicht in der Lage gewesen zu sein, unsere Kultur und Lebensweise so zu gestalten, dass sie sowohl den menschlichen Interessen wie denen der übrigen Natur dient. Aus exegetischer Perspektive kurz und eindrücklich formuliert: „Im mythischen Gedanken von Adams Fall ist die

Einsicht aufbewahrt, dass der Mensch im Widerspruch zu sich und seinen Lebensgrundlagen steht.“ (Hans Weder)

Im Konzert der Schöpfung spielen wir damit eine fragliche Rolle. Neue oder zu erneuernde Visionen vom Menschsein im Rahmen einer Schöpfungstheologie scheinen notwendig, um uns gegen „Schöpfungsvergessenheit“ zu wehren. Denn Visionen spielen eine weit größere Rolle, Menschen erfolgreich zu einer Veränderung ihrer Lebensgewohnheiten anzuregen, als dies moralischen Ermahnungen möglich ist – weg vom Konsumismus und hin zu mehr Nachhaltigkeit, Genügsamkeit und Einfachheit.

Über Visionen kann auch der immer noch zunehmenden Entfremdung des Menschen von sich selber und von der Natur Einhalt geboten werden. Es mögen in naturwissenschaftlichen Erkenntnissen gründende Visionen sein wie die einer engen Verwandtschaft von Mensch und Schimpanse beziehungsweise Bonobo, so dass beispielsweise wir der Gattung Pan – als Pan sapiens – zuzurechnen wären. Oder es mögen eher theologisch-naturphilosophisch anmutende Überlegungen sein: „Wir brauchen ein von Verstand und Gefühl getragenes Bewusstsein dafür, dass wir in all unserem Tun und Lassen lebendige Natur sind – dass wir uns überheben, wenn wir die großen Zeitrhythmen der Natur umgestalten.“ Christoph Quarch vergleicht das Leben musikalisch mit einer „großen Symphonie, die darauf angelegt ist, in eine stimmige, maßvolle, harmonische Balance zu finden.“ (...) Die spirituelle Herausforderung besteht heute darin, das Gespür für das Maß des Lebens wiederzugewinnen – überall auf der Welt“. Ein Gespür für das „Maß des Lebens“, das unser Menschsein neu verortet im Konzert der Natur, die wir theologisch aus ihrer Beziehung zu Gott heraus, dem „Grund und Abgrund des Seins“ (Paul Tillich) – oder vielleicht angemessener vor dem Hintergrund heutiger naturwissenschaftlicher Erkenntnisse: dem „Grund und Abgrund des dynamischen und kreativen Werdens“ – als Schöpfung betrachten.

Nachhaltigkeit ist hier eine „Zukunftsaufgabe, deren motivierende Hoffnung nicht Fortschrittsoptimismus ist, sondern die Vision eines gelungenen Lebens in den Grenzen der Natur“ (Markus Vogt).

1.1. Konsequenzen für unser anthropozentrisches Denkmodell

Markus Vogt plädiert für eine ökologische Aufklärung der Anthropozentrik. Nicht „Überwindung der Anthropozentrik“ heißt sein Programm, sondern „Aufklärung über ihre Voraussetzungen und Grenzen im Sinne einer ökologische Humanität“. Vogt gesteht zu, dass dieses Programm wenig radikal ist, sieht in seinen Überlegungen aber einen Anreiz, weiter um das rechte Verständnis der Anthropozentrik zu ringen. „Das Leitbild der Nachhaltigkeit (...) ist hier jedoch eindeutig: Es ist von seinem Ursprung her ein Naturnutzungskonzept und damit klar anthropozentrisch.“ Aber gerade daraus könnte in aufgeklärter Weise die scheinbare „Polarisierung zwischen ökologischer und entwicklungspolitischer Ethik“ überwunden und die Einheit von Menschenschutz und Naturschutz erkannt werden.

1.2. Zukunftsfähiger Lebenswandel

Wie ein zukunftsfähiger Lebenswandel aussehen kann, charakterisiert die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland durch das Modell des „4-D-Lebenswandels“:

„**Dank:** Ich darf leben. (...) Ich bin in den herrlichen Lebensraum Erde einge-

bunden, dessen Güter mir jeden Tag neu zu Gute kommen. Aber nicht nur mir: Allen Lebewesen ist vom Schöpfer und Erhalter der Welt das Leben geschenkt.“

Demut: Ich bin nicht Herr und Herrin der Welt. (...) Die Frage nach den Grenzen meiner Möglichkeiten begleitet mich täglich als eine Frage des Schöpfers an mich: Was erlaubst du dir? (...) Zu lange sind wir alle den Prinzipien der Machbarkeit und der Verwertbarkeit gefolgt. Jetzt bin ich mit all den anderen herausgefordert, mir Grenzen zu setzen; das Lassen zu lernen; die Geheimnisse und die Fremdheit der Natur, aber auch die Lebensräume fremder Kulturen zu achten und so wenig wie möglich in sie einzugreifen. (...)

Denken: Ich kann denkend in ein Verhältnis zum eigenen Tun und zur Welt treten. Das bedeutet auch, dass ich die Folgen meiner eigenen Lebensweise reflektiere und mich der Frage stelle: Was würde es für die gesamte Erde bedeuten, wenn alle so leben würden wie ich? (...) Das ist eine Frage der Gerechtigkeit. (...)

Dienst: (...) Es warten lohnende Aufgaben jenseits der Eigensorge auf mich: Die Einbeziehung der Lebensinteressen aller Menschen in mein lokal begrenztes Denken und Handeln befreit mich von der eigenen Enge und gibt mir heilsame Perspektiven für das eigene Leben. Dienst ist eine grundlegende Haltung gegenüber der Gemeinschaft, die mich trägt. Zu dieser Gemeinschaft gehören nicht nur Menschen in meinem lokalen Umfeld, sondern auch Menschen in anderen Kontinenten, (...) Darum bedeutet der Dienst im Sinne einer „intelligenten Liebe“, politische und gesellschaftliche Verantwortung wahrzunehmen.

Eine Lebensorientierung, die in Verantwortung vor Gott an Dank, Demut, Denken und Dienst ausgerichtet ist, gibt uns die Kraft, die ökologischen und sozialen Herausforderungen, die sich im

Das heutige System der Energieversorgung und Energienutzung ist nicht zukunftsfähig.

Klimawandel weltweit zeigen, anzunehmen, damit Leben eine Zukunft hat. Dafür wollen wir uns einsetzen. Als Christenmenschen vertrauen wir auf Gottes Segen für einen solchen Lebenswandel.“

Aus diesem „4-D-Lebenswandel“ folgt die EKD-Synode „Zehn Schritte zum schöpfungsgerechten Handeln“, aus denen ich Schritt acht zitiere: „Zukunftsfähig im Energiebereich handeln“.

Das heutige System der Energieversorgung und Energienutzung ist nicht zukunftsfähig. Energie muss nachhaltig genutzt werden. Strategien dafür sind: Energie einsparen, Energie effizient einsetzen sowie erneuerbare Energieträger nutzen, fördern und ausbauen. Im kirchlichen Bereich sollten das Umweltmanagement „Grüner Hahn/Gockel“ oder eine Zertifizierung nach der EMAS-Verordnung für alle kirchlichen Einrichtungen eingeführt, Energie effizient eingespart und vorhandene Gebäude mit Techniken zur Nutzung erneuerbarer Energien ausgestattet werden.

Der „Expertentext zu den ethischen Grundlagen einer nachhaltigen Energieversorgung“, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz als Arbeitshilfe Nr. 245 im Jahr 2011 könnte – mit Verlaub – als differenzierte Ausarbeitung dieses 8. Schrittes gelesen

werden, nimmt er dieses Thema doch mit großem Detailreichtum in den Blick.

Wieder: „Unvermischt“ in den getrennten Veröffentlichungen, aber „ungetrennt“ in den leicht zu „vermischenden“, weil grundsätzlich gleiche Intentionen verfolgenden Argumentationen.

2. Umwelt- und Generationengerechtigkeit

Bei Umweltgerechtigkeit geht es im Kern um die Frage der „sozial ungleichen Verteilung von Umweltbelastungen und ihren Auswirkungen auf die Gesundheit. Menschen mit einem niedrigen Sozialstatus sind zum Teil stärkeren Belastungen durch die Umwelt ausgesetzt als Menschen mit höherem Sozialstatus.“

Die Forderung nach Gerechtigkeit im Hier und Jetzt steht im Kern christlicher Ethik. Im Alten Testament treten die Propheten vehement gegen Ungerechtigkeit und Willkür auf. Im Neuen Testament fragt das Matthäus-Evangelium sogar nach der „besseren Gerechtigkeit“ (5,17-20), mit der sich die Gemeinde des Matthäus von den Pharisäern und Rabbinern abheben soll. Diese „bessere Gerechtigkeit“ ist erfüllt im Doppelgebot der Liebe (Mt 22,34-40), insbesondere im praktischen Verhalten der Nächsten- und Feindesliebe – wodurch ihre Erfüllung gleichzeitig wieder gefährdet ist: Feindesliebe scheint den Menschen zu überfordern, so dass Matthäus die Bitte um Vergebung im unmittelbaren Kontext anführt (Mt 6,14f; 8,21f).

Gerechtigkeit aus einer theologisch-ethischen Perspektive thematisiert somit nicht nur das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, sondern regt an, sich mit der „Legitimität von individuellen Verhaltensmustern und sozialen Ordnungssystemen“ auseinanderzusetzen. Diese Einsicht lässt sich unmittelbar auf die Frage der Umweltgerechtigkeit übertragen: In guter prophetischer Tradition ist es Aufgabe der Kirchen, auf individuell und strukturell verursachte Ungerechtigkeit hinzuweisen und in gemeinsamer Verantwortung mit Politik, Wirtschaft und Gesellschaft nach Lösungen zu suchen.

Eine Aufgabe von Kirche ist es dabei Mut zu machen und unsere Schöpfungsvergessenheit zu überwinden. Damit gerät die Zukunft in den Blick. Denn die Schöpfungsgeschichten der Bibel sind in ihrem ursprünglichsten Sinne Zukunftsvisionen eines gerechten und friedvollen Zusammenlebens aller Lebendigen und Geschaffenen, die literarisch in der Vergangenheit erzählt werden. Das weist nun auf das Lebensrecht zukünftiger Generationen hin: Was werden wir bis wann getan haben müssen, um Umweltgerechtigkeit und soziale Gerechtigkeit zu ermöglichen?

Die uns generationenübergreifend aufzugebene Umweltgerechtigkeit bedarf grundlegend zweier neu zu schaffenden oder bewusst zu machender Voraussetzungen: Einem Lebensstil, der Freude am „Genug“ hat, und einer neuen Verortung des Menschen in der Natur und damit in Gottes Schöpfung.

2.1. Lebensstil, der Freude hat am „Genug“

Nikolaus Schneider, Präses des Rates der EKD, betont ebenso wie Markus Vogt eine „Ethik des Genug“. Deren Kennzeichen sind nach Vogt „für die wohlhabenden Bürger der Übergang vom mengenorientierten und verbrauchenden Konsum zum qualitätsorientierten und schonenden Gebrauchen der Güter.“ Oder in Worten von Oberkirchenrätin Dr. Ruth Gütter, EKD: Kirchliche Stellungnahmen „treten ein

für eine ‚Ethik des Genug‘, die sich zum Beispiel in einem einfacheren, sozial und ökologisch verträglicheren Lebensstil, einem sparsamen Umgang mit Energie oder einem anderen Mobilitätsverhalten zeigt.“ Und sie fährt fort: „Dabei geht es nicht primär um Verzicht, sondern vielmehr um einen Gewinn an Lebensqualität, der darin besteht, sich von Verschwendung zu befreien.“ Hier allerdings geht Vogt einen Schritt weiter – nicht „nur“ um Lebensqualität geht es ihm, sondern um „Lebenslust“ und „Schöpfungslust“, die von der Freude an der Schöpfung ausgeht.

Es gilt auch hier: „Unvermischt“ in den getrennten Veröffentlichungen, aber „ungetrennt“ in den leicht zu „vermischenden“, weil grundsätzlich gleiche Intentionen verfolgenden Argumentationen.

2.2. Eine neue Verortung des Menschen in der Natur und damit in Gottes Schöpfung

Im Prinzip stimme ich Vogt zu: Es geht nicht primär um eine „Überwindung der Anthropozentrik“, sondern um eine „Aufklärung über ihre Voraussetzungen und Grenzen im Sinne einer ökologischen Humanität“. Wir tragen eine besondere Verantwortung vor Gott und allem Lebendigen für die Schöpfung. Aber wir stehen nicht außerhalb des Geschaffenen – und insofern möchte ich anthropozentrische Ansätze zumindest relativieren oder charakteristische Aspekte doch überwinden. Weder Krone der Schöpfung noch Dirigent des Orchesters der Natur zu sein ist unsere Aufgabe, sondern wahrzunehmen, welche Rolle in der sich immer weiter entfaltenden Partitur des Lebens wir gerade spielen und welche Instrumente wir am besten nutzen können, um zu einem grundsätzlich harmonischen Gesamtklang beizutragen.

Doch: Wer schreibt die Partitur? Liegt sie schon vollständig ausgearbeitet vor, so dass wir nur noch deren Noten lesen müssen? Ist es ein „autopoietischer Prozess“, der sich aus sich selbst heraus entwickelt? Oder liegt in der Vernetzung aller Orchesterstimmen ein übergreifendes „Etwas“, das die Entwicklungen der einzelnen Notenzeilen aus dem Bereich des Möglichen in den des Wirklichen überführt? Welche Chancen, welche Aporien liegen in einem solchen prozess theologisch-orientierten Denken? Bleiben „Welt“ und „Gott“ unvermischt und ungetrennt?

3. Ökumenische Projekte in der Umweltschöpfung

3.1. „nachhaltig predigen“

Der folgende Absatz fasst eine entsprechende Vorstellung von Michael Rentz, Projektleiter von „nachhaltig predigen“ (www.nachhaltig-predigen.de), aktualisierend zusammen. Abgedruckt mit freundlicher Erlaubnis durch den Autor:

Was 2005 als Werbung für eine Kooperation zwischen Kirche und Umweltministerium [Rheinland-Pfalz] in Sachen nachhaltiger Entwicklung gedacht war, mündete in ein ökumenisches Projekt mit Beteiligung aller Bistümer und Landeskirchen in Rheinland-Pfalz. Seit 2011 wird das Projekt bundesweit als überregionales Kooperationsprojekt fortgeführt, an dem [sieben] Diözesen und [zehn] Landeskirchen beteiligt sind. Grundlage für die Predigtanregungen sind die Bibelstellen, die die katholische Leseordnung und die evangelische Perikopen-Ordnung jeweils für die Sonntage vorgeben. Auf diese Weise wird deutlich, dass Nachhaltigkeit kein neues Thema für uns Christen ist, sondern ein Wiedererinnern an ureigene Wurzeln und Prinzipien.



Referenten im Gespräch: Pfarrer Dr. Hubert Meisinger und die Professoren Stephan Ernst, Markus Vogt und Ulrich Eibach (v.l.n.r.).

nern an ureigene Wurzeln und Prinzipien. Zum einen können die Anregungen direkt in Predigten einfließen. Zum anderen bietet ‚nachhaltig predigen‘ durch zusätzliche Informationen auch interessierten Laien die Möglichkeit, sich mit den christlichen Hintergründen vieler aktueller globaler Herausforderungen auseinanderzusetzen. Nebenbei wird durch den ökumenischen Projektansatz deutlich, dass Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung konfessionelle Unterschiede an Bedeutung verlieren.

Die Kategorien „unvermischt“ und „ungetrennt“ lassen sich hier nicht anwenden: Katholische und evangelische Theologinnen und Theologen nehmen wechselseitig die Texte der Leseordnung und der Perikopen-Ordnung für einen bestimmten Sonntag in den Blick und machen Vorschläge zur Predigt aus einer nachhaltigen Perspektive.

3.2. Schöpfungstag und Schöpfungszeit

1989 schrieb der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Dimitrios I.: „Der ökumenische Thron der orthodoxen Kirche nimmt mit Bestürzung zur Kenntnis, wie rücksichtslos und unbarmherzig heute die natürliche Umwelt durch Menschenhände zerstört wird und welch höchst gefährliche Folgen dies für das Überleben der von Gott geschaffenen Welt hat.“ Er erklärte den 1. September zum „Tag der Bewahrung der natürlichen Umwelt“ und rief zum Gebet für die Schöpfung auf. In der Schlussbotschaft der 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung von Sibiu im September 2007 heißt es in der Empfehlung Nr. 10: „Wir empfehlen, dass der Zeitraum zwischen dem 1. September und 4. Oktober dem Gebet für den Schutz der Schöpfung und der Förderung eines nachhaltigen Lebensstils gewidmet wird, um den Klimawandel aufzuhalten.“

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) hat in ihrer „Brühler Empfehlung“ 2008 das theologische Grundverständnis des Tags der Schöpfung ökumenisch dargestellt und zu einer gemeinsamen Feier ermutigt. Eine Fachtagung der ACK im Jahre 2009 formulierte in den „Mainzer Perspektiven“, wie ein gemeinsamer Tag

der Schöpfung in Gottesdienst und Praxis der Kirchen umgesetzt werden kann. Der Beratungsprozess wurde von der Mitgliederversammlung der ACK Deutschland im Oktober 2009 in Augsburg abgeschlossen, und es wurde der erste Freitag im September eines jeden Jahres als Termin für die Feier eines ökumenischen Tags der Schöpfung auf Bundesebene festgelegt. Die Proklamation der Einführung dieses ökumenischen Tages geschah auf dem 2. Ökumenischen Kirchentag in München

Die Forderung nach Gerechtigkeit im Hier und Jetzt steht im Kern christlicher Ethik.

2010 durch den Bundesvorsitzenden der ACK Deutschland, Landesbischof Friedrich Weber.

Im Angesicht der ökologischen Krise wird mit der Schöpfungszeit und dem Tag der Schöpfung dem Bekenntnis zu Gott als Schöpfer ein klarer liturgischer Ausdruck verliehen. Lob und Dank werden gekoppelt mit dem Eingeständnis unserer Schuld und unseres Versagens. Ein ökumenischer Schöpfungstag kann so eine Art „rite de passage“ sein, der spirituell durch die schwierige Übergangsphase von einem ökologisch zerstörerischen zu einem ökologisch nachhaltigen und somit zukunftsfähigen Lebensstil führt, wie er in wichtigen Transformationsprozessen durch die EKD angestoßen wird.

Auch hier lassen sich die Kategorien „unvermischt“ und „ungetrennt“ nicht anwenden, denn es handelt sich um eine gemeinsame ökumenische Bewegung.

III. Ausblick

Vollkommene Gerechtigkeit verweist gleichwohl auf den Horizont des Reiches Gottes, damit der „mit Nachhaltigkeit verbundene Horizont von Hoffnungen und Sinnvorstellungen, die über das menschlich, gesellschaftlich und technisch Machbare hinausweisen, offen [bleibt] auf das Unverfügbare hin.“

Das Unverfügbare, das sich mit dem Begriff „Gott“ verbindet: „Es sind

verschiedene Gaben; aber es ist „ein“ Geist. Und es sind verschiedene Ämter; aber es ist „ein“ Herr. Und es sind verschiedene Kräfte; aber es ist „ein“ Gott, der da wirkt alles in allen.“ (1. Kor 12, 4-6) Der „Geist“ steht somit in einer direkten Beziehung zu der Metapher „Gottes Energie bewegt“ (Vers 6). „Wirken“ oder „Werk“ – das griechische Wort dafür lautet „ergon“ und steckt in „enérgeia“. Unser Wort „Energie“ stammt von diesem griechischen Wort ab. Sich diese von Gott stammenden Energie klar zu machen, kann versöhnend wirken:

Gottes Energie fließt weiter in und durch die Glaubenden, die sich dieser Energie öffnen und ihr antworten – im Glauben, „der durch die Liebe tätig wird“ (Gal 5,6). Oder mit anderen Worten: „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ (2. Kor. 3,6): Der tötende Buchstabe steht dafür, an einer veralteten Agenda der Lebensführung bis hin zur Politikgestaltung festzuhalten, die nicht fähig ist, auf die ökologischen Herausforderungen unserer Zeit zukunftsfruchtige Antworten zu geben. Dieses Denken von Gestern bestimmte und bestimmt immer noch politische und wirtschaftliche Entscheidungen.

Anders der Geist, der lebendig macht: Er symbolisiert das Sich-Öffnen und Aufbrechen in neue Dimensionen – das Unverfügbare –, einen Weg der Befreiung, der internationalen Gerechtigkeit und Solidarität, den Weg einer globalen Friedens- und Nachhaltigkeitskultur – und den kleinen Pendanten dieser großen Worte im täglichen Leben eines jeden und einer jeden von uns. Wir alle wissen, dass wir diese neuen Wege einschlagen sollten, aber es ist „der Geist willig, aber das Fleisch schwach“. Diese Selbstfesselung, diese „kognitive Dissonanz“ können wir überwinden, wenn wir uns als von Gottes Energie bewegte Menschen begreifen und die damit verbundenen Möglichkeiten ergreifen.

Solche Menschen zu werden und unsere Visionen kreativ und konstruktiv in die Tat umzusetzen – dazu befähigt Gottes Geist, Gottes Energie. Um die musikalische Metapher von oben aufzugreifen: Nicht als Dirigent des Orchesters der Natur, sondern als eine Musikerin unter vielen anderen – manchmal die zarte Flöte spielend, hin und wieder auf die Pauke hauend und dann auch wieder einmal sich an einer längeren Pause erfreuend. Der siebte Schöpfungstag – der Sonntag als Ruhe- und Feiertag – gehört zur Schöpfung dazu und durchbricht unser (protestantisches) Arbeitsethos. In einer rabbinischen Auslegung heißt es: „Gelassenheit, Heiterkeit, Frieden und Ruhe wurden am 7. Schöpfungstag geschaffen“; bei aller notwendigen Energie, die wir aufbringen können und sollen, um unseren Teil zur Bewahrung der Schöpfung und dem Erhalt ihrer dynamischen Entwicklung beizutragen, können wir auf diese Gelassenheit, Heiterkeit, den Frieden und die Ruhe des Sonntages nicht verzichten. Aus ihr erst schöpfen wir immer neue Energie – Energie Gottes, die in uns und in der Schöpfung wirkt, unvermischt und ungetrennt. □

Der Text ist mit Fußnoten und einem ausführlichen Literaturverzeichnis auch auf der Homepage des Zentrums Gesellschaftliche Verantwortung der EKHN, <http://www.zgv.info/cms/umwelt-download.html>, nachzulesen.

Menschenwürdiges Sterben – die katholische Sicht

Stephan Ernst

I.

Die lehramtlichen Position der katholischen Kirche zur Sterbehilfe lässt sich grundlegend der *Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Euthanasie* vom 5. Mai 1980 sowie den Äußerungen des Katechismus der *Katholischen Kirche zur Euthanasie* (2276 – 2279) und zum Selbstmord (2280 – 2283) entnehmen. Zu verweisen wäre auch auf die Enzyklika *Evangelium vitae* von Papst Johannes Paul II.

Als Basis der Argumentation wird hier jeweils die *Heiligkeit des menschlichen Lebens* genannt, die ihrerseits im Geschaffensein und in der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet ist. In dieser Beziehung des Menschen zu Gott ist zugleich die weitere Aussage begründet, dass *allein Gott Herr über das menschliche Leben ist* und niemand sonst darüber verfügen darf. Jede direkte Tötung eines unschuldigen Menschen gilt daher als ethisch unerlaubt. Eine Variante dieser Begründung besteht darin, dass Gott jedem Menschen das Leben geschenkt habe und daher jeder vor Gott für sein Leben verantwortlich sei. Der Mensch – so heißt es – sei nur Verwalter, nicht Eigentümer des Lebens, das Gott ihm anvertraut habe. Man müsse es dankbar entgegennehmen und dürfe nicht darüber verfügen.

Auf dieser Basis ergibt sich eine strikte Ablehnung der direkten Euthanasie, die darin besteht, „dass man aus welchen Gründen und mit welchen Mitteln auch immer dem Leben behinderter, kranker oder sterbender Menschen ein Ende setzt.“ Es kann sich dabei um Handlungen oder Unterlassungen handeln, „die von sich aus oder der Absicht nach den Tod herbeiführen, um dem Schmerz ein Ende zu machen.“ Sie werden als Mord bezeichnet, als schweres Verbrechen gegen die *Menschwürde* und gegen die Achtung, die man dem lebendigen Gott und Schöpfer schuldet. Die Berufung auf die Menschenwürde und ihre Achtung wird also als weiteres Argument genannt. Weiterhin wird darauf hingewiesen, dass es niemandem erlaubt ist, „eine todbringende Handlung für sich oder einen anderen zu erbitten, für den er Verantwortung trägt, ja man darf nicht einmal einer solchen Handlung zustimmen, weder explizit, noch implizit.“ Ausdrücklich wird dann noch – gerade angesichts möglicher subjektiv gut gemeinter Absichten – die objektive Unerlaubtheit der direkten Euthanasie herausgestellt.

Als erlaubt wird dagegen sowohl die *indirekte Sterbehilfe* als auch der *Behandlungsverzicht* und der *Behandlungsabbruch* angesehen. So wird die Gabe von Schmerzmitteln, wenn diese notwendig sind, für erlaubt gehalten, auch wenn sie voraussehbar zu einer Verkürzung des Lebens führen. In diesem Fall werde nicht die Herbeiführung des Todes, sondern die Schmerzlinderung intendiert. Der Tod werde weder als Ziel noch als Mittel gewollt, sondern lediglich als unvermeidbar vorausgesehen und in Kauf genommen.

Ebenso wird unterstrichen, dass es Situationen am Ende des Lebens geben kann, in denen nicht mehr alle verfügbaren medizinischen Mittel zur Lebensverlängerung angewendet werden müssen, sondern in denen es ethisch gerecht-



Prof. Dr. Stephan Ernst, Professor für Moralthologie an der Universität Würzburg

fertigt ist, auf mögliche Maßnahmen zu verzichten (Behandlungsverzicht) oder auch bereits ergriffene Maßnahmen einzustellen (Behandlungsabbruch). Die Moral verlange – wie es heißt – keine Therapie um jeden Preis.

Als Kriterium wird dabei die auf Pius XII. zurückgehende Unterscheidung zwischen „gewöhnlichen“ und „außergewöhnlichen“ Maßnahmen erwähnt. Zugleich aber wird auch die Differenzierung von verhältnismäßigen und unverhältnismäßigen Maßnahmen angeführt.

II.

Gegen diese Positionen des Lehramts der katholischen Kirche und ihre Begründungen werden nun im medizinethischen Diskurs verschiedene Einwände vorgetragen. Ein erster Einwand richtet sich gegen das Argument, dass allein Gott und nicht der Mensch der Herr über das menschliche Leben ist. Hierzu wird zunächst darauf verwiesen, dass diese Begründung im säkularen Kontext nicht mehr allgemein vermittelbar und plausibel zu machen sei. Sie setze die Annahme eines Schöpfergottes voraus, die aber nicht mehr allgemein geteilt werde. Aber selbst dann, wenn man die Existenz Gottes annimmt und sein eigenes Leben als dessen Geschenk auffasst, ergibt sich daraus nicht zwingend, dass der Mensch nicht darüber verfügen und es nicht beenden dürfe, wenn dieses Leben etwa durch schwere Krankheit unerträglich geworden ist. Das Geschenk bleibe ja gerade nicht im Besitz des Schenkenden, sondern gehe in den Besitz des Beschenkten und damit auch in dessen Verfügungsgewalt über.

Das Argument, dass Gott allein der Herr über das Leben ist und dieses daher nicht angetastet werden darf, ist aber auch aus theologischer Sicht problematisch. Ausgehend vom christlichen Schöpfungsverständnis nämlich ist nicht nur das menschliche Leben, sondern die gesamte Wirklichkeit der Welt in allem, was sie vom Nichts unterscheidet,

restlos von Gott abhängig. Gott ist also Herr nicht nur über das menschliche Leben, sondern in unüberbietbarer Weise über alles, was die Wirklichkeit der Welt ausmacht. Dann aber lässt sich nicht sinnvoll davon sprechen, dass das menschliche Leben noch einmal in einer besonderen Weise der Herrschaft Gottes untersteht. Auch lassen sich keine normativen Aussagen daraus ableiten. Dass das menschliche Leben unantastbar ist, bedarf vielmehr einer eigenen, *ethischen* Begründung.

Schließlich lässt sich auch argumentieren, Gott habe dem Menschen nicht nur das Leben, sondern auch die Vernunft und ihre Autonomie gegeben, damit dieser selbst verantwortlich handeln kann. Es sei aber nicht einsichtig zu machen, warum diese Verantwortung des Menschen ausgerechnet dort enden soll, wo es um etwas so Wichtiges und Persönliches geht, wie es gerade das eigene Sterben ist.

Ein zweiter Einwand gegen die lehramtliche Position bezieht sich auf die Begründung des Verbots direkter und aktiver Sterbehilfe unter Rekurs auf die unantastbare *Menschenwürde*, die – theologisch gesehen – der Gottebenbildlichkeit des Menschen entspricht. Denn im konkreten Fall des Sterbens und der Krankheit sei es ja gerade die Frage, welches konkrete Handeln die Würde der Person tatsächlich achtet und ihr wirklich entspricht. Verlangt die Achtung vor der Würde eines kurz vor dem Tod stehenden, schwer leidenden Krebskranken oder eines vollständig gelähmten Patienten, dass man es ablehnt, ihm aktive Sterbehilfe oder Suizidbeihilfe zu leisten und ihm stattdessen die Annahme seines Schicksals in Selbstachtung und Würde erleichtert? Oder wahr man die Würde des Patienten eher dann, wenn man aus Barmherzigkeit und Mitleid dafür sorgt, dass er nicht länger leiden muss, sondern ihm den ausdrücklichen und wohlüberlegten Wunsch nach Sterben erfüllt, wenn man ihm also – wie man sagt – zu einem „Sterben in Würde“ verhilft? Mit der Rede von der Menschenwürde lassen sich offenbar ganz unterschiedliche Handlungsoptionen rechtfertigen und begründen.

Das bedeutet nicht, dass die Rede von der Menschenwürde keine Bedeutung hat. Sie bringt zum Ausdruck, dass jeder Mensch unbedingt zu achten ist und wir ihn nicht nur als Mittel zur Erfüllung der eigenen Interessen und unter egoistischer Perspektive behandelt dürfen, sondern so, dass er in seinem Eigenwert anerkannt und geachtet wird. Was dies jedoch beinhaltet, vor allem in Konfliktfällen, in denen unterschiedliche Interessen aufeinander treffen, ist damit noch nicht klar.

III.

Im Zuge der Relativierungen der lehramtlichen Position tritt bei den Befürwortern einer bedingten Zulassung der aktiven Sterbehilfe beziehungsweise des assistierten Suizids der Verweis auf die *Autonomie* beziehungsweise die *autonome* Entscheidung des kranken oder sterbenden Menschen in den Vordergrund. Autonomie wird dabei nicht mehr – wie noch bei Immanuel Kant – in einem *starken* Sinne verstanden und am Kriterium der Vernunftgemäßheit des Willens, das heißt an der Entsprechung des Willens gegenüber dem inneren Gesetz der Vernunft (formuliert im Kategorischen Imperativ), festgemacht. Autonomie wird vielmehr in einem *schwachen* Sinne aufgefasst und an die Kriterien der Urteilsfähigkeit, der Informiertheit über alle relevanten Fakten (etwa unheilbar erkrankt zu sein) und die Konsequenzen des eigenen Handelns sowie schließlich der

Freiheit des Willens von äußerem Druck und Zwang gebunden. Autonomie ist dann gegeben, wenn die Entscheidung wohlwogen und ohne äußeren Zwang zustande gekommen ist, oder – noch präziser – sie wird bereits dann unterstellt und vorausgesetzt, wenn keine Anzeichen dafür vorliegen, dass ein eingeschränktes Urteilsvermögen oder dass äußerer Druck vorliegen. Sind diese Kriterien erfüllt und ist aus dieser Autonomie heraus der Wille zum Sterben hervorgegangen, dann ist diese Entscheidung zu respektieren und die Hilfe bei der Verwirklichung dieses Willens gerechtfertigt. Im Gegenteil wäre es eine Missachtung der Autonomie eines Menschen, wenn man ihn gegen seinen Willen zum Weiterleben zwingen würde.

Neben die Autonomie des Kranken und Sterbenden selbst tritt als weiteres Kriterium, wann aktive und direkte Sterbehilfe ethisch vertretbar sein sollen, der Aspekt der *Lebensqualität* in den Mittelpunkt. Denn wenn nicht mehr Einverständnis darüber herrscht, dass die gesamte Quantität des Lebens unantastbar ist, wird auf Qualitätsmerkmale zurückgegriffen, um Gründe für eine mögliche Beendigung zu geben. Die schlechte, unzumutbare und nicht mehr zu bessernde Qualität des Lebens erscheint als zentraler Maßstab, von dem her eine aktive und direkte Beendigung des Lebens von Menschen legitimiert werden kann.

Soweit diese Einwände gegen die lehramtliche Position der katholischen Kirche. Fragen wir nun: Was lässt sich aus theologisch-ethischer Sicht zu diesen Einwänden sagen, ohne die traditionellen Begründungen einfach zu wiederholen?

IV.

In einem ersten Schritt lässt sich das Autonomieargument zumindest problematisieren. Es ist zunächst grundlegend zu fragen, ob der Sterbewunsch tatsächlich aus klarer Autonomie hervorgeht. Vielfach wird dieser Wunsch aus Ängsten vor Schmerzen, Einsamkeit oder Abhängigkeit hervorgehen.

Es ist zunächst grundlegend zu fragen, ob der Sterbewunsch tatsächlich aus klarer Autonomie hervorgeht.

Aber auch dann, wenn man eine autonom getroffene Entscheidung annimmt und voraussetzt, lässt sich fragen: Kann man wirklich davon ausgehen, dass es schon allein dann, wenn der Sterbewunsch aus autonomer Entscheidung hervorgegangen ist, auch verantwortlich ist, diesen Wunsch zu erfüllen. Es scheint mir problematisch, wenn nicht zynisch, zu sagen, dass in dem Moment, wo die äußere Autonomie des Sterbewilligen nicht ausgeschlossen ist, die Verantwortung für die Erfüllung dieses Wunsches allein in dessen eigener Zuständigkeit liegt, während demjenigen, der den Wunsch erfüllen soll, kein Urteil über die Tat zusteht, sondern er lediglich eine Dienstleistung vollbringt.

Sicher ist es richtig, dass man eine Entscheidung, die aus einer solchen Autonomie heraus getroffen worden ist, respektieren muss. Ein solcher Respekt beinhaltet etwa, dass man niemanden gegen seinen ausdrücklichen Willen medizinisch behandeln darf, auch dann nicht, wenn ersichtlich ist, dass sich der Betreffende selbst schädigen wird, es sei denn es bestehen begründete Zweifel an der Autonomie der Entscheidung. Aber ein solcher Respekt bedeutet anderer-

seits nicht, dass man – auch auf ausdrücklichen Wunsch des anderen hin – den anderen schädigen oder ihm das Leben nehmen oder ihm dabei helfen darf.

Damit aber stellt sich die Frage nach einem Beurteilungskriterium für denjenigen, der um Erfüllung des Sterbewunsches gebeten wird.

Eine mögliche Antwort auf diese Frage könnte lauten, dass sich hierfür keine allgemeinen Kriterien nennen lassen. Im Bereich der Sterbehilfe sei es unangemessen, eine solche Entscheidung objektiv, aus der Beobachterperspektive vornehmen zu wollen. Angemessen sei allein die Teilnehmerperspektive, in der die Entscheidung im Dialog mit dem Sterbewilligen selbst getroffen wird und in der die jeweilige Situation und die Individualität der Person mit ihrer gesamten konkreten Lebenssituation in die Entscheidung einbezogen werden. Andererseits darf die Bindung an die Teilnehmerperspektive und die Einzelsituation auch nicht bedeuten, dass die Frage nach einer allgemein nachvollziehbaren Begründung der Verantwortlichkeit der Entscheidung überhaupt abgewiesen wird. Dies ließe sich von einer Immunisierung der eigenen Entscheidung gegenüber Anfragen hinsichtlich ihrer Berechtigung und Verantwortlichkeit nicht mehr unterscheiden. Von daher scheint mir das Bemühen um ethische Kriterien nach wie vor – auch in der Frage der Sterbe- und Suizidbeihilfe – berechtigt, ja erforderlich zu sein. Allerdings wird es um ein Kriterium gehen müssen, das gerade auch die individuelle Situation einbezieht und ihr gerecht werden kann. Wie kann ein solches Kriterium aussehen?

V.

Ein Ansatzpunkt dafür kann meines Erachtens im Prinzip der Verhältnismäßigkeit beziehungsweise Unverhältnismäßigkeit der Handlung gesehen werden, das gerade auch das Lehramt selbst für die Frage der Sterbehilfe als Alternative zum Kriterium „gewöhnlich/außergewöhnlich“ angeführt hat. So heißt es in der *Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Euthanasie* (Nr. 20):

„Muss man nun unter allen Umständen alle verfügbaren Mittel anwenden? Bis vor kurzem antworteten die Moraltheologen, die Anwendung ‚außerordentlicher‘ Mittel könne man keinesfalls verpflichtend vorschreiben. Diese Antwort, die als Grundsatz weiter gilt, erscheint heute vielleicht weniger einsichtig, sei es wegen der Unbestimmtheit des Ausdrucks oder wegen der schnellen Fortschritte in der Heilkunst. Daher ziehen es manche vor, von ‚verhältnismäßigen‘ und ‚unverhältnismäßigen‘ Mitteln zu sprechen. Auf jeden Fall kann eine richtige Abwägung der Mittel nur gelingen, wenn die Art der Therapie, der Grad ihrer Schwierigkeiten und Gefahren, der benötigte Aufwand sowie die Möglichkeiten ihrer Anwendung mit den Resultaten verglichen werden, die man unter Berücksichtigung des Zustandes des Kranken sowie seiner körperlichen und seelischen Kräfte erwarten kann.“

Was aber ist unter Verhältnismäßigkeit und Unverhältnismäßigkeit zu verstehen? Dazu nur einige kurze Hinweise: Ausgangspunkt zum Verständnis ist die Einsicht, dass in jeder Handlung immer ein Wert bzw. ein Gut, etwas Positives also, angestrebt wird, dass damit zugleich aber immer auch negative Nebenfolgen beziehungsweise Schäden und Übel entstehen. Die Wahrung der Verhältnismäßigkeit der Handlung besteht nun darin, die negativen Nebenwirkungen so gering wie möglich zu halten. Unverhältnismäßig wird eine

Handlung dann, wenn die entstehenden – verursachten oder zugelassenen – Übel größer sind als notwendig oder erforderlich. Auf jeden Fall aber ist Unverhältnismäßigkeit dann gegeben, wenn die mit der Handlung entstehenden Übel den eigentlich in der Handlung selbst angezielten Wert langfristig und im Ganzen gesehen mindern oder

Dem Gut des menschlichen Lebens kommt im Vergleich zu allen anderen Gütern fundamentale Bedeutung zu.

sogar zerstören, wenn also die Handlung kontraproduktiv und somit in sich widersprüchlich wird

Was ergibt sich nun ausgehend von diesem Prinzip der Verhältnismäßigkeit der Handlung für die Frage der ethischen Beurteilung der Sterbehilfe?

VI.

Eine erste Konsequenz besteht darin, dass das Gut des menschlichen Lebens nicht einfach gegen einzelne andere, wenn auch wichtige Güter abgewogen und ihnen nachgeordnet werden kann. Dem Gut des menschlichen Lebens kommt im Vergleich zu allen anderen Gütern fundamentale Bedeutung zu. Das menschliche Leben ist fundamentales – allerdings auch nicht absolutes – Gut. Dass das menschliche Leben fundamentales Gut ist, gilt dabei nicht aufgrund irgendeiner metaphysischen Wertehierarchie oder schöpfungstheologischer Annahmen, sondern schlicht deswegen, weil das menschliche Leben die Voraussetzung dafür ist, dass ein Mensch überhaupt Gutes erfahren und verwirklichen kann.

VII.

Aber: Wie lässt sich dann die Möglichkeit des Behandlungsverzichts oder -abbruchs sowie der „indirekten“ Sterbehilfe begründen, wenn diese doch auch zum Tod führen? Wird in diesen Fällen nicht doch – wie ein weiterer Einwand gegen die lehramtliche Position lautet – der früher eintretende Tod vorausgesehen und deshalb auch beachtet? Werden hier nicht Scheinkriterien vorgeschoben um zu verbergen, dass auch hier eigentlich nach Lebensqualitätsurteilen entschieden wird? Im

Kommende Akademieveranstaltungen

Diese Terminvorschau ist vorläufig. Sie entspricht dem Stand unserer Planungen. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergehen. Dort finden Sie dann das verbindliche Datum. Auch auf unserer Homepage unter <http://www.kath-akademie-bayern.de/> wird das Programm regelmäßig aktualisiert.

Historische Woche

13. Februar bis 16. Februar 2013
Julius II. und Leo X. – Renaissancefürsten als Nachfolger Petri

Grundkurs Buddhismus I

Montag, 18. Februar 2013
Wer war Buddha?

Forum

Dienstag, 19. Februar 2013
Weniger ist besser. Essen – was, wann, wie viel?
Ein Trialog zur Fastenzeit

Tagung

22. und 23. Februar 2013
Die Unsterblichen – Götter Griechenlands

Junge Akademie

Dienstag, 26. Februar 2013
Reihe „WortReich“
Gedankenaustausch mit Thomas Köster, Verwaltung des Englischen Gartens

Abendvortrag

Mittwoch, 27. Februar 2013
Mario Draghi, Präsident der Europäischen Zentralbank

In Zusammenarbeit mit dem

SZ-Gesundheitsforum

Freitag, 1. März 2013
Organtransplantation

Grundkurs Buddhismus II

Montag, 18. März 2013
Was lehrte Buddha? (1)

Forum

Donnerstag, 21. März 2013
Das Schmelzen der Gletscher. Klimawandel vor unserer Haustüre

Biblische Tage

25. bis 25. März 2013
Jesus Christus – der leidende Gottesknecht

Blick auf diese Anfrage scheint es wichtig, das Ziel ärztlichen Handelns genauer zu betrachten.

Dieses Ziel nämlich scheint heute unter den Bedingungen der modernen Intensivmedizin nicht mehr nur mit dem Stichwort „Lebenserhaltung“ angegeben werden zu können. Angesichts der Entwicklung der Intensivmedizin ist es möglich geworden, zu unterscheiden zwischen dem physischen, biologischen Leben des Menschen einerseits und seinem Lebensvollzug, dass er sein Leben lebt, andererseits. Mit Hilfe der medizinischen Technik ist es möglich geworden, den menschlichen Organismus auch dann noch am Leben zu halten, wenn der Mensch sein Leben nie mehr selbst leben oder vollziehen kann, beispielsweise im Fall des irreversiblen Hirntods. Wenn es dann gerechtfertigt ist, alle lebenserhaltenden Geräte abzustellen, wird damit deutlich, dass das physische, biologische Leben des Menschen seinen Wert und seine Unverletzlichkeit dadurch erhält, dass es die Voraussetzung für den Lebensvollzug des Menschen darstellt.

Ich meine, dass die Bedeutung des Glaubens darin liegt, das Sterben als Teil des Lebens annehmen zu können.

Ausgehend von dieser Überlegung ließe sich dann aber das Ziel ärztlichen Handelns etwas präziser bestimmen. Es besteht darin, dem Patienten im Rahmen dessen, was möglich ist, optimale Bedingungen für dessen Lebensvollzug zu schaffen und zu erhalten.

Mit dem Ausdruck „Lebensvollzug“ soll dabei – jenseits aller inhaltlichen Vorstellungen von einer bestimmten Lebensqualität oder bestimmten Fertigkeiten, die den Lebensvollzug ausmachen und als lebenswert oder nützlich gewertet werden können – die bloße Tatsache gemeint sein, dass der Mensch sein Leben selbst wahrnimmt und vollzieht. Dies kann im Extremfall bis zur bloßen „Selbstpräsenz“, also zum bloßen Sich-selbst-gegenwärtig-Sein“ oder auch zum bloßen „Sich-selbst-Fühlen“ reduziert sein.

VIII.

Im Blick auf dieses Ziel ärztlichen Handelns wäre nun zu beurteilen, welche medizinischen Maßnahmen diesem Ziel förderlich sind und welche sich als unverhältnismäßig erweisen. Dabei schließt dieses Ziel zunächst ganz selbstverständlich ein, dass es dem Arzt um die Erhaltung der Gesundheit und des physischen Lebens des Patienten geht, weil dies die Voraussetzung für optimale Bedingungen des Lebensvollzugs ist. Aber es schließt auch – vielleicht schon etwas weniger selbstverständlich – ein, dass mit dem Ende der Möglichkeiten kurativer Medizin die Aufgabe des Arztes noch nicht erledigt ist. Dem Patienten möglichst optimale Bedingungen für dessen Lebensvollzug zu schaffen, schließt auch die Paletteder symptomatischen und palliativen Behandlungsmaßnahmen und der menschlichen Begleitung mit ein.

Weiter lässt sich aber auch sagen, dass Behandlungsmaßnahmen, die nicht mehr zu einer Verbesserung oder Aufrechterhaltung der Möglichkeit des Lebensvollzugs beitragen, sondern diesen möglicherweise sogar noch beeinträchtigen, unterlassen oder abgebrochen werden können, auch wenn damit

das biologische Leben nicht in dem Maße verlängert wird, wie es medizinisch-technisch möglich wäre. Dies gilt nicht nur im Fall des irreversiblen Komas, in dem der Mensch die Möglichkeit des Lebensvollzugs endgültig verloren hat. Dies gilt auch im Fall von Behandlungsmaßnahmen, die den Lebensvollzug langfristig und im Ganzen gesehen eher einschränken als dass sie ihn fördern. So mag es zwar technisch möglich sein, bei einem Krebspatienten im Endstadium durch Operationen noch einige Tage oder Wochen „herauszuholen“. Dennoch wird vielleicht gerade dadurch (durch die mit dem Eingriff verbundenen Nebenwirkungen) dem Patienten die Möglichkeit genommen, das Ende seines Lebens bewusst und in Kommunikation mit den Angehörigen zu durchleben.

Auch gilt es abzuwägen, welche Behandlungsmaßnahmen im Blick auf das Ziel der Optimierung des Lebensvollzugs tatsächlich geeignet und erforderlich sind. Das ist zunächst eine Frage des medizinischen Sachwissens und der Abwägung der Risiken. Dann aber spielen bei solchen Abwägungen – gerade weil es um die Optimierung der individuellen Lebensmöglichkeiten geht – immer auch persönliche, biographische, die Identität des jeweiligen Patienten betreffende Faktoren eine Rolle. Es ist wichtig zu beachten, was für den jeweiligen Patienten in seiner Situation und vor dem Hintergrund seines Lebens, aber auch seiner psychologischen, sozialen und auch Sinn bezogenen Situation, wirklich eine Verbesserung des Lebensvollzugs und der Lebensmöglichkeiten bedeutet und was nicht.

Dazu ist ein einfühlsamer Dialog mit dem Patienten darüber, was er als Verbesserung seines Lebensvollzugs empfindet, und damit die Orientierung am Patientenwillen unverzichtbar und konstitutiv. Nur im Gespräch mit dem Patienten lässt sich herausfinden, worin noch die jeweiligen Lebensziele bestehen: Für den einen mag das noch eine Reise sein, ein anderer möchte noch ein Buch lesen, und wieder ein anderer möchte noch einen bestimmten Angehörigen sprechen. Und nur im Blick auf diese individuellen Ziele lässt sich herausfinden, was tatsächlich der Optimierung der Lebensmöglichkeiten des jeweiligen Patienten dient und was sie eher behindert.

Umgekehrt lässt sich aber auch sagen, dass Behandlungsmaßnahmen, die die Möglichkeit des Lebensvollzugs den Umständen entsprechend tatsächlich verbessern oder wiederherstellen, also etwa starke Schmerzmittel bei Krebspatienten im Endstadium, auch dann moralisch gerechtfertigt sind, wenn sie das biologische Leben abkürzen können. Allerdings ist auch hier im Sinne der Verhältnismäßigkeit darauf zu achten, dass die gewählte Dosierung wirklich erforderlich ist. Nur dann kann – in einem ethischen Sinne und nicht nur im psychologischen Sinne – davon die Rede sein, dass sich die Absicht *direkt* auf die Schmerzlinderung, nicht auf die Lebensverkürzung richtet, sondern diese nur *indirekt* in Kauf genommen wird.

IX.

Nach dieser Rekonstruktion der katholischen Position soll allerdings nicht ungesagt bleiben, dass es Situationen geben kann, in denen auch Schmerzbehandlung, Palliativmedizin und menschliche Begleitung erfolglos bleiben und den Wunsch zu sterben nicht zum Verschwinden bringen können. Es kann Situationen geben, in denen das Leben für den Betroffenen keinen positiven Aspekt mehr haben kann und keine gute Erfahrung mehr möglich ist, durch die Beendigung des Lebens aber ein zu-

sätzliches Übel verhindert und ein unerträglicher Zustand beendet wird. Für eine abwägende Ethik kann dann die Handlung, durch die man das Leben eines Sterbewilligen beendet, die Bedeutung der *Leidensminderung* oder *Leidensbeendigung* haben. Ob sich dieses genannte, sehr strikte Kriterium auch in einer gesetzlichen Regelung der bedingten Zulassung von assistiertem Suizid oder aktiver Sterbehilfe durchhalten und absichern lässt, ist allerdings eher zweifelhaft.

X.

Fragen wir abschließend, welche Bedeutung der Glaube im Blick auf die Frage der Sterbehilfe haben kann.

Ich meine, dass die Bedeutung des Glaubens darin liegt, das Sterben als Teil des Lebens annehmen zu können. Wenn Sterblichkeit, Verletzlichkeit und Endlichkeit des Menschen das letzte Wort sind, das man über ihn sagen kann, dann kann man gar nicht anders, als diese Wirklichkeit zu verbergen. Denn dann ist die Angst das Beherrschende im Menschen. Dann muss das Leben möglichst lange in möglichst gesundem Zustand gehalten, jedes Leiden und jede Krankheit abgeschaltet und verdrängt werden. Wenn das aber nicht mehr gelingt, muss der Tod dann möglichst schnell und schmerzlos herbeigeführt werden. Das Sterben als Teil und auch als Möglichkeit des Lebens, als Phase des Lebensvollzugs selbst, fällt dann weg.

Dann aber muss nicht mehr die Angst vor dem Tod all unser Handeln bestimmen, so dass wir das Sterben verbergen müssen.

Das Evangelium verkündet demgegenüber als zentrale Botschaft, dass Sterblichkeit, Endlichkeit und Verletzlichkeit nicht das letzte Wort über den Menschen sind. Es sagt uns darüber hinaus zu, dass wir unbedingt verlässlich in Gottes Hand geborgen und von seiner Zuwendung gehalten sind und auch durch den Tod nicht von ihm getrennt werden können. Paulus drückt dies im Römerbrief so aus:

„Denn ich bin gewiss: weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalt der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes in Christus Jesus, unserem Herrn.“ Röm 8,38f

Dann aber muss nicht mehr die Angst vor dem Tod all unser Handeln bestimmen, so dass wir das Sterben verbergen müssen. Die Angst wird zwar nicht abgestellt, wohl aber kann sie entmachtet werden. Sie ist nicht mehr das, was unser Handeln letztlich leiten muss. Deshalb können wir, im Vertrauen darauf, dass wir unbedingt in allen Situationen des Lebens von Gott gehalten sind, auch das Sterben als Teil und als Möglichkeit des Lebens selbst verstehen und – vor allem – bestehen. □

BR alpha lógos

Programmorschau

Ausgewählte Veranstaltungen der Katholischen Akademie sind in BR-alpha, dem Bildungskanal des Bayerischen Fernsehens zu sehen. Die journalistisch aufbereiteten 45-minütigen Beiträge werden vierzehntägig in der Reihe „alpha-Lógos“ am Sonntagabend, jeweils von **19.30 bis 20.15 Uhr**, gesendet. Sie bieten Originalauszüge aus den Vorträgen und Diskussionen, Interviews mit den Referenten sowie vertiefende Informationen. Die Sendungen der Reihe werden vierzehntägig sonntags, jeweils um ca. 0.50 Uhr, wiederholt. Gezeigt wird immer der Beitrag, der in der Vorwoche um 19.30 Uhr zu sehen war.

Die voraussichtlichen Themen der kommenden Sendungen:

17. Februar 2013
Kirche im Pluralismus

3. März 2013
Die Deutschen in Europa

17. März 2013
Für wen starb Jesus?

14. April 2013
Kirche und Zeitgeschichte?

Eine **aktualisierte** Programmorschau finden Sie unter
<http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/akademie-bei-br-alpha.html>

Noch ein Hinweis

Die Sendungen der „alpha-Lógos-Reihe“ sind jeweils ein Jahr lang auch auf der Homepage von BR-alpha abzurufen und können damit jederzeit auf dem heimischen Computer gesehen werden.

Die Internetadresse lautet:
<http://www.br.de/fernsehen/br-alpha/sendungen/logos/logos104.html>

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 43

Herausgeber, Inhaber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walser
Fotos: Akademie

Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 40 10 08,
80710 München,
Telefon 089/381020, Telefax 089/38102103,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,
Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.

zur debatte erscheint zweimonatlich. Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank: Kto.-Nr. 2 355 000, BLZ 750 903 00. Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



Menschenwürdig sterben. Ist nur selbstbestimmtes Leben menschlichwürdig?

Ulrich Eibach

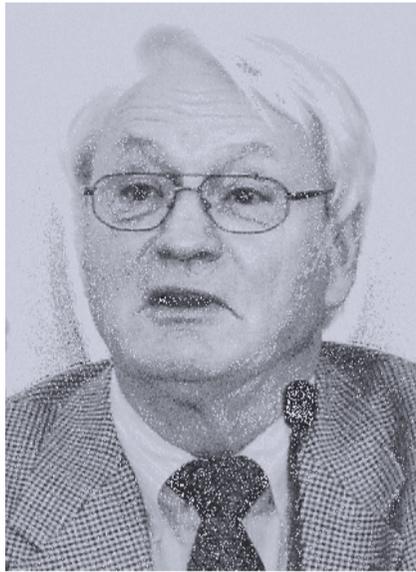
Zum kulturellen Hintergrund der Debatte über Sterbehilfe

Ich sehe die Aufgabe der Kirchen in der Gesellschaft darin, ein christliches Verständnis des Lebens im gesellschaftlichen Bewusstsein wach zu halten, auch dann, wenn diese Sicht zunehmend auf Ablehnung stößt. Wenn die Kirchen dem nicht gerecht werden, dann versteht bald niemand mehr die christliche Botschaft und ihre Bedeutung für die Lebensgestaltung und das gesellschaftliche Leben insgesamt. Und dann wird sie erst recht für die Gesetzgebung keine Rolle mehr spielen.

Der wesentliche Grund für die gegenwärtige Diskussion dürfte in der Individualisierung und Säkularisierung der Lebens- und Wertvorstellungen zu finden sein. Der Mensch, der an kein „Jenseits“ dieses „Diesseits“ mehr glaubt, sieht nicht mehr ein, warum er das Leben bis zum bitteren Ende erleiden soll. Und der Mensch, der nicht mehr glaubt, dass er sein Leben Gott verdankt, betrachtet sein Leben als seinen Besitz, über den er nach seinem Ermessen verfügen darf. Im Zuge dieses Wertewandels wurde die Autonomie zum vorherrschenden moralischen und rechtlichen Leitbegriff, ja für viele zum allein maßgeblichen Inhalt der Menschenwürde nach Artikel 1 des Grundgesetzes (GG). Daraus wird abgeleitet, dass der Mensch nicht nur ein Recht hat, sich gegen die Eingriffe anderer in sein Leben zu wehren, sondern auch ein uneingeschränktes Verfügungsrecht über sein Leben und daher auch ein positives Recht, den Zeitpunkt seines Todes selbst zu bestimmen und dazu die Hilfe anderer in Anspruch zu nehmen. Daher sei nicht mehr der Schutz des Lebens, sondern der Schutz der Autonomie oberstes verfassungsrechtliches Gebot, dem der Schutz des Lebens eindeutig unterzuordnen sei. Daraus folgt dann, dass man – wie in Holland und anderen Ländern – den Menschen ermöglichen muss, selbst zu entscheiden, wie sie sterben möchten, und zwar nicht nur, ob sie in einer Klinik, einem Hospiz oder zu Hause sterben wollen, sondern auch, ob ihr Leben durch Menschenhand beendet werden soll. Dieser Schritt wird als selbstbestimmte, als autonome Handlung bewertet.

Ist das Sterben ein „Schicksal“, in dem sich die Autonomie und der Glaube des Menschen bewähren sollten?

Das Verbot der Tötung auf Verlangen erscheint vielen als eines der letzten religiös begründeten Tabus, die die Freiheit des Menschen einschränken und von dem sich der postmoderne Mensch endgültig befreien sollte. Entsprechend ist die Vorstellung vom selbstbestimmten Sterben und Tod bei gesunden und sich autonom wählenden Menschen vielleicht weit verbreitet. Schwer kranken und sterbenden Menschen geht es aber selten um ihre Autonomie und Selbstbestimmung, sondern meist nur um die Befreiung von oder auch nur dem Schutz vor einem für sie unerträglichen Schicksal. Für die öffentliche moralische und rechtliche Diskussion spielt die Frage, ob der Mensch ein positives Recht hat, „selbstbestimmt“ seinem Leben durch seine oder anderer



Prof. Dr. Ulrich Eibach, Professor für Systematische Theologie und Ethik an der Universität Bonn

Hand ein Ende zu setzen, aber eine entscheidende Rolle. Das führt einmal zur Frage, ob angesichts der Realität des Sterbens die Vorstellung vom selbstbestimmten Tod, also einem Sterben, in dem der Mensch seine Freiheit, sein „Herrsein“ über sein Leben bewährt, nicht eine realitätsfremde Fiktion ist, und zum anderen zur Frage, in welcher Weise der Mensch welche Freiheit trotzdem im Sterben bewahren kann.

Gesunde Menschen hört man oft sagen, dass sie keine Angst vor dem Tod, sondern nur vor dem „Wie“ des Sterbens haben. Ich frage mich dann immer, warum die Menschen dann so am Leben hängen, dass sie selbst sehr schwer ertragbare, das Sterben verlängerende Maßnahmen bis zum bitteren Ende über sich ergehen lassen. Schon als Endlichkeit ist der Tod Drohung der „Vernichtung“, „totaler Verhältnisslosigkeit“, gänzlicher Verlassenheit. Das löst Ängste aus. Vernichtungs- und Auflösungsängste, aber auch schon totale Verlassenheitsängste gehören zu den tiefsten und zerstörerischsten Ängsten, die das menschliche „Ich“ erlebt. Angst vor dem Tode führt nicht selten zum verzweifelten Kampf gegen den Tod. Er führt zu ohnmächtigen Versuchen, die Ängste durch alle Mittel seriöser und wenig seriöser Medizin und Mittel anderer Art abzuwehren. Und doch bricht – mit S. Kierkegaard gesprochen – im Schwindel dieser Angst die menschliche Freiheit meist ohnmächtig in sich zusammen. Alle Versuche, sich angesichts des Todes an sich selbst zu klammern, sind letztlich vergeblich. Der Mensch ist schon durch seine Endlichkeit herausgefordert, sein Leben, ja sich selbst loszulassen. Doch wohin soll er sich „loslassen“, wenn er nur ins offene Grab schaut und „nichts danach kommt“ (Gottfried Benn)?

Der Tod ist nicht nur der Zeitpunkt des Endes des Lebens. Er ragt von diesem Ende her als Zerstörung, als „nichtigende“ Macht in dieses Leben hinein, meist verbunden mit mehr oder weniger großen körperlichen und seelischen Schmerzen und einer zunehmenden

Entmächtigung des körperlichen und des seelisch-geistigen Lebens, also auch der Persönlichkeit und ihrer Freiheit. Als solcher ist der Tod das „Nichtige“, ein „Fluch“, der auf dem Leben lastet, Beraubung, Abbruch des Lebens. Aus sich heraus ist der Tod also das definitive Ende aller aktiven Möglichkeiten des Menschen, auch seiner Freiheit, selbst dann, wenn der Mensch sich selbst durch die eigene oder die Hand anderer den Tod gibt. Ein solcher Schritt geschieht nicht aus Freiheit, sondern meist aus Angst, etwa vor Verlust der Autonomie und vor Hilfsbedürftigkeit, oder aus Verzweiflung. Es sind nicht nur die körperlichen, sondern meist noch viel mehr die seelisch-geistigen Qualen, die dieses Ende aller aktiven menschlichen Möglichkeiten herbeiführen, ein Strudel, in den auch oft der Glaube an Gott hingerissen wird.

Der Tod schneidet den Menschen meist gegen seinen Willen vom Leben ab. Die Frage stellt sich, ob das des Menschen unwürdig ist oder ob es auch zum Menschsein gehört, das Ende aller menschlichen Möglichkeiten aufzuzwingen zu bekommen. Vor allem dann, wenn das Sterben zu einer Leistung wird, durch die der Mensch sein in erster Linie von der Autonomie bestimmtes Selbstbild bewahren muss, er nicht wirklich hilfsbedürftig und ohnmächtig werden darf, vor allem dann kann ein Leben im Sterben menschenunwürdig erscheinen. Sicher soll der Mensch im Sterben auch seine Möglichkeiten leben können, aber er sollte frei sein von dem Zwang, das Leben zu einem es vollendenden Abschluss, zu einer Abrundung zu einer Ganzheit zu bringen. Der Mensch vollendet sein Leben nicht aus und durch sich selbst. Seine Vollendung ist noch mehr als das irdische Leben Geschenk Gottes. Die Bruchstückhaftigkeit, Bedürftigkeit und Zerbrechlichkeit des Lebens wird im Sterben unübersehbar deutlich und damit zugleich das Angewiesensein des Menschen auf anderes als auf sich selbst. Das Sterben macht deutlich, dass der Mensch nicht aus sich selbst und durch sich selbst lebt, dass er nicht herausgefordert ist, seine Selbstbestimmung zu leben, sondern sich loszulassen, sich anderen anzuvertrauen, ja auch über sich verfügen zu lassen. Wenn ihm das nicht geschenkt ist, dann wird er vom Leben abgeschnitten, selbst dann, wenn das durch seine eigene Hand geschieht. Aber auch ein solches Scheitern der menschlichen Möglichkeiten ist angesichts des Todes kein Versagen, keine unverzeihliche Niederlage sondern entspricht der Übermacht des Todes über das Leben.

Victor E. Frankl sagte einmal im Rückblick auf seine Erfahrungen im KZ: „Wer um ein Warum weiß, erträgt fast jedes Wie“. Die Aussage ist nicht unproblematisch, weil uns die Warum-Frage, die Frage nach dem Sinn im irdischen Leben und Leiden sehr oft nicht beantwortet wird. Wir können aber sagen: Wer im Leiden und Sterben nicht auf sich selbst zurückgeworfen wird, wer im Sterben um ein „Wohin“ des Lebens weiß, wenigstens mit einem Auge über das Leiden hinaus auf den „geöffneten Himmel“ blicken kann und so sieht, dass das zerstörerische Leiden nicht das letzte Wort hat, für den kann vielleicht auch schwerstes Leiden tragbar werden, weil er so vor einem verzweifelten Kampf gegen den Tod, Verzweiflung und Ohnmacht bewahrt wird und er den Tod, ja sein Leben mit einer todbringenden Krankheit und sein Sterben vielleicht als eine Aufgabe, als Zeit der Bewährung seines Glaubens an Gott annehmen kann (vgl. Römer 5, 2ff.).

Wenn der Mensch im Altern und Tod an den Punkt kommt, dass er ganz auf die helfende Liebe anderer angewiesen

ist, dann verliert er nicht seine Würde, dann wird sein Leben nicht menschenunwürdig, dann nehmen die Nächsten in der Freiheit des Glaubens den Dienst an ihm, dem bedürftigen Nächsten wahr, stellvertretend für Christus. Und sie tun das so, dass sie in und hinter der zerrütteten und abgebauten empirischen Persönlichkeit die von Gott geliebte Person sehen, deren Würde durch Krankheit und Abbau der Lebenskräfte nicht in Verlust geraten kann, weil sie nicht in menschlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten, sondern allein in Gottes schöpferischerer Liebe begründet ist, aber zugleich dem Menschen als nicht empirische Größe unverlierbar zugeeignet ist.

In beidem, im Glauben wie in der Liebe, wird deutlich, dass der Mensch nicht aus sich selbst lebt und leben kann, dass er aus und in Beziehungen der Liebe lebt, in denen sich das Leben ereignet und ohne die Leben gar nicht sein und erst recht nicht gelingen kann. Die grundlegende Dimension des Lebens, aus der wir leben, finden wir nicht in uns selbst, es ist vielmehr die Liebe, die uns von anderen geschenkt wird, von Gott und von Menschen. Auf sie sind wir unabdingbar angewiesen, erst auf ihrer Basis entwickelt sich das „Ich“ (Selbst), und auf sie bleibt es lebenslang angewiesen, ohne sie kann es nicht sein, auch wenn das meist nur am Anfang und Ende des Lebens unübersehbar deutlich wird. Als solches ist Leben auf

Angst vor dem Tode führt nicht selten zum verzweifelten Kampf gegen den Tod.

Stellvertretung und Anwaltschaft angewiesen, die letztlich auch im Dienst der Nächstenliebe Stellvertretung Christi ist, durch die die unverlierbare und empirisch nicht wahrnehmbare, von Gott geschenkte Würde des Menschen, der Person, immer wieder gegen den Augenschein der vielleicht schon zerrütteten Persönlichkeit geglaubt und erkannt wird und der entsprechend er dann auch behandelt werden muss.

Der Mensch wird also in erster Linie dadurch Person und in seiner Würde geachtet, dass er in von der Liebe bestimmten Beziehungen leben kann, in denen ihm seine unverlierbare Würde immer wieder neu durch die Liebe, die Zuwendung und Hilfe anderer bestätigt wird, insbesondere dadurch, dass er als ganzheitliches Subjekt mit all seinen Fähigkeiten und Bedürfnissen und nicht nur dem Bedürfnis nach Autonomie wahrgenommen und behandelt wird. Dazu ist es unerlässlich, dass ich zu einem Menschen in eine wirkliche Beziehung trete, in der er nicht nur als Objekt von Behandlungen, aber auch nicht nur als vernünftiges Subjekt, sondern immer auch – oft auch vornehmlich – als ein bedürftiges Lebewesen wahrgenommen wird, das auf liebende Anerkennung und Fürsorge anderer angewiesen ist. Wer aus einer solchen Beziehung heraus stellvertretend für einen bedürftigen Menschen handelt, für ihn eine Anwaltschaft wahrnimmt, der handelt nicht paternalistisch, missachtet nicht die Würde eines Menschen und setzt sich nicht über seinen Willen hinweg, sondern sorgt dafür, dass der Mensch als Subjekt gemäß seinen Bedürfnissen und seinem Willen geachtet und behandelt wird und lässt so seine Würde und sein ganzheitliches Wohlergehen immer neu Leitlinie des Handelns sein. Dies besagt allerdings auch, dass keiner von den Menschen, die ihm in einer Beziehung der liebenden Fürsorge verbunden sind, etwas fordern und verlangen kann, was



Das Kinder- und Jugendhospiz Balthasar im westfälischen Olpe nimmt sterbensranke junge Menschen auf, um sie

und ihre Familien auf dem schweren Weg zu begleiten. Ziel ist ein menschenwürdiges Sterben.

Foto: kna

Leidensfähigkeit, Unheilbarkeit und Menschlichkeit. Anthropologische und sozioethische Aspekte

Die Kirchen sind gerade in unserer Zeit der Machbarkeit von Gesundheit dazu aufgerufen, den Menschen deutlich vor Augen zu stellen, dass es keine Welt ohne Krankheiten, Leiden und Tod und auch kein Sterben ohne Leiden geben wird. Daher muss der Genuss- und Glücksfähigkeit der Menschen auch die Leidensfähigkeit entsprechen, wenn das Leben in menschlicher und menschenwürdiger Weise gelingen soll. Wir werden nur menschlich bleiben und Menschen im Leiden menschenwürdig behandeln, wenn wir neben den medizinischen Möglichkeiten auch andere Formen des Umgangs mit Leiden und Sterben haben, wenn wir bereit und fähig bleiben, Leiden und Sterben anzunehmen und zu tragen, wenn also auch die Leidensfähigkeit des Menschen gestärkt wird und wenn neben dem Heilen auch die Behandlung, Pflege und seelsorgerische Begleitung unheilbarer und dauernder Pflege bedürftiger Menschen als gleichrangige Aufgaben bewusst bleiben, anerkannt und gefördert werden. Nur dann wird die Angst der Menschen, in schwerer Krankheit, Pflegebedürftigkeit und im Sterben nicht menschenwürdig behandelt zu werden, nicht weiter ebenso stetig zunehmen, wie die ihr entsprechende Zustimmung zur Selbsttötung, zur Beihilfe zur Selbsttötung und Tötung auf Verlangen und wahrscheinlich in Zukunft auch ohne Verlangen.

Zum menschlichen Umgang mit dem Sterben gehört die Bereitschaft und Fähigkeit, mit der Ohnmacht gegenüber der Übermacht des Todes in demütiger und nur so hilfreicher Weise umzugehen, sie nicht durch Aktivismus zu überspielen. Das gilt nicht nur für Ärzte und Pflegekräfte, sondern für alle am Geschehen beteiligten Menschen, auch die Seelsorger und nicht zuletzt auch die Angehörigen und die Sterbenden selbst. Sich selbst den Tod zu geben oder geben zu lassen, ist überwiegend mehr Ausdruck eines verzweifelten Aktivismus als Ausdruck von Freiheit und Autonomie. □

sie nicht mir ihrem Ethos und ihrem eigenen Gewissen vereinbaren können.

Es gibt kein menschenunwürdiges Leben, aber doch menschenunwürdige Behandlungen durch andere Menschen und menschenunwürdige Umstände, die Ausdruck des Todes sind, der als Fluch auf dem Leben lastet. Wir sind herausgefordert, diese Umstände durch Taten der Nächstenliebe und Stärkung des Glaubens erträglich zu gestalten. Die kirchlichen Hospitäler der Alten Kirche, des Mittelalters und auch noch der Neuzeit haben diese beiden Aufgaben erfüllt. Ein menschenwürdiges Leben wird gerade im Alter und Sterben durch diese beiden Seiten des Lebens ermöglicht. Es kommt darauf an, die palliativmedizinischen, pflegerischen, mitmenschlichen und seelsorgerisch-geistlichen Rahmenbedingungen so zu schaffen, dass möglichst alle Menschen ihr Leben unter würdevollen Umständen in erträglicher Weise beenden können und nicht aus Verzweiflung dazu genötigt werden, Hand an sich zu legen oder andere darum zu bitten.

Der Isenheimer Altar und die bis in die frühe Neuzeit verbreitete Literatur zur „Kunst des Sterbens“ zielten nicht zuletzt darauf, der Anfechtung des Glaubens und der Verzweiflung, die aus dem Tod als Endlichkeit, insbesondere aber dem Fluch- und Gerichtscharakter des Todes aufsteigen, zu begegnen, also den Glauben zu bestärken, der auch ein Leben angesichts eines leidvollen Sterbens und des Todes ermöglicht. Die mittelalterliche Leidensmystik ist auf evangelischer Seite sehr kritisch betrachtet worden, sofern das Leiden und das Bestehen im Leiden als „Imitatio Christi“ und darin als verdienstliches Werk betrachtet wird. Dieser Verdacht entfällt, wenn es dabei nicht in erster Linie um eine Bewährung menschlicher Möglichkeiten, sondern um eine Bewährung des Glaubens in der Anfechtung

durch Krankheit und Tod geht, die aus einer im Glauben ermöglichten veränderten Einstellung zum Leiden und Sterben entspringt (Römer 5, 2ff.). Der christliche Glaube bewährt sich nicht zuletzt auch als Kraft zum Leiden und Sterben, als Leidensfähigkeit.

Der Glaube schenkt die Gewissheit: „Du kannst nicht tiefer fallen, als nur in Gottes Hand“ (Arno Pötsch) und macht das Sterben und den Tod so annehmbar. Dies kann nicht bedeuten, dass Krankheit und Tod nicht mehr lebenszerstörende Übel oder gar in sich heilsam sind und jeder Widerstand gegen diese Übel aufzugeben ist; wohl aber, dass sie unter dem Vorzeichen des Glaubens nicht mehr nur eine destruktive Rolle haben müssen.

Blaise Pascal, Karl Barth und Johannes Paul II. gehen davon aus, dass auch das zerstörerische naturbedingte Leiden und Sterben im Spiegel von Kreuz und Auferstehung Christi eine neue Bedeutung erfahren kann, die einer Verwandlung von einer Krankheit zum Tode zu einer Krankheit zum Leben, von einem Leben zum Tode zu einem Leben aus dem Tod gleichkommen und die selbst schwerste Krankheiten tragbar werden lassen kann. Diese verwandelnde Kraft liegt allerdings nicht – wie etwa bei Friedrich Schleiermacher – in den Krankheiten selbst, sondern kommt ihnen von der Verwandlung des Todes in Leben durch Gott in Kreuz und Auferstehung Christi her zu. Durch den Glauben kann diese verwandelnde Kraft im Menschen wirksam werden.

Diese heilsame Kraft des Glaubens zu erschließen, ist die primäre Aufgabe der Kirchen. Sie bewährt sich dann auch als menschliche Selbstbestimmung im Sterben, etwa darin, dass der Mensch auf angebotene medizinische Maßnahmen der Lebens- und Sterbensverlängerung verzichten kann, dass er sein Leben in Gottes Hand loslassen kann, und

vor allem darin, dass er darauf vertraut, dass Gott ihm die tägliche Kraft und die Menschen schenkt, die ihm helfen, jeden Tag des Sterbens zu bestehen und dass er so darauf verzichten kann, selbst zu bestimmen, wann das Leben zu seinem Ende kommt. Ein solcher Verzicht ist eine Bewährung der im Glauben ermöglichten Freiheit und Selbstbestimmung, der Bindung an und des Vertrauens auf Gott und auch des Vertrauens in die helfende Liebe von Mitmenschen.



Dr. Florian Schuller, Direktor der Katholischen Akademie Bayern, leitete eine der Diskussionsrunden, hier mit Prof. Dr. Hille Haker.

Toleranz gegen Wahrheit

Zum traditionellen Adventlichen Abend kamen die Mitglieder der Hochschulkreise Bamberg, Bayreuth, Erlangen-Nürnberg/Eichstätt und Würzburg am 7. Dezember 2012 auf der Altenburg in Bamberg zusammen. Neben dem Erfahrungsaustausch unter den Professoren in einem angenehmen Ambiente stand auch bei diesem

Treffen wieder ein wissenschaftlicher Vortrag auf dem Programm. Der Bonner Althistoriker Prof. Dr. Klaus Rosen sprach in Referenz vor dem kirchlichen Tagesheiligen über „Toleranz gegen Wahrheit. Bischof Ambrosius und der Streit um den Victoria-Altar.“ „zur Debatte“ dokumentiert den überarbeiteten Vortrag.



Die Mitglieder der Hochschulkreise trafen sich im Rittersaal der Altenburg in Bamberg.

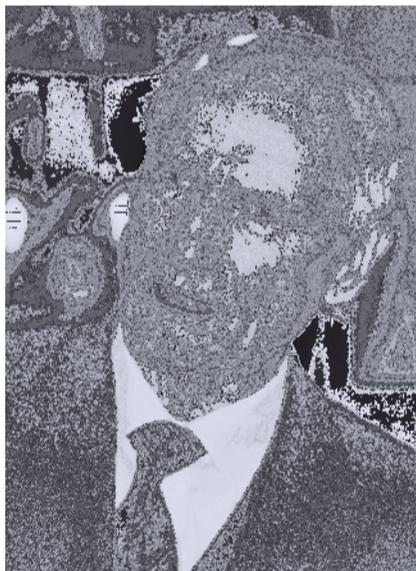
Bischof Ambrosius und der Streit um den Victoria-Altar

Klaus Rosen

„Wie alle Menschen, die unter römischer Herrschaft leben, euch dienen, den Herren der Erde und Kaisern, so dient ihr selbst dem allmächtigen Gott und dem heiligen Glauben. Denn anders wird das Heil nicht sicher sein können, als wenn ein jeder den wahren Gott, das heißt den Gott der Christen, von dem alles regiert wird, wahrhaft verehrt. Denn eben er ist der wahre Gott, der im innersten Herzen verehrt wird. Die Götter der Heiden sind nämlich Dämonen, wie die Schrift sagt. Diesem Gott also dient ein jeder, und wer ihn mit seinem innersten Fühlen aufnimmt, um ihn zu verehren, der zeigt keine Gleichgültigkeit, keine Teilnahmslosigkeit, sondern Eifer im Glauben und in der Verehrung.“

Dieses eindrucksvolle Bekenntnis schrieb Bischof Ambrosius von Mailand dem dreizehnjährigen Kaiser Valentinian II. im Jahr 384, nachdem er erfahren hatte, dass der römische Senator Symmachus in der Residenz der Stadt mit der Bitte vorstellig geworden war, der junge Herrscher möge den Altar der Göttin Victoria im Senatsgebäude in Rom wieder aufstellen lassen. In einer bewegenden Rede, die er vor Valentinian und seinen Ratgebern vortragen durfte, hatte der Götterverehrer Symmachus die Argumente angeführt, die den christlichen Kaiser bewegen sollten, der Bitte aller nichtchristlichen Senatoren stattzugeben. Die zentralen Sätze der Rede, die auch einem Andersgläubigen einleuchten mussten, lauteten:

„Jeder hat seine eigene Tradition, jeder seine eigene Gottesverehrung (...) Es ist nur recht und billig, das, was alle verehren, für ein und dasselbe zu halten. Wir sehen zu denselben Sternen auf, der Himmel ist uns gemeinsam, dasselbe Weltall umgibt uns. Was liegt daran, mit welcher Geisteskraft ein jeder das Wahre sucht? Auf einem einzigen



Prof. Dr. Klaus Rosen, Professor für Alte Geschichte an der Universität Bonn

Weg kann man nicht zu einem so großen Geheimnis gelangen.“

Will man Symmachus' Haltung mit modernen Begriffen umschreiben, so bieten sich Toleranz, Pluralismus, Autonomie des Individuums, Geistes- und Religionsfreiheit an. Für Ambrosius scheinen die Gegenbegriffe Intoleranz, Dogmatismus, Fundamentalismus, Absolutheitsanspruch, ja Radikalismus angebracht zu sein.

Erlauben Sie mir, an dieser Stelle mit Ihnen ein Gedankenexperiment zu machen:

Tragen Sie die beiden Texte zehn „normalen“ Bundesbürgern vor und fragen Sie sie, ob ihnen Symmachus oder

Ambrosius sympathischer sei. Ich bin überzeugt, das Ergebnis lautet 10:0 für Symmachus. Die Begriffe, mit denen ich seine Worte eingekreist habe, entsprechen unseren modernen Wertvorstellungen, die wir in unserem Staat und in unserer Gesellschaft verwirklicht sehen möchten. Ambrosius' Ansprüche scheinen dazu in krassstem Widerspruch zu stehen.

Tragen Sie anschließend beide Texte zehn frommen deutschen Muslimen vor, nachdem Sie in Ambrosius' Sätzen das Wort „Christen“ gestrichen und Gott durch sein arabisches Äquivalent Allah ersetzt haben. Die zehn Muslime, die den Koran ernst nehmen, werden Ambrosius Recht geben, und plötzlich steht es in Deutschland 10:10. Das Gedankenspiel möge Ihnen zeigen, wie aktuell zwei Texte sein können, die 1628 Jahre alt sind.

Um was ging es bei dem Zankapfel Victoria-Altar? Im Jahr 29 v. Chr. ließ der spätere Kaiser Augustus, der siegreiche Adoptivsohn und Erbe des am 15. März 44 v. Chr. ermordeten Julius Caesar, im Senatsgebäude in Rom eine Statue und einen Altar der Victoria aufstellen. Fortan brachten die eintretenden Senatoren der Göttin eine Wein- und Weihrauchspende dar. Als 357 n. Chr. Kaiser Constantius II., der christlich erzogene Sohn und Nachfolger Konstantins des Großen, Rom und den Senat besuchte, bestand er darauf, dass man den Altar der heidnischen Gottheit entfernte. Unter seinem Vetter, dem abtrünnigen Kaiser Julian, stellten die Senatoren den Altar wieder auf. Doch im Jahr 382 befahl der fromme Kaiser Gratian erneut, den Altar wegzuräumen. Der sofortige Protest einer Senatsgesandtschaft, die Symmachus ebenfalls anführte, war vergebens. Die Bittsteller wurden nicht einmal vorgelassen.

Mehr Erfolg versprachen sich die nichtchristlichen Senatoren 384, nachdem Gratian im Jahr zuvor ermordet worden und ihm sein junger Stiefbruder Valentinian II. auf den Thron gefolgt war. Tatsächlich gelang es Symmachus, der in diesem Jahr Präfekt von Rom war, den Kaiser und seine Ratgeber, die Christen wie die Nichtchristen, auf seine Seite zu ziehen. Die Argumente seiner Rede, die später als die dritte seiner Relationen, seiner Amtsschreiben an den Kaiser, gezählt wurde, waren offensichtlich zwingend.

Es waren zunächst historische Argumente: Die Verehrung der Götter hat Rom groß gemacht. Selbst die christlichen Kaiser der jüngsten Zeit haben das eingesehen und deswegen die heidnischen Kulte nicht angetastet. Um solches Gewährenlassen, *dissimulatio*, bat Symmachus. Das Christentum würde davon ja nicht berührt werden.

Juristische und historische Gründe sprachen dafür, den Vestalischen Jungfrauen und anderen Priesterkollegien wieder die staatliche Unterstützung zu gewähren, die ihnen Gratian ebenfalls genommen hatte. Dafür kämpfte Symmachus im zweiten Teil der Rede. War die schwere Missernte und die nachfolgende Hungersnot, die im vergangenen Jahr das römische Reich heimsuchte, nicht ein Beweis dafür, wie gefährlich es war, mit Roms religiösen Traditionen zu brechen?

Schließlich die oben zitierten religionsphilosophischen Überlegungen. In der Mitte der sorgfältig komponierten Rede legte sie Symmachus der personifizierten Greisin Roma in den Mund: Mögen religiöse Traditionen noch so verschieden sein, letztlich liegt Ihnen eine monotheistische Gottesvorstellung zugrunde. Ablesbar ist sie an der allen Menschen gemeinsamen Verehrung der Natur. Platonische und stoische Gedanken kommen in Symmachus' kosmologischem Gottesbeweis zusammen. Nur

Will man Symmachus' Haltung mit modernen Begriffen umschreiben, so bieten sich Toleranz, Pluralismus, Autonomie des Individuums, Geistes- und Religionsfreiheit an.

die Wege unterscheiden sich, auf denen sich der Einzelne wie die einzelne staatliche Gemeinschaft der Universalreligion nähern. Unausgesprochen liegt sie der römischen Religion genauso zugrunde wie der christlichen.

Es war wohl vor allem dieses Gedankengebäude, das Symmachus den Sieg gebracht hätte, wenn Ambrosius nicht sofort die Gefahr erkannt und das Gebäude mit den oben zitierten Sätzen



Die berühmteste Tat des Bischofs Ambrosius: Er verweigert Kaiser Theodosius wegen des Massakers von Thessaloniki den Zutritt zur Kirche und zwingt ihn zur Kirchenbuße. So stellte

Peter Pauls Rubens im Jahr 1615 die historisch bedeutsame Begegnung zwischen Kaiser und Bischof dar. Dieser hatte, wie man auch an der Auseinandersetzung um den Victoria-Altar

sieht, großen moralischen und intellektuellen Einfluss im spätrömischen Kaiserreich.

Foto: akg-images

erschüttert und dann zum Einsturz gebracht hätte. Die Sätze eröffneten den Brief, den er Valentinian schrieb, noch bevor er Symmachus' Rede in den Händen hielt. Aber er wusste aus dessen Vorstoß vor zwei Jahren, vielleicht auch dank der Nachrichten, die ihn in der Zwischenzeit aus dem kaiserlichen Rat erreicht hatten, welches die gefährlichste Waffe des Redners war. Als er den Gesamttext der Rede kannte, ließ er dem ersten Brief einen zweiten folgen, in dem er die einzelnen Argumente des Gegners zerpfückte. Je nach

Überlieferung des Briefcorpus sind es der 17. und 18. oder der 72. und 73. Brief.

Symmachus' vager, aus der Natur abgeleitete Monotheismus war die eine Aussage, die den Bischof erboste. Die andere waren die vielen Wege, die angeblich zu diesem geheimnisvollen Monotheismus führen. Für Ambrosius gibt es jedoch nur den Einen Weg der Christen zu dem Einen wahren Gott. Dreimal hämmert er dem Kaiser diesen wahren Gott ein.

Beim kosmologischen Gottesbeweis

braucht sich Ambrosius nicht lange aufzuhalten:

Der wahre Gott ist allmächtig und regiert alles. Der Christ blickt weder zum Himmel und zu den Sternen auf, um Gott zu suchen, noch benötigt er die für die antike Religion so wichtigen Kultformen, die Tempel und die Altäre. Er verehrt Gott in seinem Innern. In bewusster Entscheidung verehrt er ihn. Das unterscheidet ihn vom Nichtchristen, dem Ambrosius eine unbewusste Verehrung des wahren Gottes nicht absprechen will.

Der Mailänder Bischof folgt hier einer Auffassung, die erstmals der Apostel Paulus in der Areopagrede der Apostelgeschichte 17,22-31 vertreten hat und die die Apologeten aufnahmen und weiterführten. Sie warben mit dieser Gemeinsamkeit um Toleranz für ein Christentum, dessen Angehörige eine Minderheit in einer übermächtigen paganen Umwelt bildeten. Seit dem christlichen Kaisertum Konstantins des Großen kehrte sich das Verhältnis um, und 384 war es Symmachus, der sich in der Defensive befand und von der christlichen Übermacht Toleranz verlangte.

Nebenbei bemerkt Ambrosius einmal: „Ein jeder darf treu seine Auffassung verteidigen und an seinem Ziel festhalten“ (17,7). Doch wenn er damit gegen die Wahrheit verstößt, hört die Toleranz auf. Die Wahrheit und der Glaube an den wahren Gott sind aber nicht länger Sache des Einzelnen, sondern Fundament des neuen christlichen Staates. In ihm dient jeder, vom Kaiser an der Spitze angefangen, dem wahren Gott. Dem Ersten Timotheusbrief 1,18 und den Apologeten folgend benutzt Ambrosius dreimal für „dienen“ das Wort *militare* und verrät so, dass er den christlichen Staat wie eine hierarchisch gegliederte Armee sieht. Ein einheitlicher Wille beseelt ihn, und er marschiert auf ein einziges Ziel zu, auch wenn manche – die Nichtchristen – das Ziel noch nicht kennen. Symmachus' Kernsatz, auf einem einzigen Weg könne man nicht zum Ziel, dem großen Geheimnis, kommen, würde zur Auflösung jeder Armee führen. Ambrosius hält dagegen, dass es Heil für den Einzelnen wie für das Ganze nur in einem religiös, politisch und gesellschaftlich geschlossenen christlichen Kosmos geben kann.

Ambrosius hält dagegen, dass es Heil für den Einzelnen wie für das Ganze nur in einem religiös, politisch und gesellschaftlich geschlossenen christlichen Kosmos geben kann.

Jede Toleranz gegenüber Abweichlern verbietet sich. Sie ist ein Vergehen gegen den wahren Gott, den Herrn des Kosmos. Folglich sind auch die Wiedererrichtung des Victoria-Altars und die Erneuerung der Privilegien für die heidnischen Priester und Priesterinnen ausgeschlossen.

Ambrosius entwickelte in den wenigen Zeilen zu Beginn des 17. Briefes ein Weltbild und einen Wahrheitsanspruch, die in der Folgezeit für die „alleinseligmachende Kirche“ bestimmend wurden und bis zum Zweiten Vatikanum bestimmend blieben. Deren Konstitutionen „Lumen gentium“ und „Gaudium et spes“ verabschiedeten keineswegs den Wahrheitsanspruch. Aber sie schlugen von ihm aus eine Brücke zu einer Haltung, die Symmachus in den Satz gefasst hat: „Auf einem einzigen Weg kann man nicht zu einem so großen Geheimnis gelangen.“ □

Postscriptum: „Alle fünf Minuten wird ein Christ getötet“, lautete eine Schlagzeile der Schweizer „Weltwoche“ vom 14. Oktober 2012, die sich auf eine Studie des amerikanischen „Center for the Study of Global Christianity“ stützte. Knapp 95 000 Christen werden also jährlich ermordet. Andere Untersuchungen kommen sogar auf 130 000 bis 170 000 Opfer. Sie alle geben ihr Leben hin, weil sie mit Ambrosius den Glauben teilen, dass ihr Gott der wahre Gott ist. KR

Katholizismus in Deutschland

Zeitgeschichte und Gegenwart

Vor ziemlich genau 50 Jahren wurde die Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie Bayern gegründet. Für rund zehn Jahre blieb die Akademie die Heimat der Kommission, bevor diese nach Bonn umzog, wo sie noch heute ihren Sitz hat. Zum Jubiläum lud die Kommission zu einer großen Tagung am 26. und 27. Oktober 2012 an ihrem Gründungsort. Mehr als 200 Wissenschaftler und an der Geschichte des katholischen Lebens in Deutschland Interessierte

kamen zu Vorträgen, Diskussionen und einem Empfang. „zur debatte“ dokumentiert in Absprache mit der Kommission drei ausgewählte Vorträge, die Referate von Professor Mark Edward Ruff und Professor Matthias Sellmann können Sie auch in unserer Mediathek nachhören. <http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/archiv> Alle Referate werden in einem Tagungsband veröffentlicht.

„Katholische Kirche im Dritten Reich“. Kritik und Kritiker in der Adenauer-Ära

Mark Edward Ruff

Am 8. und am 9. Mai 1961 trafen hinter verschlossenen Türen des Burkhardus-Hauses im unterfränkischen Würzburg mehr als zwanzig ehemalige Zentrumsmitglieder, Publizisten und Juristen auf eine kleine Zahl ausgewählter, junger und neugieriger katholischer Historiker, um sich mit dem Thema „Die deutschen Katholiken und das Schicksal der Weimarer Republik“ auseinanderzusetzen. Die Brisanz des Themas und die anschwelende öffentliche Kritik an der jüngsten Vergangenheit von Kirche und Katholizismus hatten bereits im Vorfeld für eine aufgeregte Atmosphäre gesorgt. Dass einem Journalisten des „Spiegels“, der unangemeldet erschienen war, der Zutritt zunächst verwehrt wurde, steigerte gerade am Anfang dieser geschlossenen Klausurtagung die spannungsgeladene Stimmung. Darüber hinaus kam es vereinzelt zum Wortgefecht zwischen den anwesenden Zeitzeugen und den meist jüngeren Historikern. Als der CDU-Politiker Heinrich Krone davor warnte, man solle mit den aus der Tagung gewonnenen Kenntnissen noch nicht an die Öffentlichkeit gehen, widersprach ihm der junge Historiker Konrad Reppen mit der unzweideutigen Forderung: „Die Wahrheit will und muss ans Licht.“

Für viele galt diese Tagung als eine wichtige Zäsur hinsichtlich der Aufarbeitung der jüngsten katholischen Zeitgeschichte. Sie wird heute noch als ein Meilenstein in der Gründung der Kommission für Zeitgeschichte bezeichnet. Darüber hinaus passt sie in gegenwärtige Deutungsmuster hinein, die Vertretern der „Generation von 1945“ eine führende Rolle im Prozess der katholischen „Vergangenheitsbewältigung“ beimessen. Denn es kam nicht von ungefähr, dass dieser Würzburger Tagung eine kritische und einflussreiche Stellungnahme zum Deutschen



Prof. Dr. Mark Edward Ruff, Professor für Europäische Geschichte der Neuzeit, Saint Louis University, USA

Katholizismus im Jahre 1933 von dem katholischen Juristen und Historiker Ernst-Wolfgang Böckenförde (geboren 1930) gerade vorausgegangen war. Nach den Worten Konrad Reppens schlug sein im „Hochland“ 1961 veröffentlichter Artikel, „Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933“, „wie ein Blitz“ ein.

Böckenförde war jedoch nur einer von vielen, die am Anfang der sogenannten „langen sechziger Jahren“ mit ihrer Kritik an der katholischen Vergangenheit hervorgetreten waren. Beispielsweise sprach der 1918 geborene amerikanische katholische Soziologe und Pazifist Gordon Zahn schon 1959 von seiner Heimat an der Loyola University in

Chicago aus von dem entscheidenden Versagen der katholischen Presse, sich an die katholische Morallehre zu halten. Allem Anschein nach überzeugten seine Vorwürfe zumindest einige der Tagungsorganisatoren von der Dringlichkeit ihrer anvisierten Klausurtagung, denn seine kritische Analyse der Haltung der deutschen Kirchenpresse im Dritten Reich wurde in einem Vorschlag für diese Klausurtagung ausdrücklich erwähnt.

I.

Mehr als fünfzig Jahre danach stehen wir vor der Aufgabe, die damals aufbrechende Kirchenkritik in ihren historischen Kontext einzuordnen, auch wenn das nachdrückliche Hinterfragen des katholischen Verhaltens während des Dritten Reiches noch nicht abgeflaut ist. Vor diese Aufgabe gestellt, möchte ich mich mit einigen grundsätzlichen Fragen beschäftigen: Woran entzündete sich die Kritik an der katholischen Vergangenheit, in welche politische und weltanschauliche Konstellationen und Kämpfe der Adenauer-Ära ist sie einzuordnen, und nicht zuletzt, welche Faktoren erlaubten es ihnen, Ende der 50er Jahre und Anfang der 60er Jahre ihre kritischen Thesen zu verbreiten? Ich möchte mich auf wenige Kernthesen beschränken, die ich mit einschlägigen Beispielen aus dem katholischen Vergangenheitsbewältigungsprozess zu belegen versuche.

Meine **erste These**: Es würde uns in die Irre locken, anzunehmen, dass Generationsparadigmen alleine die Basis für die zunehmende Beteiligung an der Entwicklung der vergangenheitsbezogenen Kirchenkritik am Ende der Ära Adenauer bildeten. Dass Generationszugehörigkeiten die Auseinandersetzungen mit der politischen Rolle des Katholizismus in der Adenauerära und der unmittelbaren NS-Vergangenheit mitbestimmen, wird niemand bezweifeln. Böckenförde z. B. identifizierte sich wiederholt als Mitglied der „jungen Generation der deutschen Katholiken“ und gab seine Kritik an der politischen Rolle der katholischen Kirche in der Bundesrepublik als repräsentativ für seine Kohorte an.

Solche Behauptungen von Generationensolidarität können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich weder die Alterskohorten, die wie Böckenförde in den späten 20er Jahren oder den frühen 30er Jahren geboren wurden, noch jene Menschen, die wie Christine Teusch in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts geboren wurden, jeweils einheitlich zu vergangenheitspolitischen Fragen äußerten. Die entscheidende Initiative in diesem Treffen zwischen Zeitzeugen und meist jüngeren Historikern ging von einem generationsübergreifenden Arbeitsduo aus, nämlich dem 1902 geborenen Zentrumsparlamentariker Johannes Schauff und dem 1927 geborenen Historiker Rudolf Morsey. Durch sein Engagement für die Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit unterschied sich insbesondere Schauff von anderen Zentrumsparlamentarikern seiner Generation. Hans Peters, der 1896 geborene Jurist und Präsident der Görres-Gesellschaft, stand z. B. der kritischen Aufarbeitung der Zeitgeschichte äußerst skeptisch gegenüber. Böckenfördes Stellungnahme zum Deutschen Katholizismus im Jahre 1933 hob sich von Morseys Analyse des Endes der Zentrumsparterie ab, auch wenn Morsey selbst die Korrekturfahnen von Böckenfördes Aufsatz las. Morsey machte in seiner Darstellung gar keinen Versuch, Lehren aus der Vergangenheit zu ziehen. Hingegen war Böckenfördes Interesse vom Verhältnis der katholischen Kirche zum

demokratischen Verfassungsstaat der Bundesrepublik geleitet.

II.

Warum in diesem Zusammenhang Generationsparadigmen einer Modifizierung bedürftig sind, lässt sich ebenfalls durch den Verweis auf ein anderes Merkmal der kritischen Stellungnahmen zur katholischen Vergangenheit erklären. Und hier komme ich zu meiner **zweiten These**: Die Kritik, die in dieser Umbruchsphase Ende der 50er Jahre und Anfang der 60er Jahre am katholischen Verhalten bezüglich des Nationalsozialismus geübt worden ist, war selten völlig neu. Die Stimmen, die in der unmittelbaren Nachkriegszeit der katholischen Kirche ein fehlerhaftes Verhalten vorwarfen, weisen häufig erstaunliche Gemeinsamkeiten mit der Kritik auf, die die Kirche erst später an der Schwelle der langen 60er Jahre erhielt.

Diese Vorwürfe lassen sich auf gewisse Formeln reduzieren. **Erstens**: Der Heilige Stuhl paktierte mit der verbrecherischen NS-Regierung, um einen klerikal-faschistischen Staat in Deutschland zu errichten. Die Unterzeichnung des Reichskonkordats bedeutete einen enormen Prestigegewinn für die NS-Regierung und bescherte ihr internationale Anerkennung. Diese Anschuldigung wurde Mitte der 50er Jahre im Laufe des Streits über das Reichskonkordat

Die Kritik, die in dieser Umbruchsphase am katholischen Verhalten bezüglich des Nationalsozialismus geübt worden ist, war selten völlig neu.

von dem antiklerikalen FDP-Politiker und Katholiken Thomas Dehler erhoben. Dehler konnte allerdings an die Kritik anknüpfen, die in den Diskussionen über das Grundgesetz im Parlamentarischen Rat 1948 und 1949 von prominenten SPD- und FDP-Politikern wie Georg August Zinn und Hermann Höpker-Aschoff geäußert wurde.

Zweitens: Die Katholische Kirche unterstützte Hitlers Raubkriege fast bedingungslos und weigerte sich, sich für Kriegsgegner und Kriegsdienstverweigerer einzusetzen. So lautete die Kritik Gordon Zahns 1958 und 1959, die aber fast identisch war mit den Vorwürfen Josef Fleischers, des einzigen überlebenden deutschen katholischen Kriegsdienstverweigerers. Fleischer wurde 1942 im Gefängnis von einem hochrangigen katholischen Geistlichen besucht, der ihm einzureden versuchte, seinem Dienst in der Wehrmacht und für Hitler nachzukommen.

Drittens: Katholiken zeigten eine Bereitschaft, in Hitler eine erneuernde Kraft zu sehen und zu positiver Mitarbeit im neuen Staat aufzurufen, weil sie ihre Hoffnungen auf eine rechtliche Garantie der „naturrechtlichen“ Bereiche der Politik über ihre Loyalität zur Weimarer Republik und über demokratische Staatsformen gesetzt hatten. Katholiken konnten sich jeder Staatsform anpassen, solange die aus dem Naturrecht sich ergebenden Grundsätze wie etwa die Schulfrage von den Staatsträgern beachtet würden: Ein tiefverankertes demokratisches Ethos existierte noch nicht. Diese kritische Analyse stammte 1961 von Ernst-Wolfgang Böckenförde, aber ein Gegenstück findet man schon 1933 im Denken des Moralthologen und Homiletikers Robert Linhardt, der ebenfalls die weitverbreitete Auffassung



Der FDP-Politiker und Katholik Thomas Dehler (hier als zweiter von links auf einem Foto des ersten Kabinetts Adenauer, dem er als Justizminister an-

gehörte) war ein scharfer Kritiker des Reichskonkordats und der Rolle der katholischen Kirche in der NS-Zeit.

Foto: akg-images

kritisiert, die davon ausging, dass die konkrete Staatsform dem Gemeinwohl unterzuordnen war.

Viertens: Pius XII. schieg zum Massenmord an den Juden, ebenfalls zu der Verfolgung der meisten Opfer des Nationalsozialismus und sogar zur Anwendung von Gewalt gegen katholische Priester, nicht zuletzt weil Antikommunismus und *raison d'état* für ihn höchste Priorität besaßen. Der Schriftsteller Rolf Hochhuth machte sich 1963 einen Namen mit diesem Vorwurf, aber gegen entsprechende Unterstellungen hinsichtlich der Passivität des Papstes hatten sich hochrangige Kirchenleiter bereits während des Zweiten Weltkrieges und in der unmittelbaren Nachkriegszeit zu wehren. Beispielsweise erzählte der amerikanische *chargé d'affaires* in Rom Harold Tittmann am 4. Juni 1945 dem katholischen Juristen Dr. Josef Müller, dass sich nach der päpstlichen Ansprache vom 2. Juni 1945 eine Kritik an Pius XII. breit gemacht habe, weil er bis zur endgültigen deutschen Niederlage gewartet habe, bevor er „die Nazis öffentlich angegriffen“ habe.

Fünftens: Die katholische Kirche nahm eine oppositionelle Haltung gegen die NS-Regierung nur dann ein, wenn ihre unmittelbaren Interessen von repressiven Maßnahmen des NS-Staates bedroht wurden und dann lediglich um ihre institutionellen Interessen zu schützen. Ihre Opposition war nicht in einer Überzeugung verankert, die davon ausging, dass Gerechtigkeit und Meinungsfreiheit auf alle Menschen und Rassen ausgedehnt werden sollten. So lautete die Kritik des 1923 geborenen und 1939 emigrierten deutsch-jüdischen Politologen Günter Lewy. Aber bereits 1945, und zwar im Verlauf einer Pressekonferenz in Neapel äußerten amerikanische Journalisten ähnliche Vorbehalte gegenüber dem katholischen Widerstand im Zusammenhang mit pointierten

Fragen nach dem Ausmaß des kirchlichen Widerstandes an Martin Niemöller und den Münchener Domkapitular Johannes Neuhäusler.

Diese Beispiele repräsentieren natürlich nur einen kleinen Bruchteil der kritischen Äußerungen über das Verhalten der Kirche während der NS-Zeit. Dieses Nebeneinander von alt und neu soll jedoch nicht zu der Annahme verleiten, dass die Kirchenkritiker der langen sechziger Jahre lediglich alten Wein in neue Schläuche füllten, um ein bekanntes Wort abzuwandeln. Auch wenn einige Kirchenkritiker an die alte Kritik anknüpfen konnten, waren frühere Stellungnahmen den meisten Kritikern der langen 60er Jahre nicht immer bekannt. Rolf Hochhuth z. B. kam selbstständig auf die Idee, den verstorbenen Papst auf der Bühne wegen seines Schweigens als einen Kriminellen verdammen zu lassen.

III.

Was unterschied die neue von der alten Kritik? Hierbei drängt sich eine **dritte These** auf: der Wandel im Massenmedienbereich, der in der zweiten Hälfte der 50er Jahre einsetzte, erlaubte den Kirchenkritikern eine mediale Wirkung, die Mitte der 50er Jahre noch undenkbar gewesen wäre. Als eine jüngere Generation von Journalisten vom Konsensjournalismus der Adenauerzeit Abschied nahm, neigten nicht nur die prominentesten Zeitschriften und überregionalen Zeitungen, sondern auch die Tages- und Ortszeitungen immer mehr dazu, vergangenheitspolitische Themen, die die katholische Kirche betrafen, aufzugreifen. Zugleich wirkten sich neue journalistische Gattungen wie „soft features“ oder Prominenten-Journalismus zumindest in den Auseinandersetzungen über den „Stellvertreter“ zugunsten der Kirchenkritiker aus. Im März 1963 widmete sogar das Life

Magazine Rolf Hochhuth eine fünfseitige Fotoreportage.

Ein Beispiel zur Transformation des Bildes von Pius XII. soll diese These verdeutlichen. Auf dem Hamburger Landesparteiabend der FDP am 3. März 1956, also fast drei Monate vor Beginn des Reichskonkordatsprozesses in Karlsruhe, erhob Thomas Dehler schwere Vorwürfe gegen das „verbrecherische“ Konkordat, das seiner Meinung nach zum Instrument der Errichtung eines klero-faschistischen Staates in Deutschland wurde. Dehlers Anklage löste eine Welle der Entrüstung aus. Als er eine Woche später das Rednerpult im Münchener Hackerkeller betrat, pfiff und buhte das empörte Publikum ihn aus. Laut Zeitungsberichten mussten ein Überfallkommando und eine Hundertschaft Polizisten eintreffen, um seinen sicheren Abgang zu garantieren. Anders als in den noch dramatischeren Auseinandersetzungen über Rolf Hochhuths „Der Stellvertreter“, herrschte in der Presse nach Dehlers missglücktem Auftritt in München ihm gegenüber eine unverholene Schadenfreude. Die meisten deutschen Zeitungen und Zeitschriften entschlossen sich, seine kühnen Behauptungen über die klero-faschistischen Tendenzen des Vatikans sofort von der Hand zu weisen, statt sich gründlich damit auseinanderzusetzen.

Im Gegensatz dazu wurden die kritischen Thesen Rolf Hochhuths über Jahre hinweg in den Tageszeitungen, Radionachrichten und Fernsehsendungen verbreitet, diskutiert und analysiert. Tausende nahmen an den nachfolgenden Debatten und öffentlichen Foren teil, was sich als ein unverkennbares Zeichen für einen tiefgreifenden strukturellen Wandel in der Öffentlichkeit werten lässt. Im Zuge dieses Umbruchs wurde der bisher unbekannte 32-jährige Schriftsteller als Moralist und Gewissen

seiner Generation hochstilisiert. Die aufgeheizte Stimmung, die nur zwei Monate nach dem Ende der Spiegel-Affäre in der säkularen Presse herrschte, erklärt zum Teil außerdem, weshalb die rasante Mobilisierung des katholischen Milieus und die katholische Pressekampagne gegen Hochhuth das Gegenteil von dem bewirkten, was sich Leiter dieser Kampagne wie Walter Adolph erhofft hatten. Die aggressive Art und Weise der kirchlichen Berichterstattung wurde zum integralen Bestandteil der öffentlichen Debatten.

IV.

Und diese Beobachtungen zwingen mich, eine **vierte These** darzulegen, und zwar: die Debatten über die katholische Vergangenheit waren in mehrerer Hinsicht Stellvertreterkriege um die Positionierung des Katholizismus in der Politik und Gesellschaft der Bundesrepublik. Der Streit über die Gültigkeit des Reichskonkordats, der sich über zwölf Jahre hinzog, bietet sich als paradigmatisch für diese Verflechtung von Gegenwart und Vergangenheit an. Dabei handelte es sich um einen in der Weimarer Zeit verwurzelten Konflikt über die Gestaltung des deutschen Schulsystems – und insbesondere über die katholischen Bestrebungen, Bekenntnisschulen beizubehalten und gegebenenfalls neu einzurichten. Diese Bemühungen gipfelten zuerst Ende 1948 und Anfang 1949 in dem gescheiterten Versuch im Parlamentarischen Rat, das sogenannte Elternrecht in das Grundgesetz hineinzuschreiben, und danach wieder im Juni 1956 in einem Prozess vor dem Bundesverfassungsgericht.

Aus diesem Prozess ergaben sich wichtige Anregungen für die weitere Erforschung der katholischen Zeitgeschichte. Die Suche nach neuen Beweismaterialien öffnete Kritikern der Bildungspolitik der CDU wie dem gerade habilitierten Politikwissenschaftler Karl Dietrich Bracher und dem hessischen SPD Ministerpräsidenten Georg August Zinn Tür und Tor, sich mit dem katholischen Anteil am Zusammenbruch der Weimarer Republik auseinanderzusetzen. Außerdem gab der Reichskonkordatsprozess erneut Gelegenheit, Kritik an der politischen Rolle der Kirche in der Bundesrepublik zu üben. Ernst-Wolfgang Böckenfördes Auseinandersetzungen mit dem Verhalten der katholischen Kirche im Jahr 1933 wurde von seinem Missbehagen an der kirchlichen Rolle in der Politik der unmittelbaren Nachkriegszeit stark

Außerdem gab der Reichskonkordatsprozess erneut Gelegenheit, Kritik an der politischen Rolle der Kirche in der Bundesrepublik zu üben.

beeinflusst. Wie er selber zugab, war sein 1961 erschienener Artikel eine Fortsetzung seines 1957 ebenfalls im „Hochland“ veröffentlichten Aufsatzes über das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche.

Freilich reicht diese These über die Funktion der Kontroversen als „Stellvertreter“-Kriege nicht aus, um die Vehemenz, mit der die Kämpfe über die katholische Vergangenheit ausgetragen wurden, hinlänglich zu erklären. Beispielsweise wurde innerhalb von einigen Wochen, nachdem Gordon Zahn in Chicago seine Thesen zur Unterstützung deutscher Katholiken für den Zweiten Weltkrieg öffentlich vorgestellt hatte,



Als Gast hatte sich der Bischof von Aachen, Dr. Heinrich Mussinghoff, an-
gesagt, der ein Grußwort für die Deut-
sche Bischofskonferenz sprach und mit
den Tagungsteilnehmern auch eine hei-
lige Messe feierte. Bischof Mussinghoff
ist in der Deutschen Bischofskonferenz
Vorsitzender der Kommission für Wis-
senschaft und Kultur.

ein halb-formelles, halb-informelles
internationales Netzwerk konstituiert,
um diesem unnachgiebigen Kirchenkriti-
ker entgegenzutreten. Die Publikation
seines Buches, „German Catholics and
Hitler's Wars“ wurde zuerst bei einem
katholischen Verlag in den USA blo-
ckiert. Einige seiner Gegner, und hier
anscheinend auch kein Geringer als
Kardinal Augustin Bea, versuchten –
allerdings ohne Erfolg – Zahns Entlas-
sung aus seiner Stelle an der von dem
Jesuitenorden getragenen Loyola Uni-
versity in Chicago zu bewirken.

V.

An eine Analyse der Zusammenset-
zung dieser Netzwerke knüpft meine
fünfte These an: Durch die Streifzüge
in die Vergangenheit waren alte Wun-
den aufgerissen worden, die die Schärfe
der Konflikte maßgeblich bestimmten.
In mehreren der Auseinandersetzungen
um die NS-Vergangenheit waren Opfer
der NS-Zeit untereinander in Kollision
geraten. Aus einer langen Liste von Op-
fern, die häufig gegensätzliche Positio-
nen in diesen Debatten bezogen, lassen
sich einige eindrucksvolle Beispiele
nennen. Gordon Zahn war amerikani-
scher Kriegsdienstverweigerer, der im
Krieg mehrere Jahre in einem Lager für
katholische Kriegsdienstverweigerer in
den Wäldern New Hampshires ver-
brachte. Er verglich – freilich überspitzt
– dieses Lager mit einem nationalsozia-
listischen Konzentrationslager. Einer
seiner Kontrahenten, Gustav Kafka,
war habilitierter Jurist im Zentralkomit-
tee der deutschen Katholiken. Er wurde
1940 wegen eines jüdischen Großel-
ternteils von der Gestapo verhaftet und
vom Volksgerichtshof in Berlin zu fünf
Jahren Haft verurteilt. Ein anderer Geg-
ner war Heinz Kühn, der in der zweiten
Hälfte der 40er Jahre als Journalist in
Berlin dem Redaktionsleiter des Petrus-
blatts, Walter Adolph, zugearbeitet hat-
te. Kühns Mutter war Jüdin, die zum
Katholizismus konvertierte, und fünf
von sieben ihrer Familienmitglieder
wurden während des Holocausts ermor-
det. Johannes Neuhäusler, der ebenfalls

in die Kampagne gegen Zahn involviert
war, wurde im Februar 1941 von der
Münchener Gestapo verhaftet und ver-
hört und danach in Sachsenhausen und
Dachau inhaftiert. Günter Lewy war ge-
borerener Breslauer und deutscher
Jude. Am 9. November 1938 wurde er
verprügelt und im März 1939 wanderte
er nach Palästina aus, wo er sich der
britischen Armee anschloss.

Die Härte dieser Zusammenstöße
lässt sich zumindest teilweise damit er-
klären, dass jedes dieser Opfer dem per-
sönlichen Martyrium eine andere Be-
deutung zuschrieb und dass die jeweili-
gen Lehren aus dem eigenen Erleben in
der Vergangenheit einander wesentlich
widersprachen. Im Rahmen des Kalten
Krieges hatten mehrere der von der NS-
Verfolgung Betroffenen gegen die Dik-
tatur in der DDR zu kämpfen. So be-
nutzten Zahn und auch seine Widersa-
cher seine Ausführungen über die alt-
hergebrachte katholische Lehre vom ge-
rechten Krieg auf die politischen Kon-
troversen des Kalten Krieges, um seine
Stellungnahmen zu den Rechten Kriegs-
dienstverweigerer oder zur Wiederbe-
waffnungsdebatte entweder zu unter-
mauern oder zu unterminieren. Der
Berliner Prälat Walter Adolph, der dem
Bischof von Berlin, Konrad Graf von
Presying, regelmäßig zugearbeitet hatte,
kam schon in den 30er Jahren zu dem
Schluss, dass die beste Verteidigungs-
strategie der Angriff sei.

Letztendlich war es eine Kombina-
tion von Faktoren, die an der Schwelle
der langen 60er Jahre die Anschuldigun-
gen und die historischen Befunde der
Kirchenkritiker ins Rampenlicht kapu-
tultierten: das neue Selbstverständnis
einzelner Mitglieder der Generation
von 1945, der Wandel im Medienbe-
reich, die noch ungelösten weltanschau-
lichen und politischen Konflikte der
Adenauer-Ära, die noch eiternden
Wunden der NS-Zeit, die abweichenden
Lehren, die aus der Vergangenheit
gezogen wurden. Und nicht zuletzt tru-
gen sensationelle Ereignisse wie der
Eichmann-Prozess dazu bei, das Inter-
esse an der jüngsten katholischen Ver-
gangenheit zu erregen, auch wenn kei-
ner dieser Faktoren für sich alleine die
Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit hät-
te erwecken können. Die fünfziger Jah-
re sollen als eine Inkubationszeit gelten
für die Ausbrüche, die mit dem Konkord-
atsprozess begannen und bis Mitte der
60er Jahre an Intensität zunahmen.

Wir stehen hier in München vor der
Notwendigkeit, ein Kapitel Geschichte
aufzuarbeiten, das über mehrere Jahr-
zehnte hinweg polarisierend gewirkt
und seine Schatten auf die Historiker
jüngerer Generationen geworfen hat.
In gewisser Weise ist dies dieselbe Aus-
gangslage wie die eingangs erwähnte
Arbeitstagung in Würzburg 1962, aus
der die Kommission für Zeitgeschichte
hervorging. Wir Zeitgeschichtler, Histo-
riker, Theologen und Journalisten müs-
sen uns der Bedeutung dieser „culture
wars“ für die Erforschung des deutschen
Katholizismus bewusst sein, zumal diese
„culture wars“ in den letzten zwei Jahr-
zehnten neuen Antrieb gefunden haben.
Es ist unbestreitbar, dass unser Interesse
an kirchlichen Themen, unsere Aus-
gangsfragen, unsere Methodik, und
nicht zuletzt unsere Forschungsergeb-
nisse nicht aus einem Vakuum hervor-
gegangen sind, sondern aus den Kon-
flikten, Thesen und Ansätzen unserer
wissenschaftlichen Vorgänger. So müs-
sen wir uns selbst fragen, inwiefern uns
die Polaritäten, die sich zuerst aus der
Adenauer-Ära ergaben, noch anhaften.
Wir tun dies in der Hoffnung, die alten
Grabenkämpfe in ihren richtigen histo-
rischen Kontext einzufügen und nun
endlich Abschied von der Tribunalisie-
rung der kirchlichen Zeitgeschichte zu
nehmen. □

Der Katholizismus in der Medien- gesellschaft. Zeithistorische Forschungsperspektiven

Frank Bösch

Die Frage, die mein Beitrag disku-
tiert, ist ebenso einfach wie grundsätz-
lich: Kann man Kirchen und Religion in
der Mediengesellschaft des 20. Jahrhun-
derts noch genauso erforschen wie Kir-
che in vormodernen Epochen? Oder
anders gewendet: Inwieweit sollte und
muss man nicht künftig, ähnlich wie
etwa bei der Analyse der Politik, die
veränderten Kommunikationsstruktu-
ren verstärkt berücksichtigen, um den
Wandel der Kirchen und Religion in
den letzten 50 Jahren zu erklären?
Quellengesättigte Antworten auf diese
Fragen waren bisher rar. Deshalb gin-
gen wir diesem Aspekt im Rahmen un-
serer DFG-Forschergruppe „Transfor-
mation der Religion in der Moderne“
intensiver nach. Hieraus sind nun be-
reits einige Doktorarbeiten und Bücher
zu diesem Themenfeld hervorgegangen,
– insbesondere von Nicolai Hannig,
Benjamin Städter und René Schlott.

Ausgangspunkt unserer Forschergrup-
pe war die unbestreitbare Beobachtung,
dass sich die christlichen Großkirchen
in vielen westlichen Ländern seit den
1960er Jahren stark gewandelt haben,
sei es im Hinblick auf ihre Strukturen,
ihr Selbstverständnis und ihre Wahr-
nehmung durch die Gesellschaft. Auch
für Zeithistoriker besteht eine große
Aufgabe darin, diesen Wandel zu erklä-
ren, der sich ja, im Unterschied zu 1918
oder 1933, kaum mit politischen Um-
brüchen erklären lässt.

In der klassischen Kirchen- und Reli-
gionsgeschichte wurden diese Verände-
rungen vor allem aus der Perspektive
der Kirche heraus erklärt – insbesonde-
re natürlich mit dem Zweiten Vatikani-
schen Konzil. Dessen Bedeutung soll
hier ebenso wenig bestritten werden
wie der inhärente Wandel der Religion.
Weniger ausführlich wurde dagegen der
Einfluss des gesellschaftlichen Wandels
erforscht, auf den diese Reformen rea-
gierten. Hier wurde meist eher pauschal
auf sozialwissenschaftliche Großbegriffe
verwiesen, wie die Liberalisierung, Pla-
ralisierung oder Individualisierung der
Gesellschaft. Bei solchen Erklärungen
ist freilich die Gefahr von Zirkelschlüs-
sen nicht gering: Die katholische Kirche
wird demnach liberaler und pluraler,
weil sich die Gesellschaft entsprechend
wandelte, und die Liberalisierung und
Pluralisierung der Gesellschaft wurde
wiederum mit den Veränderungen in
der Kirche belegt, die ja ein wichtiger
Teil der Gesellschaft ist. Dies erklärt zu-
dem nicht, auf welche Weise derartige
Wandlungsprozesse angestoßen wur-
den.

Insofern möchte ich generell dafür
plädieren, von spezifischen gesellschaft-
lichen Wandlungsprozessen auszuge-
hen, um Veränderungen der Kirchen
und Religion zu erklären. Benjamin
Ziemann etwa hat die neue Rolle der
Sozialwissenschaften zum Ausgangs-
punkt genommen, um konkrete Verän-
derungen in den Nachkriegsjahrzehnten
zu zeigen. Mein Vorschlag für die jünge-
re Zeitgeschichte wäre, der Rolle der
Medien mehr Aufmerksamkeit zu
schenken, gerade für die Jahrzehnte seit
den 1960er Jahren. Denn nun gab es
außerhalb der Arbeit nichts, mit dem
Menschen derartig viel Zeit verbrach-
ten, wie mit Medien, nämlich täglich
drei bis vier Stunden: die Deutschen
widmeten rund zwei Stunden dem



Prof. Dr. Frank Bösch, Professor für
deutsche und europäische Geschichte
des 20. Jahrhunderts an der Universität
Potsdam

Fernsehen, knapp ebenso viel dem Ra-
dio und zudem eine dreiviertel Stunde
der Zeitung. In den 1960er Jahren bil-
deten sich die Medien neuartig dicht
aus: Das Fernsehen zog in alle Haushal-
te, die Auflagen von Zeitungen und
Zeitschriften gingen nach oben und Ra-
dio und Film stabilisierten sich trotz an-
derer Prognosen.

Und genau hier liegt eine zentrale
Ausgangsbeobachtung für künftige For-
schungen: Gerade in den Jahrzehnten,
in denen die Medien neuartig stark die
Gesellschaft durchdrangen, veränderten
sich auch Kirche und Religion rasant.
Aus dieser Beobachtung ergibt sich mei-
nes Erachtens die Leitfrage, inwieweit

*Medien bilden ja nicht ein-
fach die Welt ab, sondern
kreieren als Beobachtungs-
systeme auch eigenständig
Sinnbildungen und Deu-
tungen.*

dies zusammenhing und ob der Wandel
der öffentlichen Kommunikationsfor-
men und -inhalte mit dazu führte, dass
sich auch die Kommunikation, das
Selbstverständnis und die Gestalt der
Kirchen veränderten.

Medien bilden ja nicht einfach die
Welt ab, sondern kreieren als Beobach-
tungssysteme auch eigenständig Sinn-
bildungen und Deutungen. Diese Ver-
schränkung des Wandels der Medien
und der Gesellschaft wird in der For-
schung mit dem Begriff der Medialisie-
rung gefasst. Für die Kirchen bedeutete
der massive Medialisierungsschub der
1960er Jahre eine doppelte Herausfor-
derung: Sie verloren zum einen an
Interpretationsfähigkeit über die Gesell-
schaft zugunsten der Massenmedien.
Zum anderen wurden die gesellschaft-
lichen Vorstellungen über die Kirche
und Religion zunehmend von den



Foto: kna

Die Fernsehübertragung der Krönung von Papst Johannes XXIII. am 5. November 1958 (hier sieht man den Papst bei der Erteilung des Segens *Urbi et*

Orbi nach der Krönung) sieht der Autor als eine frühe Form der Öffnung der Kirche hin zu den Medien.

Massenmedien ausgelegt. Mediale und kirchliche Deutungen interagierten damit stärker als zuvor.

Wer mit der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Medien wenig vertraut ist, fragt für gewöhnlich vor allem nach der direkten Wirkung von Medieninhalten auf die Leser, Hörer oder Zuschauer. Diese Frage ist jedoch weder in dieser Klarheit zu beantworten noch methodisch sinnvoll. Denn Medienwirkungen lassen sich eben nicht im Sinne eines Trichtermodells auf den Rezeptionsmoment von Dritten reduzieren. Die maßgeblichen Medienwirkungen bestehen vielmehr meist darin, wie die beteiligten Akteure auf die Medien reagieren. Damit liegt die maßgebliche Medienwirkung also nicht etwa beim Leser eines Artikels, sondern bei dem Politiker, Geistlichen oder einer kirchlichen Gruppe, der angesichts ihres Wissens um mögliche Medienberichte von vorneherein anders sprechen, auftreten und handeln.

Medien als Agenten der Säkularisierung?

Um die Rolle der neuen Medienwelt zu interpretieren, bieten sich unterschiedliche Erklärungsmodelle an. Im Sinne klassischer Modernisierungsansätze wurde oft postuliert, der Medienkonsum habe die Menschen zunehmend von der Ausübung religiöser Praktiken

abgehalten und durch ein religionskritisches oder -indifferentes Fenster zur Welt den Bedeutungsverlust der Kirchen gefördert. Diese Lesart lässt sich nicht von der Hand weisen, ist aber historisch zu differenzieren. Insbesondere unsere Forschung zu den 1950er Jahren zeigt, dass der mediale Massenmarkt nicht automatisch zu einer religions- und kirchenkritischen Haltung führte. Unsere Medienanalyse ergab vielmehr, dass in dieser Zeit auch kritische Magazine, wie der Spiegel, überwiegend positive Berichte publizierten, die die Kirche als integralen Teil der Gesellschaft sahen. Dass wir überhaupt für die Zeit nach 1945 von der Kirche als „Siegerin in Trümmern“ sprechen, dürfte durchaus mit diesen Medienbildern zusammenhängen. Denn sie suggerierten nachhaltig, dass in den zerstörten Städten allein die Kirchen noch herausragten. Zudem konnten die Kirchen in dieser Zeit recht erfolgreich selbst Medieninhalte gestalten: Im Rundfunk prägten sie über die Kirchenredaktionen noch im hohen Maße selbst das Programm, und auch bei Zeitschriften und Filmen lassen sich engere Kooperationen nachweisen.

Auch ein Blick auf die USA verrät, dass der Medienmarkt nicht automatisch die Säkularisierung voranschob. Denn obwohl alle Medieninnovationen sich zuerst in den USA ausbreiteten und die Amerikaner früh sowie besonders

häufig die Medien nutzten, spielte die Religion in der amerikanischen Öffentlichkeit seit den 1970er Jahren eine wachsende Rolle, und damit mittelfristig auch weiterhin in der Gesellschaft. Vor allem der Erfolg evangelikaler Gruppen lässt sich auch damit erklären, dass sie sich professionell auf dem modernen Medienmarkt bewegen: Sei es mit ihrer „electronic church“ im Fernsehen und Rundfunk oder durch die Präsenz in der politischen Öffentlichkeit und medienkompatiblen Events. Zudem mobilisierten liberale Medieninhalte religiöse Gruppen und schweißten sie neu zusammen. Ähnliches ließe sich derzeit vom Islam sagen.

Auch im Katholizismus hat sich in den letzten Jahrzehnten vielfältig gezeigt, dass Medien nicht nur zu einem Desinteresse an der Kirche führen – spätestens seit den öffentlichen Auftritten von Papst Johannes Paul II., deren großer Zulauf und Verehrung auch ein Ergebnis seiner Medienpräsenz war. Dabei prägten Medien nicht nur eigenständig die Wahrnehmung der Kirchen und Religion, sondern förderten auch soziale, religiöse und kirchliche Veränderungen, auf die die Kirchen wiederum mit neuen Interpretations- und Kommunikationsformen reagierten. Die Medien berichteten dabei nicht einfach nur über diese Ereignisse, sondern förderten sie teilweise durch ihr Agenda-Setting und aktives Werben im Vorfeld.

Individualisierung und Partizipation

Inwieweit sagt dies etwas über Säkularisierungsprozesse aus? Um die gesellschaftliche Bedeutung von Religionsgemeinschaften zu messen, reicht es nicht aus, die Zahl der Kirchenmitglieder oder Gottesdienstbesuche zu zählen. Vielmehr misst sie sich ebenso an ihrer öffentlichen Kommunikation und Präsenz. Hierzu hat José Casanova den Begriff der „Public Religions“ stark gemacht, um zu unterstreichen, dass wir im Feld der öffentlichen Präsenz kaum von einer Säkularisierung und Privatisierung der Religion sprechen können. In Deutschland schloss etwa Hubert Knoblauch daran an, der unter dem Begriff der „populären Religion“ neue entgrenzte Formen des Glaubens ausmachte, die sich aus der gewandelten Kommunikation und neuen Marktstrukturen ergäben.

Auch wenn man nicht Knoblauchs weitem Religionsbegriff folgt, so zeichnet sich in seinem Buch eine zweite wichtige Forschungsperspektive ab: Die Ausbildung der Medienwelt scheint mir im hohen Maße zur Ausdifferenzierung des Religionsverständnisses, zur

Eine neue Form des Journalismus, die einfühlsame Reportage, sorgte auch im Feld der Religion für eine Verschiebung des Blickwinkels.

Individualisierung der Religion und zur Ausbildung synkretistischer Formen beigetragen zu haben. Seit den 1960er Jahren bildete sich ein eigenständiger Religionsjournalismus heraus, der unterschiedliche Konfessionen, Religionen und spiritistische Praktiken thematisierte. Neben den Kirchen wurde damit ein Markt an Angeboten etabliert und mit eigenen Deutungen verbunden. Hier entfalteten sich neben den Gottesdiensten neue Wissens- und Glaubensbestände. Zugleich standen seit den 1960er Jahren nicht mehr allein die leitenden Figuren der Kirche im Vordergrund der Medien. Vielmehr wurden individuelle Formen des Glaubens aufgewertet. Dies erklärt sich auch durch einen generellen Wandel der medialen Formate. Ein neuer photographischer Stil, die sogenannte Magnum-Fotographie, begünstigte etwa sozialdokumentarische Momentaufnahmen im Alltag und damit einen verstärkten Blick weg von den Bischöfen, hin auf die religiösen Praktiken von Gemeindemitgliedern. Und in Zeitschriften wurden durch den Siegeszug der Reportagen etwa junge Mädchen befragt, was Gott und Glauben für sie bedeuten würden. Eine neue Form des Journalismus, die einfühlsame Reportage, sorgte auch im Feld der Religion für eine Verschiebung des Blickwinkels.

Damit verbunden ist die Frage, inwieweit die Medien partizipative Elemente in den Kirchen stärkten und Hierarchien hinterfragten. Seit den 1960er Jahren erstellten die Medien etwa eigenständig Meinungsumfragen über den Glauben der Deutschen, die sie den Lehrmeinungen gegenüberstellten. Die Ergebnisse unterstrichen die Diskrepanz zwischen katholischer Lehre und Praxis und dem Glauben der Kirchenmitglieder. Damit untermauerten die Medien zugleich ihren Anspruch, für die Mehrheit der Gläubigen zu sprechen. Scheinbar individuelle Glaubensvorstellungen wurden so in kollektive Überzeugungen aggregiert. Dies forderte die katholische Kirche besonders nachhaltig heraus, mit Reformen, aber auch

mit einer Befragung aller katholischen Kirchenmitglieder im Vorfeld der Würzburger Synode zu reagieren.

Mit der Medienausweitung verschwanden Kirche und Religion nicht aus der Öffentlichkeit. Im Gegenteil: Kirche und Religion waren in den 1960er Jahren rein quantitativ so präsent in den Massenmedien wie nie zuvor und danach. Eher kritische Akzente setzten sie gegenüber der Institution Kirche, kaum jedoch gegenüber dem Glauben. Dies dürfte den Wandel von Kirchen und Religion entscheidend mit angestoßen haben, ebenso wie die Trennung von (der kritisierten) Kirche und (der akzeptierten) Religion.

Die kritischen Stimmen zur Organisation und Leitung der Kirche waren nicht spezifisch für den Religionsjournalismus, sondern korrespondierten mit einer generellen Hinwendung zum kritischen Journalismus seit dieser Zeit. Sie traf ebenso die Parteien und Gewerkschaften in dieser Zeit, ohne dass diese dadurch an Zulauf einbüßten. Entscheidend ist von der Chronologie her die Beobachtung, dass diese mediale Kritik den kirchlichen Reformen und binnenkirchlichen Diskursen der 1960er Jahre vorausging. Dies begünstigte dann auch, dass die spätere innerkirchliche Kritik, wie beim Essener Katholikentag 1968, eine überproportional große Aufmerksamkeit erhielt.

Kirche und Welt

Die medienhistorische Perspektive eröffnete drittens einen genaueren Blick darauf, in welchem Verhältnis Kirche und Welt sich jeweils positionierten. Für die 1960er Jahre haben wir in unserer Forschergruppe dabei eine doppelte Verschiebung ausgemacht: Während sich die Kirchen gegenüber der Welt öffneten und stärker Semantiken, Themen und Praktiken jenseits des Glaubens besetzten, grenzten die Medien die Kirche

Die spannungsreiche Veränderung des Selbstverständnisses ging mit einem Wandel der Sprache der Kirchen und der Religion einher.

von der Welt ab und forderten eine Reduktion auf ihre Kernkompetenz ein, auf die Pflege des Glaubens. Hierfür wurde den Kirchen die zentrale Rolle zugewiesen und sie auch seit den 1970er Jahren gestützt. Andere, alternative religiöse Formen grenzten sie dagegen nachdrücklich als Sekten aus und werten sie als gewinnorientierte Scharlatane ab.

Die spannungsreiche Veränderung des Selbstverständnisses ging mit einem Wandel der Sprache der Kirchen und der Religion einher. Religion in den Medien, insbesondere im Fernsehen, erforderte offensichtlich eine andere Sprache, da sie dezidiert auch Menschen am Rande der Gemeinden erreichen konnte und sollte. Bei den Geistlichen wurde dies durchaus reflektiert, auch im Hinblick auf die mediale Ansprache der Deutschen in der DDR. Hier lässt sich eine Öffnung der Sprache und damit auch der religiösen Inhalte ausmachen, die weit über die oft zitierte Lateinfrage hinausgeht. Geistliche mussten sich zudem in den Medien anderen Sprechsituationen anpassen. Wenn etwa ein Bischof sich in einem Interview mit einer Zeitschrift in wenigen Sätzen zur Jungfrauengeburt oder dem Fegefeuer äußerte, sorgte allein das Format dafür, dass Inhalt und Wirkung anders ausfielen als in der Kirche. Dogmen wurde so

herausgefordert und die Öffnung zur Welt forciert.

Annäherung der Konfessionen?

Die Medialisierung ging zudem mit einer Annäherung der Konfessionen seit den 1960er Jahren und der Auflösung der Milieus einher. Für die frühe Bundesrepublik wurde die lebensweltliche Bedeutung von konfessionellen Prägnanzen oft unterschätzt. Um diese Auflösung konfessioneller Differenzen seit den 1960er Jahren zu erklären, wird man in empirischen Studien ebenfalls die Bedeutung der Medien berücksichtigen müssen. Denn sie ermöglichten auch in der Provinz eine Auseinandersetzung mit anderen konfessionellen Deutungen, da sich Sendungen zu Religion und Kirche ja bewusst an beide Konfessionen richteten.

Ein konkretes Beispiel: Bis in die 1950er Jahre kannten Protestanten kaum katholische Gottesdienste und umgekehrt. Die Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen machte sie dagegen seit den 1950er Jahren mit den Praktiken der anderen Konfession bekannt. Tatsächlich lässt sich nachweisen, dass die Zuschauer im hohen Maße auch Gottesdienste und das „Wort am Sonntag“ der anderen Konfession sahen. Diese neue Konkurrenzsituation führte dazu, dass insbesondere die Protestanten ihre übertragenen Gottesdienste spektakulärer gestalteten. Die Katholiken, anfangs noch zurückhaltend, waren schließlich in den 1970er Jahren die ersten, die in Kooperation mit dem ZDF eine regelmäßige Übertragung der sonntäglichen Gottesdienste durchsetzten.

Zudem erscheint es mir ratsam, die hier angedeuteten konfessionsspezifischen Reaktionen der Kirchen auf die Medialisierung genauer zu betrachten. Auffällig ist, dass die protestantische Kirche seit den 1950er Jahren in den Medien zunehmend unsichtbarer wurde, während der Katholizismus stark an Medienpräsenz gewann. Damit entzog sich die protestantische Kirche zwar eher der Kritik, reaktualisierte aber auch nur im geringen Maße ihre Bedeutung für die Welt. Die Katholische Kirche profitierte dagegen von den Medienlogiken und davon, dass sie stärker den sogenannten Nachrichtenwerten der Medien entsprach – wie Personalisierung, Konflikte und Emotionen. Diese zunehmende öffentliche Unsichtbarkeit der Protestanten dürfte mit erklären, warum Säkularisierungsprozesse sie stärker trafen. Bei der medialen Präsenz der Katholiken zeigte sich dagegen eine gewisse Parallele zur starken medialen Präsenz des gegenwärtigen Islam: Wenngleich die kritische Stimmen überwiegen, fördert diese Aufmerksamkeit dennoch seine gesellschaftliche Bedeutung, vielleicht auch den islamischen Glauben.

Katholische Medienstrategien

Die beiden Großkirchen versuchten dennoch auf unterschiedliche Weise, in den modernen Bilderwelten eine stärkere Präsenz zu wahren. Die Protestanten setzten vor allem auf selbst produzierte Fernsehsendungen, in denen sie sich an die Welt anpassten. Hierbei hatten sie große Erfolge. Ein Format wie „Pfarrer Sommerauer antwortet“ verortete die Kirche zwar in einem sozialpädagogisch-therapeutischen Feld, erreicht aber 15 Jahre lang hohe Einschaltquoten. Noch erfolgreicher, aber noch weiter von der Religion im engeren Sinne entfernt, waren die Fernsehserien, die die Protestanten produzierten. Serien wie „Familie Mack verändert sich“ oder „Unser Walter“ schilderten soziale Probleme wie das Altern, Armut oder Resozialisierung,



Vor dem Pressegespräch anlässlich des 50-jährigen Jubiläums: Akademiedirektor Dr. Florian Schuller begrüßte Professor Dr. Karl-Joseph Hummel, den Direktor der Forschungsstelle Bonn der

Kommission, Professor Dr. Wilhelm Damberg, den Vorsitzenden der Wissenschaftlichen Kommission, und Dr. Hans Reckers, den Vorsitzenden der Kommission für Zeitgeschichte e. V. (v. l. n. r.).

wobei gelegentlich ein Pastor auftrat. Dies verstärkte freilich die ohnehin bestehende zunehmende mediale Unsichtbarkeit der Protestanten.

Anders lässt sich jedoch der katholische Umgang mit den Medien fassen. Wenig Erfolg hatten die Katholiken mit durchaus ernsthaften Versuchen, sich an die moderne Medienlandschaft mit eigenen neuen Medien anzuschmiegen, nachdem seit 1963 die Bistumspresse einbrach. Auch erfolgreiche medienerzieherische Publikationen, wie die katholische Fernsehzeitschrift „Gong“, verabschiedeten sich nun schrittweise von der Kirche. Versuche mit neuen katholischen Medienformaten hatten nur begrenzten Erfolg, wie das bekannte Beispiel der Gründung der Zeitschrift „publik“ unterstreicht. Ebenso scheiterten Zeitschriften, die katholische Antworten auf den Erfolg von Illustrierten wie Stern und Bravo sein sollten, wie „kontraste“.

Größeren Erfolg hatte die katholische Kirche dagegen mit ihrer neuartigen Öffnung gegenüber den Bildmedien. Schrittmacher war hier sicherlich der Vatikan, und zwar bereits unter dem den Medien zugewandten Papst Pius XII. So schuf er bereits 1950 ein eigenes vatikanisches Fernsehzentrum, also vier Jahre, bevor das Fernsehen in Italien startete. Ebenso hielt er die Ansprache für den Beginn der Eurovision 1954 und öffnete die Mauern des Vatikans für Spiel- und Dokumentarfilme, in denen auch er sich zeigte. Bei seinen Audienzen ließ er sich medienwirksam mit Stars aus der Welt des Films oder Sports ablichten. Seine Enzyklika „Miranda prorsus“ unterstrich 1957 seine positive Bewertung der Medien. Auch das Ritual beim Tod des Papstes veränderte sich durch das Aufkommen des Fernsehens, wie Rene Schlott zeigte: Das Papstrequiem wurde vor laufenden Kameras abgehalten und stiftete den Eindruck weltweiter Trauer und sowohl bei der Prozession, Aufbahrung und Beisetzung waren die Kameras dabei.

Johannes XXIII. ließ sich bereits vor laufenden Fernsehkameras krönen und verstärkte diese mediale Öffnung im wörtlichen Sinne: Er öffnete die Türen des Vatikans so weit wie noch nie für Bild- und Fernsehjournalisten und ließ diese sogar in sein Schlafzimmer. Das neue Bild des gütigen, lebensnahen Pontifex förderten auch seine medienwirksamen Besuche von ungewöhnlichen Orten, wie einem Gefängnis oder Kinderkrankenhäuser. Bei dieser visuellen Öffnung verlor der Vatikan freilich die Deutungshoheit. So drangen sowohl

beim Tod von Pius XII. als auch bei Johannes XXIII. Schnappschüsse von ihren Leichnamen nach außen. Dennoch bedeuteten selbst solche pietätslosen Bilder nicht nur eine Diskreditierung des Papstes, sondern unterstrichen zugleich, dass der Papst in der Nachfolge Christi ein öffentliches Martyrium durchlitt.

Derartige Bilder zeigten nicht nur den Katholiken bereits vor dem Zweiten Vatikanum, dass die Kirche sich öffnete. Der Vatikan wurde zwar zeitgleich durch die Medien massiv kritisch herausgefordert, wie insbesondere durch die „Stellvertreter-Debatte“. Aber er vermochte auch mit neuen medialen Antworten zu kontern, wie etwa der ersten Auslandsreise eines Papstes seit dem frühen 19. Jahrhundert, also der Israel-Reise von Paul VI., wo der Papst volksnah die Weltöffentlichkeit einnehmen konnte. Aber auch die Bedeutung des Zweiten Vatikanums selbst ergab sich mit aus diesem Zusammenspiel zwischen einem neuen medialen Interesse an der Religion und der neuen vatikanischen Selbstdarstellung.

Damit spreche ich eine letzte kirchliche Reaktion auf die Medienwelt an, die in jüngster Zeit auch in der Forschung größere Aufmerksamkeit erhielt: Die Eventisierung von Kirche und Religion. Zweifelsohne ist nicht nur der Massenzulauf bei kirchlichen Events wie Katholikentagen oder Papstauftritten ein Ergebnis der Medialisierung. Besonders wichtig erscheint mir, wie sich auch hier die Gestalt der Kirche, der Rituale und die Praxis des Glaubens veränderte. Auch die Kirche selbst maß ihre Stellung nunmehr an ihrer Präsenz im öffentlichen Raum. Es ist oft betont worden, dass dies nicht mit einer Ausweitung des Glaubens zu verwechseln sei und dass etwa „Weltjugendtage“ oft nur ein Strohfeder darstellen. Aber dennoch aktualisieren die Medien hierdurch den Glauben und seine öffentliche Bekundung.

Der Blick auf den Wandel der Medienlandschaft erklärt nicht alles und stellt natürlich nur eine Perspektive unter vielen dar. Aber es gibt viele gute Gründe, sie besonders ernst zu nehmen, sei es für den Wandel von Deutungen, von Praktiken oder von Strukturen. Die Rolle der Medien erschöpft sich eben nicht in Diskursen von außen. Vielmehr prägte die Medienentwicklung auch die Kirche selbst und die Sozialgeschichte der Religion. Und gerade in dieser Wechselbeziehung liegt das größte Potential für künftige Forschungen. □

Katholische Kirche heute: Ein anstrengender Plural von Sozialformen, Unternehmenskulturen und biografischen Dynamiken

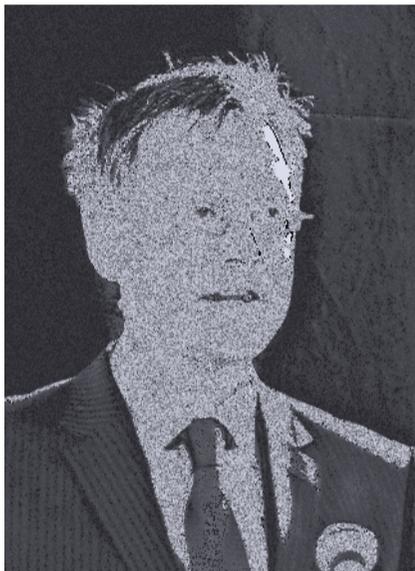
Matthias Sellmann

Für einen Nichthistoriker ist es immer riskant, vor Historikern ein bestimmtes Zeitereignis als historisch zu qualifizieren. Damit soll ja gemeint sein, dass dieses eine Ereignis im Zeitverlauf wie in einem Brennpunkt fokussiert, was an Entwicklung voranging und was sozusagen durch das Nadelöhr dieses historischen Ereignisses aus ihm folgte: nicht kausal, sondern sozusagen repräsentativ. Man nennt ja populärwissenschaftlich etwas dann historisch, wenn es zum Ausdruck und zum projizierten Initialpunkt eines ganzen Prozesses wird, der überhaupt erst in der Rückschau als Prozess erkenn- und konstellierbar ist. Historisch nennen wir, was Geschichte macht. Der Kniefall Willi Brandts in Warschau, der Sieg Muhammad Alis gegen George Foreman oder die Eröffnung des Vatikanum II sind Beispiele solcher historisch zu nennender Momente.

Auch wenn es also riskant ist: Ich möchte solch ein Ereignis benennen, das ich für die Deutung der Gegenwartslage des deutschen Katholizismus als historisch im obigen Sinn bezeichnen möchte. Natürlich ist das Hybris, wie ohnehin natürlich eine Gegenwartsdiagnose dieses sehr komplexen Geschehens nur eine Skizze sein kann – zumal eine aus meinem Fach, der Pastoraltheologie heraus vertretene. Aber wir brauchen ja solche Referenzpunkte zur Deutung von Prozessen. Und was am 10. Januar 2005 in Essen geschah, war meiner Meinung nach historisch. Wenn Sie die Analogie erlauben: Es war ein Kniefall und eine Politikwende wie bei Brandt, es war das Eingeständnis eines K.O.-Schlages wie bei George Foreman und es war eine Eröffnung in einen neuartigen Prozess des Katholizismus.

Gemeint ist die Rede des damaligen Essener Bischofs Dr. Felix Genn vor dem diözesanen Tag der Priester und Diakone. Genn hatte die nun wirklich einschneidende Strukturreform des Bistums Essen zu verkünden. Und er benutzte unter anderem folgende Diagnose zur Begründung: „Nichts ist mehr wie es war, auch wenn es manchmal noch so scheint. Die Fiktion anhaltender Normalität hat lange vorgehalten, aber sie zerfällt. (...) Eine Sozialgestalt von Kirche geht nicht zu Ende, sondern ist zu Ende. Insofern bin ich mir bewusst, dass dieser Umbruch einen Paradigmenwechsel darstellt, der nicht mehr theoretisch bleibt, sondern existenziell verarbeitet werden muss.“

Diese Rede ging wie ein Lauffeuer durch das katholische Deutschland. Es wurde sozusagen zum Fanal. Jemand sprach aus, was viele längst dachten. Und er ließ Konsequenzen folgen, die viele befürchteten. Fusionen von Pfarreien, Rückbau von Hauptamtlichkeit, Kürzung von Budgets, Umbau der Verwaltung, Schließung von Kirchen usw. In der Rückschau und mit etwas Humor ausgerüstet, wird man zu den letzten sieben Jahren sagen können, dass die gemeindeengagierten deutschen Katholikinnen und Katholiken einen eindrucksvollen Crash-Kurs in Kirchenrecht nicht



Prof. Dr. Matthias Sellmann, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Bochum

nur theoretisch, wie Genn sagt, sondern existenziell absolviert haben: Die meisten kennen jetzt den Unterschied zwischen ‚Pfarrei‘ und ‚Gemeinde‘ und zwischen ‚leitendem Pfarrer‘ und ‚geleitetem Pastor‘; man hat das Portfolio möglicher pastoraler Raummodelle durchstudiert und jongliert mit Begriffen wie ‚Gemeinschaft von Gemeinden‘, ‚Kirchspiel‘ oder ‚Ergänzungsgemeinschaften‘; und richtig virtuos diskutiert man mit, ob in Sachen Gemeindeleitung besser c. 517 § 2 CIC in Anschlag zu bringen sei oder doch der ‚545er/2‘.

Wie auch immer: Analysiert man das Statement von Bischof Genn, so lassen sich drei Aussagen extrahieren, die alle in indikativer Weise Veränderungslagen im deutschen Katholizismus aufgreifen:

1. Eine bestimmte Unterstellung von ‚Normalität‘ führt nicht mehr zu zutreffenden Situationsanalysen.
2. Eine bestimmte Sozialform von Kirche ist zu Ende.
3. Ein Paradigmenwechsel vom Modus ‚Theorie‘ in den Modus ‚Existenz‘ ist zu vollziehen.

Ich möchte im Folgenden diese Trias aufnehmen und sie, allerdings in einem veränderten Begriffsraster, mit pastoralsoziologischen Beobachtungen plausibilisieren. Meine umformulierte Trias lautet:

1. Die katholische Kirche in Deutschland gerät aktuell in eine neue öffentliche Zuschreibung. Sie wird nicht länger als Institution, sondern ‚nur noch‘ als Organisation rezipiert. Die von Bischof Genn so bezeichnete Unterstellung von Normalität ist die Unterstellung von gesellschaftlicher Institutionalität. Diese greift tatsächlich nicht mehr.

2. Öffentlich solchermassen in eine Organisation verwandelt, gerät die verfasste Kirche in die Zumutungen von Pluralität und Kontingenz. Tatsächlich ist die Möglichkeit der ‚einen, der homogen und der kontrollierbaren Sozialform Kirche am Ende. In die Mitte ‚der Kirche‘ zieht ein, was gesellschaftlich längst eingeübtes Gesetz ist: Wahlfreiheit; Prozessdynamik, differente Nutzerstile; Zustimmungsvorbehalte; explizit biografisches Anspruchsverhalten; Hervortreten ortskirchlicher Spezifika.

3. Dieser Paradigmenwechsel von ‚Institution‘ zu ‚Organisation‘, von ‚Einheit‘ in ‚Pluralität‘ muss existenziell verarbeitet werden. Für die Kirche als Ganzes bedeutet das: Der Wechsel muss ekklesiologisch, pastoralplanerisch und geistlich bewältigt werden. Dieser Prozess ist in vollem Gange. Im Wesentlichen reagiert man allerdings weiterhin sowohl operativ wie semantisch mit den überkommenen und offenbar Handlungskontrolle signalisierenden Strategien der Institutionalität. Hier zeigen sich gegenwärtig große Risse und Verwerfungen, aber auch überraschende Chancen und Aufbrüche. Beides bestätigt im Nachhinein noch einmal Bischof Genns Statement.

Als Überschrift also meine gesamte These: Der deutsche Katholizismus gerät unter nicht länger abweisbare Pluralitätsbedingungen allgemeiner wie spezifischer religiöser Vergesellschaftung. Dies strengt ihn enorm an. Die Transformation in eine pluralitätsfähige Organisation ist in vollem Gange. Wer den gegenwärtigen Katholizismus verstehen will, muss Stress und großformatige organisationslogische Schutzreflexe mit dem Ziel der Bestandswahrung unterstellen. Noch ist nicht zu sehen, ob es zu einer trotzig-aversiven Selbstbehauptung in zunehmender öffentlicher Irrelevanz kommt oder zu einer adaptiven Neuverortung in der bundesrepublikanischen Kultur.

1. Katholische Kirche – Von der ‚Institution‘ zur ‚Organisation‘

Ich beginne den Argumentationsgang mit einer eher kurz gehaltenen Ausführung zu dem Gesamtlable meiner These: dass der Katholizismus gegenwärtig bei uns seinen institutionellen Charakter verliert und in der gesellschaftlichen Zuschreibung auf einen organisationalen Erwartungsstatus hin formatiert wird. Als Matrix dieser These dient mir Arnold Gehlens bekannte Theorie der ‚Hintergrunderfüllung‘. Gehlen spricht dann von ‚Institutionen‘, wenn eine soziale Struktur eine relevante Bedürfniserfüllung dauerhaft und stabil garantieren kann. „Das Bewusstsein, dass eine Befriedigung eines Bedürfnisses jederzeit möglich ist (...) nennen wir Hintergrundunterfüllung, wobei im Grenzfall das vorausgesetzte Bedürfnis gar nicht mehr in handlungsbesetzende Aktivität übergeht.“ So wie etwa die Ehe eine solche Hintergrundunterfüllung körperlicher und sozialer Vergemeinschaftungsbedürfnisse sichern kann, so ist es auch bei einer religiösen Institution. Sie wirkt sichernd und handlungs- wie strukturorientierend, gerade weil sie im Hintergrund bleibt. Ihre Stärke kann paradoxerweise dann gerade darin liegen, dass sie gar keine religiös bewusste Mentalität provoziert und fordert. Gerade die Tatsache ihrer Unsichtbarkeit begründet ihren prominenten Status. Sie ist erster und selbstverständlicher Referenzpunkt religiöser Kommunikation, und kann gerade darum sekundäre Handlungsbündel motivieren. Diese Handlungsbündel können dann sogar antiinstitutionell ausgerichtet sein und stabilisieren die Institution dann doch trotzdem in negativer Fixierung.

Wenden wir diese Begriffsoption auf den Katholizismus in Deutschland an, so wird man sagen können, dass er bis noch vor kurzem einen solchen institutionellen Status beanspruchen konnte. Besser gesagt: Er musste ihn gerade nicht beanspruchen, weil die gesellschaftliche Normalität die produktive Vorrangstellung des Katholizismus im Duopol mit dem Protestantismus im religiösen Kultursachbereich unterstellte. Es liegen uns ja konzise Analysen des katholischen Milieus vor, die dies klar bis etwa zu den 1950er Jahren belegen. Und natürlich gibt es weiterhin Regionen in Deutschland, in denen diese institutionelle Dimension der gesellschaftlichen Zuschreibung nach wie vor dominiert. Wir können insgesamt wohl erst langsam den endgültigen Zerfall dieses Status in der gesamtdeutschen Öffentlichkeit mit erleben.

Analytisch ist auf strukturelle Relationen und Kontingenzierungen zu achten. Hierzu gehören in einer verfahrensrechtlich organisierten Moderne vor allem Ereignisse der Rechtsprechung: So haben etwa die Urteile und Prozesse rund um die öffentliche Präsenz des Islam (Kopftuch, islamischer Religionsunterricht, Schächten, Beschneidung usw.) für die deutliche Wahrnehmung gesorgt, dass in der religiösen Arena ein neuer Akteur aufgetaucht ist, der die Selbstverständlichkeit christlicher Vorrechte mehr und mehr als Scheinselbstverständlichkeit entlarvt. Die Erklagung des Status einer öffentlichen Körperschaft für die Zeugen Jehovas hat neu zu Bewusstsein gebracht, aus welchem Grund überhaupt die katholische Kirche diesen genießt. Dies ist in der jüngsten Entscheidung zum Kirchensteuereinzug wiederum neu fraglich geworden. Die Debatte um den Gottesbezug in der Europäischen

In der Schulpolitik, Sozialpolitik oder Kulturpolitik ist der Katholizismus weiterhin ein wichtiger Partner.

Verfassung hat vor allem gezeigt, dass es hierüber überhaupt eine Debatte geben kann. In der Schulpolitik, Sozialpolitik oder Kulturpolitik ist der Katholizismus weiterhin ein wichtiger Partner. Und es ist nahezu spektakulär, wie religionsfreundlich die Berliner Republik die großen Kirchen behandelt. Auch die kirchendistanzierte intellektuelle Elite – ich nenne nur so verschiedene Namen wie Norbert Bolz, Christoph Türcke, Armin Nassehi oder Jürgen Habermas – arbeitet genau heraus, was verloren geht, wenn die religiöse Semantik verdunstet. Die ökonomische Elite – McKinsey-Direktor Mitschke-Collande oder der Nestor des Marketing Heribert Meffert sparen nicht mit klugen Ratschlägen zur Re-Profilierung des Katholischen. Und auch die kulturelle Elite – Günther Jauch, Thomas Gottschalk, Johannes B. Kerner, Sebastian Kehl oder Jürgen Klopp – bekunden beherzt, dass sie sich in ihren einzelnen Kulturfeldern als Christen sehen.

Aber das ist es ja gerade. Einer Hintergrundunterfüllung kann sozusagen nichts Schlimmeres widerfahren, als dass sie explizit betont, verteidigt, begründet, gewürdigt, in ihrem Leistungspotenzial belobigt usw. wird. Denn dann tritt sie ins Licht. Dann fällt sie auf. Dann fällt auf, dass das Licht auch auf Anderes fällt. Dann fällt auf, dass man vergleichen kann. Dann wird Kontingenz bewusst: Alles könnte auch anders sein. Und dann wird es selbst für die Befürworter einer katholischen Kirche als Institution unmöglich, wieder in den

Hintergrund zu kommen. Man agiert wie ein Kind, das ein Ei in der Hand zu halten wähnt – und es ist doch ein Skorpion.

Wenn dann noch hinzu kommt, dass die ehemalige Institution elementare Konsense der allgemeinen Gesellschaft verletzt und, ans Licht gezerrt, hier in den Erklärungen des eigenen Verhaltens nicht überzeugen kann; wenn also der Verdacht keimt, dass da ein Akteur eine Hintergrundserfüllung eigentlich nur suggeriert hat; und wenn man plötzlich erschreckt bemerkt, dass man im religiösen Bereich sozusagen schon länger auf dünnem Eis gelaufen ist, ohne es zu merken – dann ist endgültig keine öffentliche Zuschreibung als Institution mehr möglich. Sie merken: Ich spreche von den Abgründen der Tat und der Krisen-PR im Zusammenhang mit dem sexuellen Missbrauch an Kindern durch Geistliche. Dies war meiner Beobachtung nach der endgültige Offenbarungseid im wahrsten Sinne: Nun war man öffentlich, musste sich offenbaren – und die Privilegien der Hintergrundserfüllung waren unwiderruflich dahin. Mit Bischof Genn: „Nichts ist mehr wie es war, auch wenn es manchmal noch so scheint. Die Fiktion anhaltender Normalität hat lange vorgehalten, aber sie zerreißt.“

2. Organisationaler Status und die Zumutungen der Pluralität

Der deutsche Katholizismus steht also nunmehr als ‚Organisation‘ im kulturellen Raum. Hiermit ist er übrigens der evangelischen Kirche gleichgestellt. Diese scheint mir von ihrem Selbstverständnis und ihrer Tradition hierauf allerdings erheblich besser eingestellt. Zwar genießt man weiterhin massive Vorrechte im Kirche-Staats-Verhältnis; zwar rekrutieren sich weiterhin viele Eliten aus Sympathisanten der Kirchen; zwar ist es spektakulär, wieviele den kirchlichen Riten und Lehren innerlich stark Entfremdete gerade nicht aus der Kirche austreten. Aber die Drift in die zunehmende kulturelle Relativierung scheint doch klar vorgespurt. Wenn ich das hier einfach mal sagen darf: Die gegenwärtigen Reaktionsmuster extrapolierend, rechne ich nicht mit einer sozusagen explosiven, eruptiven Abwendung der Deutschen von ‚ihrer‘ katholischen Kirche, sondern mit einer Art Implosion, einem Fortschreiten der indifferenten Haltung, des kollektiven Schulterzuckens; mit einer die Kirche in

Der deutsche Katholizismus steht also nunmehr als ‚Organisation‘ im kulturellen Raum.

bestimmter Weise degradierenden Nutzung als quasi-magischer Dienstleistungsagentur, deren Gebrauch vielleicht etwas nützt, auf jeden Fall aber nicht schaden kann, weil man die wirklich robusten Bedürfnisse ohnehin an andere Akteure adressiert. Wie gesagt: Wenn alles so bleibt, wie man es heute betrachten kann.

Als religiöse Organisation steht die katholische Kirche unter den Bedingungen, den Erwartungen und natürlich auch den Chancen von Pluralität. Aus Niklas Luhmanns Organisationstheorie wissen wir, was den vielleicht einschneidendsten Unterschied zum Status als Institution ausmacht: Eine Organisation produziert und kommuniziert Entscheidungen. Zwar ist nachweisbar, dass Kirchen nur in analogem Sinn als Organisationen zu analysieren sind. Trotzdem wird jetzt auch von ihnen eine religiöse



Foto: kna

Einen historischen Moment im aktuellen Katholizismus sieht der Autor im 10. Januar 2005 und meint die Rede des damaligen Essener Bischofs Dr. Felix Genn vor dem diözesanen

Tag der Priester und Diakone zur einschneidenden Strukturreform im Bistum. Denn Genn (hier bei einer Predigt in einem Gottesdienst) benutzte zur Begründung der Reformen unter

anderem folgende Diagnose: „Nichts ist mehr, wie es war, auch wenn es manchmal noch so scheint.“

Kommunikation erwartet, die auf Entscheidungen beruht und auf Entscheidungen reagiert. Damit aber wird man kontingent: Eine Entscheidung muss begründet werden; sie kann auch anders fallen; Entscheidungen anderer Akteure können plausibler sein; man kann anzweifeln, ob der Richtige die Entscheidung gefällt hat; man kann entscheiden, die Entscheidung zu ignorieren usw.

Welche Entscheidungen sind zu treffen? Am Bochumer Lehrstuhl für Pastoraltheologie haben wir einmal das betreffende Tableau zu kondensieren versucht. Wir kommen auf sieben Stellenschrauben künftiger Kirchenentwicklung, die ich im Folgenden in der gebotenen Kürze skizzieren möchte. Die Aufzählung ist dabei inklusiv: Sie beansprucht nicht, alle relevanten Herausforderungen zu benennen. Aber sie behauptet, dass alle benannten Felder relevant sind und an ihrer Bearbeitung kein Weg vorbeiführt. Und Sie werden sofort bemerken: Alle Entscheidungsfelder transportieren die Herausforderungen von Pluralität.

Herausforderung RAUMORGANISATION: Die Pluralität von Sozialformen des Christseins

Die diözesanen Strukturreformen schaffen vergrößerte pastorale Räume. Diese Räume sind teilweise so groß, dass von ‚XXL- oder sogar ‚Monsterparreien‘ die Rede ist. Als Entscheidungsfeld zeigt sich hier, mit welcher Idee von steuernder Raumdurchdringung man arbeiten soll. Die Rede von

‚Gemeinde‘, erst recht die von ‚Pfarrfamilie‘ greift nicht mehr, jedenfalls nicht im überkommenden Sinn. Die Semantik der ‚Pfarrei‘ wird ihren bürokratischen Makel nicht los. Die Labels der ‚Pfarrverbände‘, ‚Seelsorgeeinheiten‘ oder ‚Gemeinschaft von Gemeinden‘ wirken wenig mobilisierend und setzen wenig visionäre Energie frei, wohin Kirche geht. Die deutschen Bischöfe haben selbst die Idee des paroikalen *Netzwerkes* ins Gespräch gebracht. Hiermit will man der Pluralität möglicher Sozialformen des Christseins Rechnung tragen. Denn das ist der Effekt der vergrößerten pastoralen Räume: Man schafft Zwischenräume, in die nun neue Ideen christlicher Gesellung vorstoßen: Events, Bewegungen, Vereine, Pilger, Medienkontakte, Dienstleistungen werden neu als Sozialformen erkannt, und zwar explizit *im Jenseits* der Gemeinden und im Jenseits der Idee von *Gruppenmitgliedschaft*.

Herausforderung REZEPTION: Die Pluralität kultureller Gravitationen

Sehr deutlich haben die kirchenbezogenen Sinus-Milieustudien ans Licht gebracht, was gesellschaftlich längst klar, kirchlicher aber verdeckt war: dass kulturelle Pluralität inzwischen stärker ist als religiös-konfessionelle Konformität. Religiosität ist durchbrechend nur noch abhängige Variable eines kulturbildenden biografischen Stils. Seit 2006, der Publikation der ersten Kirchenmilieustudie arbeitet der deutsche Katholizismus folgende acht Neuigkeiten durch:

- In Deutschland ‚gibt‘ es neun voneinander diskret abgrenzbare Kulturmuster.
- Diese imprägnieren in konstitutiver Weise die Rezeption, die Verarbeitung und die Resonanz kultureller Impulse.
- Auch religiöse Einstellungen und Verhalten sind nur abhängige Variablen des dominierenden Kulturmodells.
- In jedem Kulturmodell finden wir eine Mengenverteilung von Katholiken, Evangelischen und Konfessionslosen wie in Gesamtdeutschland.
- Insofern existieren neun Stile der Wahrnehmung und Nutzung katholischer Offerten; neun Zerlegungen, neun Interpretationsmuster, neun Erwartungsprofile.
- Diese neun Stile sind zueinander zunächst nicht empathisch. Sie beobachten einander und bilden sich zugehörig wie abgrenzend aus.
- Es zeigen sich für das wichtige kirchliche Präsenzsegment der ‚Gemeinden‘ deutliche Milieudominanzen. Diese verdrängen andere Kulturmodeller des Katholischen, die sich dann entweder andere Artikulationsfelder suchen müssen oder ganz in die Distanz gehen.
- Wenn wir danach fragen, welche Kulturmodeller impulssetzend sind, weil sie die einschlägigen Positionen besetzen, erkennen wir deutliche Dominanzen der Funktionseliten im konservativen wie im postmateriellen Muster. Diese bestimmen die Unternehmenskultur.
- Katholische Impulse sind aber ad extra je neunfach katholisch. Sie werden in jedem deutschen Milieu auf eigene Weise rezipiert. Zwar gibt es teils

sogar breite Konsensflächen und milieuübergreifende Mobilisierungen. Aber will man weiter volkskirchliche Vertretung religiöser Lebensdimensionen bleiben, müsste man sich um mehr Milieusensibilität in der Antreffbarkeit und im Auftreten bemühen.

Man kann sagen, dass der deutsche Katholizismus über diese Milieustudien ein ihm extrem anstrengendes und verunsicherndes Trainingslager in Sachen kultureller Pluralität vollzieht. Und der Muskelkater schmerzt.

PROFESSION: Die Pluralität von neuen Berufsbildern der Pastoral

Ein drittes Entscheidungsfeld betrifft die Ebene der kirchlichen Hauptamtlichkeit. Hier bricht ein neuer Plural auf: der Plural der Berufsbilder und Rollenverständnisse. Gemeint ist, dass sich etwa das Berufsbild der Gemeindeferentin unter der Hand vollständig verändert hat. Eine Gemeindeferentin, die heute ihren Dienst antritt, ist kaum noch vergleichbar mit einer Kollegin, die vor zehn Jahren begann. Im Bistum Essen koordinieren inzwischen Gemeindeferentinnen ganze Gemeinden und sind für Gläubige in Tätigkeitsbereichen erkennbar, die man früher nur Priestern anvertraut hätte. Auch hat der Unterschied im Klerus zwischen leitenden Pfarrern und Pastoren an Trennungskraft zugenommen. Was Diakone sein sollten, steht neu auf dem Prüfstand. Und es verschärft sich die Unklarheit im Status von hauptamtlichen Laien: Repräsentieren diese eher das Gemeinsame Priestertum auf die Getauften hin oder sollten sie eher ihre Beauftragungen durch das Besondere Priestertum betonen?

Diese Fragen werfen nachfolgende auf: Welche Ausbildungswege sind heute noch zeitgemäß? Braucht die Kirche nicht stärker individualisierte Formen

Ein drittes Entscheidungsfeld betrifft die Ebene der kirchlichen Hauptamtlichkeit. Hier bricht ein neuer Plural auf: der Plural der Berufsbilder und Rollenverständnisse.

der Personalentwicklung, z.B. im Sinne von Trainee-Programmen? Wie fördert man Kompetenzen auf neue Bedarfe hin? Zum Beispiel hat das Bistum Aachen vor kurzem ein Training durchgeführt für pastorale Gründerpersönlichkeiten. Im Stile eines betriebswirtschaftlichen Existenzgründerseminars wurden Pastoralassistenten vertraut gemacht mit pastoralen Business-Plan-Erstellungen, feldanalytischen Methoden der Bedarfserhebung und Strategien der Findung von Stakeholdern. Pluralität eben.

PARTIZIPATION: Die Pluralität von Engagementmotiven

Eine der bedrängendsten Entscheidungsfelder liegt vor mit der Frage, wie kirchliche Präsenz vor Ort gefördert werden kann, wenn gleichzeitig Hauptamtlichkeit im Rückbau befindlich ist. Es muss gelingen, vielerlei Formen von freiwilliger Partizipation zu erzeugen, die in kluger Weise zum Aufbau von kirchlichem Leben eingesetzt werden kann. Dies ist definitiv ein Pluralitätsproblem, denn die Motive für zivilgesellschaftliches Engagement sind bekanntlich sehr heterogen. Man kann

zeigen, dass das kirchliche Werben um Partizipation und das Verhindern von Nicht-Partizipation sich ganz deutlich in biografische Verwertungskontexte eintragen muss, will es Erfolg haben. Das aber setzt erkennbar Pluralitätskompetenz voraus. Bedeutung hat man nicht, man muss sie sich verdienen.

Weitere Herausforderungen

Meine Damen und Herren, ich darf die übrigen Entscheidungsfelder zusammenfassen. Im Bereich KOMMUNIKATION wird es darum gehen, entschlossen die Pluralität der medialen Möglichkeiten der Botschaftsverbreitung zu nutzen: Die katholische Kirche braucht smartphone-apps, etwa für die performance der Bibel; youtube-Filme; Kirchensuchmaschinen; Bibelkreise auf skype-Benutzeroberflächen; christliche Inhalte in den Unterhaltungs- (nicht: Informations-) Programmen der Fernsehsender; eine adäquatere Bildsprache in unseren prints; eine neue Tonalität in den Radioansprachen usw. Der Graben zwischen den Kommunikationsroutinen der Gesellschaft und denen der Kirche ist erkennbar zu groß. Nur eine Zahl: Der Trendmonitor 2010 stellte heraus, dass nur 1% (!) aller Katholiken die Angebote ihrer Kirche im Internet ‚häufig‘ besuchen, weitere 10% ‚ab und zu‘.

Im Bereich ARTIKULATION wäre zu suchen, wie die großen und tiefen Geheimnisse des Glaubens eine neue Sprache finden kann. Worte wie ‚Heil‘, ‚Erlösung‘, ‚Gnade‘ oder ‚Gottesdienst‘ sind erklärungsbedürftig geworden. Es braucht neue Metaphern, neue Gleichnisse, neue Kurzformeln, neue Auftritte, um sie neu und überraschend in die Kultur zu bringen.

All diese Bedarfe werden in bestimmter Weise im siebten Punkt gebündelt: INNOVATION. Insgesamt muss eine Organisation sicherstellen, dass Innovationen *systemisch* erfolgen; dass es also nicht dem Zufall überlassen bleibt, ob man *inhouse* oder *outhouse* Anschluss an die geltenden Umbrüche halten kann. Hierzu gibt es kreative Verfahren, die auch für kirchliche Organisation spannende Potenziale darstellen können: Open-Innovation-Verfahren; Vermeidung von Säulenbildungen; Rekrutierung scheinbar unpassender Leute; Befragung von *lead and first users*; Ideenwettbewerbe; Verbreiterung der *solver*-Basis usw. Immer geht es hier darum, den Organisationszweck von außen, vom Kunden her neu zu verstehen und einzuspielen.

Man kann diesen Aufzählungen deutlich anmerken, dass die gegenwärtige Herausforderungssituation des deutschen Katholizismus die eines anstrengenden Plurals ist. Wie Bischof Genn sagte: „Eine Sozialform von Kirche ist zu Ende.“ Die anstehenden Transformationsleistungen betreffen nicht nur die Phantasie der Etablierung neuer Formen, sondern grundlegend den Ausbau einer veränderungsfreudigen internen Organisationskultur.

Dies führt zum dritten abschließenden Punkt.

3. Das Anstrengende der Pluralität

Die hier verwendete Linse modelliert die Lage des aktuellen Katholizismus also als Herausforderung durch mannigfache Pluralität. Das Neue ist dabei weniger, dass es diese Pluralität gibt. Das Neue ist wohl eher, dass man sie nicht mehr abweisen kann.

Fragen wir uns abschließend, mit welcher Semantik die zur Organisation gewordene deutsche katholische Kirche auf diese Pluralität reagiert – eine Pluralität übrigens, auf die die diözesanen Strukturformen ja nicht nur reagieren, sondern die sie auch selbst steigern.

Aktuell scheinen mir die Überforderungssymptome zu überwiegen. Wenn ich recht sehe, ist die neue Semantik und das neue Selbstbewusstsein einer Katholizität bisher nur ahnbar, die Pluralität nicht nur duldet und erleidet, sondern aktiv begrüßt, ja: fördert. Meine These lautet: Nach wie vor bewegt man sich im Bannkreis des Institutionalismus, in der Verkirklichungsfalle, wie Franz-Xaver Kaufmann und Karl Gabriel das benennen. Nach wie vor geht

Die deutsche katholische Kirche erscheint gegenwärtig als angestrenzte Organisation in allerorts durchbrechender Pluralität.

die Energie des Christseins zu einem hohen Prozentsatz in die eigene Strukturhaltung, in die Integration, und eher wenig in Experimente, Laborversuche, Neuaufbrüche. Stark ressentimentgeladen kommt ein erstarkender Profilierungsdiskurs daher, der modernes Christsein auf explizit religiöse und katholisch-kirchlich kontrollierbare Vollzüge festlegen will. Der Ruf nach dem katholischen Profil und die Aktionismen in seinem Gefolge sind ein durchschaubarer und im Übrigen ganz unattraktiver Versuch, die Sicherheit der Institution wieder zu gewinnen und den Anstrengungen einer Organisation in religiöser und kultureller Pluralität auszuweichen. Ja, man kann sagen: Sie verfestigen die Muster, die bereits bewiesen haben, dass aus ihnen nicht die Kraft zur Innovation erwachsen kann.

Die deutsche katholische Kirche erscheint gegenwärtig als angestrenzte Organisation in allerorts durchbrechender Pluralität. Vor ihr liegen aufregende Zukünfte, in denen sie bemerken wird, dass sie sich selber und auch ihren Gott neu findet, wenn sie sich in die Kontexte des Säkularen und Pluralen hinein begibt, um dort das umfassende Heil der Menschen zu befördern. Denn christliche Kirchen sind wie Fahrradlampen: Sie leuchten nur, wenn man sich vorwärts bewegt. Der Katholizismus hat in der ‚kulturhermeneutischen Wende‘ der Texte des letzten Konzils dafür die *Software*, die das Betriebssystem des Katholischen neu ausrichten kann. Schon zeigt sich, wie *fresh expressions of church* aussehen können. Nun heißt es, in kluger Umsicht, aber entschlossener Kraft dieser Frische zu trauen. Denn: Christliche Spiritualität ist kein Regenschirm gegen die Unwetter der Pluralität; sie ist die Einladung, im Regen zu tanzen. □

Presse

Kommission für Zeitgeschichte

Katholische Nachrichtenagentur

26. Oktober 2012 – Auf dem Weg zur Katholischen Akademie in Bayern ist die Nachkriegsgeschichte noch nicht vorbei. In der Münchner Feilitzschstraße, kaum 100 Meter entfernt, wurde Ende August ein Blindgänger aus dem Zweiten Weltkrieg mehr oder weniger kontrolliert gesprengt. (...) Bei einer internationalen Tagung halten unweit des Schwabinger Kraters Historiker, Politologen und Sozialwissenschaftler (...) Rückschau auf 50 Jahre Katholizismusforschung in Deutschland. 1962 gründeten junge katholische Akademiker in München die Kommission für Zeitgeschichte – als wissenschaftlich unabhängigen, aber doch der Kirche stets verbundenen Zusammenschluss von Forschern, der heute seinen Sitz in Bonn hat und in seiner Form einmalig ist in Europa.

(...) In jüngerer Zeit diente die (...) Kommission mehrfach als „Task Force für Geschichtspolitik“, wie der Bochumer Kirchenhistoriker Wilhelm Damberg erläutert. So war die Expertise der Kommission gefordert, als Journalisten den Skandal um Zwangsarbeiter oder um Heimkinder öffentlich machten und dabei auch die Rolle der Kirche auf Korn nahmen.

Wir sind aber nicht die Pressestelle der Deutschen Bischofskonferenz für historische Fragen“, stellt Damberg klar.

Christoph Renzikowski

Academia

28. November 2012 – Wenige Tage bevor die Katholische Akademie in Bayern offiziell eingeweiht wurde, gründeten dort am 17. September 1962 katholische Historiker die Kommission für Zeitgeschichte. Einige von ihnen, Heinz Hürten, Hans Maier, Rudolf Morsey und Konrad Reppen, nahmen an der Geburtstagsfeier, der zweitägigen Tagung „Katholizismus in Deutschland – Zeitgeschichte und Gegenwart“, in München teil. (...)

Der zweite Tag galt Gegenwart und Zukunft. Professor Matthias Sellmann (Bochum) sieht (nicht ohne Widerspruch aus dem Plenum) einen gesellschaftlichen Wandel des deutschen Katholizismus von „einer institutionellen zur nur noch organisatorischen Geltungszuschreibung“.

Norbert Matern

Die Katholische Akademie Bayern auf Facebook

Die Katholische Akademie Bayern ist ab sofort auch auf Facebook vertreten. Kurze Nachrichten über das, was in der Akademie vorgeht, z. B. über besondere Tagungen oder interessante Besucher im Haus, können Sie in Zukunft finden unter www.facebook.com/katholische.akademie.bayern

Das vollständige Tagungsprogramm,

herausragende Artikel unserer Zeitschrift „zur Debatte“, Mitschnitte vieler Vorträge und Videoclips über Akademieveranstaltungen sowie die grundlegenden Informationen über die Akademie und das Kardinal Wendel Haus finden Sie weiterhin, ständig aktualisiert, auf unserer Homepage unter www.kathakademie-bayern.de

„Von der Schwärze der Nacht“

Vernissage der Ausstellung mit Werken von Anton Kirchmair

Rund 60 Kunstfreunde trafen sich am Abend des 16. Januar 2013 zu einer Vernissage im Kardinal Wendel Haus der Akademie, bei der die Ausstellung „Von der Schwärze der Nacht“ mit Bildern des in München geborenen und im Bayerischen Wald lebenden und arbeiteten Künstlers Anton Kirchmair eröffnet wurde. Die Einführung in das Werk Kirchmairs übernahm Prof. Dr. Thomas Raff, Professor für Kunstgeschichte an der Universität

Augsburg und Mitglied im Kunstauschuss der Akademie. Weitere Bilder zur Vernissage finden Sie in der Mediathek unserer Homepage unter <http://mediathek.kathakademie-bayern.de/fotobuch> Die Ausstellung selbst ist bis zum 27. März 2013 im Kardinal Wendel Haus, Mandlstraße 23, in München zu sehen, montags bis freitags, jeweils von 9 bis 17 Uhr. Der Eintritt ist frei.

Eine Einführung

Thomas Raff

I.

Der Künstler Anton Kirchmair ist ein Phänomen: immer ganz ruhig, aber immer ganz angespannt. Während die SZ vom „weisen Indianer aus dem Bayerischen Wald“ schrieb, kommt er mir eher wie ein philosophierender Samurai vor. Normalerweise spreche ich nicht gerne und vor allem nicht gerne ausführlich über die Biographie eines Künstlers, wenn ich eine Ausstellung mit seinen Werken eröffne. Aber diese Biographie, die man wirklich als Werdegang bezeichnen kann, hat doch so viel mit dem Werk zu tun, dass ich sie kurz andeuten will.

1943 wurde er im kriegszerstörten München in eine Arbeiterfamilie geboren. Karg ging es da zu, aber es hat ihm an nichts gefehlt. Es wurde viel und begeistert Volksmusik gemacht und gesungen, was er heute noch gerne tut, wenn man ihm eine Gitarre in die Hand drückt. Mit 14 hat er eine Werkzeugmacher-Lehre begonnen; eigentlich sollte er auf Wunsch seines Vaters später Instrumentenbauer werden. Aber es kam anders: Mit 19 ist er als Maschinist zur See gegangen, auf großen Schiffen um die Welt gefahren. Hat viel gesehen, viel erlebt und seinen Horizont erheblich erweitert. Auch das Buch, von dem Akademiedirektor Florian Schuller sprach, sein erstes und bisher einziges, handelt von dieser Zeit. Aber die Karriere als Seemann währte nur knapp ein Jahr, denn es wurde Kirchmair bald klar, dass er nicht als Seemann enden wollte.

Zurück in Deutschland, ist er zur Bundeswehr gegangen. Dort traf er junge Menschen aus anderen sozialen Milieus, was ein geradezu explosives Bildungserlebnis für ihn zur Folge hatte: die Liebe zur Literatur und zu den vielfältigen Möglichkeiten der Sprache.



Prof. Dr. Thomas Raff, Professor apl. für Kunstgeschichte an der Universität Augsburg

Irgendwie hat er da Glück gehabt, denn andere Leute berichten ganz anders aus ihrer Kasernenzeit.

Kaum vom Militär entlassen, meldete er sich bei einer Abend-Realschule an, machte schnell mal die Mittlere Reife und ließ sich dann vom Kultusministerium genehmigen, das Abitur zu versuchen – ohne Besuch der Oberstufe. Er war ja da schon 23. Den Stoff brachte er sich selbst bei, mithilfe eines Studenten. Und er schaffte das Abitur! Man gewinnt bei seiner Biographie leicht den Eindruck, dass Anton Kirchmair alles schafft, was er wirklich will.

Mit 25 Jahren begann er zu studieren, das war im Unruhejahr 1968. Nach

einigem Hin und Her wurde klar: Kunsterzieher wäre das Richtige. Und er heiratete in diesem jungen Alter, und ein Jahr später war das erste Kind da. Zunächst ließ sich das Lehrerdasein gut an, es machte ihm Freude, Kinder zu unterrichten. Aber nach 20 Jahren hatte er dann doch genug, wollte nicht mehr lehren, sondern lieber wieder selbst was lernen. Also verließ er den sicheren Hafen des Schuldienstes und verzog sich als freier Künstler aufs Land. Inzwischen war er allein erziehender Vater von drei Kindern.

Und nun lebt er schon seit etwa 17 Jahren in Marchhäuser bei Haidmühle im Bayerischen Wald, direkt an der tschechischen Grenze. So direkt, dass die Grenze seines Grundstücks zugleich die Staatsgrenze ist. Dort ist es schon ziemlich einsam, und es fehlt der geistige Austausch. Um den zu erreichen, veranstaltet er „Kunst am 22.“: Seit Jahren findet an jedem 22. des Monats etwas bei ihm statt, eine Ausstellung, eine Tanzvorführung, eine Lesung oder ähnliches. Und so kommt die Stadt, oder jedenfalls die Kultur, zu ihm in die Einsamkeit.

II.

In seinen künstlerischen Techniken ist Anton Kirchmair nicht festgelegt. Das Zeichnen spielt eine große Rolle für ihn, auch das Zeichenhafte. Wichtig ist ihm der Zusammenklang zwischen seinen Arbeiten und dem Raum, in dem sie gezeigt werden. Er fühlt sich in den Ausstellungsraum ein und lässt von der Art des Raumes die Form der Präsentation abhängen. Die erste Ausstellung von ihm, die ich sah, fand in einem ehemaligen Schlachthof in Straubing statt. Auf überaus dünnen Sockeln oder Stellen waren kleine, schwarze Pakete abgelegt, die im Lauf der Ausstellungszeit

nach und nach ausgepackt wurden. Aus den unterschiedlichsten Holzstückchen, die in den Paketen waren, konstruierte er kleine Stilleben auf die dünnen Sockel. Alles sehr fragil, absolut empfindlich gegen Berührung. Aber völlig ohne Vitriolen oder Absperrungen.

So etwas geht hier in der Katholischen Akademie nicht, weil diese Räume ja fast täglich für Veranstaltungen genutzt werden. Also entschloss er sich hier für wandgebundene Arbeiten. Ich spreche zuerst über die kleinen Bilder im Flur gegenüber: Bei der erwähnten Straubinger Ausstellung wurden neben den kleinen Holz-Stilleben auch die leeren Einwickelpapiere präsentiert. Die Hohlformen aus schwarzem Papier wurden wie eigene, wieder sehr empfindliche Skulpturen ausgebreitet. Der Katalog von dieser Ausstellung hat dem Perfektionsanspruch Anton Kirchmairs nicht genügt. Also hat er – soweit ich weiß, erst nach der Ausstellung! – die Kataloge zerrissen, zerstört und aus den Seiten neue Werke gemacht. Die sehen sie drüben im Flur. Ruhige Formspiele, nur in Schwarz- und Grautönen, denen man die dramatische Vorgeschichte nicht ansieht.

Auch die großen Bilder an der Wand des Vortragssaales zeigen neben den Varianten des Schwarz nur das Weiß des Papiers. Aber sie sind auf ganz andere Weise entstanden. Bei genauerem Hinsehen erkennt man im Papier einen Plattenrand, wie man ihn von Druckgraphiken her kennt, etwa von Kupferstichen oder Radierungen. Tatsächlich handelt es sich – jedenfalls im ersten Arbeitsschritt – um Radierungen. Allerdings ungewöhnlich große Radierungen, und genauer gesagt, Kaltnadel-Radierungen. Bei dieser Technik wird mit Nadeln „kalt“, das heißt ohne Ätzung mit Säure, in die Druckplatte geritzt. Nun ist Anton Kirchmair ja ein sehr kraftvol-



Manch einer der Besucher der Vernissage machte sogar ein Foto von den Arbeiten Kirchmairs.



Auch Anton Kirchmair ergriff das Wort und ging auf Fragen der Ästhetik ein.

ler Mann. Er nimmt keine spitze Nadel und strichelt auf die Kupferplatte. Vielmehr ergreift er eine besonders stumpfe Nadel, eher einen dicken Nagel, und pflügt damit unter großem Druck auf den großen Metallplatten herum. Dann reibt er die schwarze Druckerfarbe auf die Platten, und zwar so, dass sie in den Vertiefungen bleibt, auf der Oberfläche aber wieder abgewischt wird. Und die so eingefärbten Platten druckt er mit Hilfe einer Presse auf Bögen von Büttenpapier.

Eine klassische Radierung wäre damit vollendet und bei Bedarf auch mehrfach herstellbar. Nicht so bei Kirchmair! Er bearbeitet die bedruckten Papierbögen wiederum mit Druckerfarbe, die er in ähnlicher Weise aufbringt wie vorher auf die Metallplatten, mit Wischern, mit Druckballen oder auch mit der Hand. Aber damit nicht genug! Denn nun behandelt er die bedruckten und bemalten Papierbögen erneut wie eine Druckplatte, macht sozusagen nochmals eine Kaltnadel-Radierung – diesmal auf Papier. Durch Kratzen und Ritzen wird die Papieroberfläche verletzt, und es kommt aus der schwarzen oder grauen Farbe das Weiß aus dem Inneren des Papiers zum Vorschein; das Papier wird dabei verletzt. Gelegentlich zerreißt er dann diese Drucke und klebt sie in anderer Form wieder zusammen. Das Schaffen von neuen Kunstwerken aus anderen, vorher gezeigten, ist ein immer wieder bei Kirchmair auftauchendes Motiv.

Das alles geschieht mit großer Kraft und wilder Ruhe. Die Arbeiten sind sozusagen die Spuren im Schnee eines gestalterischen Kampfes. Manchmal muss er ein Blatt nach diesem Kampf mit dem Kopf nach unten stellen. Und dann steht die bereits angebrachte Signatur plötzlich verkehrt herum oben. Etwas verwirrend. Das Machen, das Performative soll erkennbar bleiben – aber vermischt mit einer ästhetischen Rigorosität, einem strengen Anspruch an sich selbst. Das öffnet sich nicht so ohne weiteres, setzt Aktivität beim Betrachter voraus. Ich hoffe, dass ich Ihnen ein bisschen beim Knacken dieser Kunst behilflich sein konnte. Mehr als ein Versuch konnte es nicht sein. Aber auch beim Betrachten von Kunst kommt es eben sehr aufs Machen an, aufs Mitmachen, aufs Sich-Einlassen. Kraftvoll, streng und kompromisslos – wie Anton Kirchmair! □

Begrüßung

Florian Schuller

*„Entflammt von Liebesqualen,
als schwarz die Nacht einst webte,
o Glück, das ich erlebte!,
ging unbemerkt ich aus,
als Ruhe schon befriedete mein Haus.“*

Meine sehr verehrten Damen und Herren, liebe Freunde der Katholischen Akademie Bayern, werde Interessenten und Fans der Kunst von Anton Kirchmair!

Der eigenen „*deformation professionelle*“ entkommt man nicht. Und so ging es auch mir, als ich den Titel der Ausstellung erfuhr, die wir heute eröffnen.

Denn wenn man Anton Kirchmair einlädt, weiß man ja nie, was dabei herauskommt. Er besucht zwar vorher den Ort der geplanten Ausstellung und gibt einige durchaus auch spitze Kommentare ab, verrät aber mit keiner Silbe, was er sich jetzt genau für diese räumliche Situation, die ja immer auch eine geistige ist, ausdenkt, bzw. besser: was sich für ihn aus dieser Situation an Kreativität, künstlerischem Potential und Esprit entwickeln könnte.

Es kann dann zum Beispiel 2006 zu Holzobjekten wie den raumfüllenden Installationen in der Landshuter Heiliggeistkirche kommen.

Oder zu seiner Präsenz auf der diesjährigen Frankfurter Buchmesse im kleinstmöglichen Stand unter dem Motto „Ein Mann, ein Buch“ – ein Buch, das er selbst geschrieben, gesetzt, gedruckt und verlegt hat.

So war es auch bei uns. Wir wussten nicht, was sein wird. Dann kam die Einladung zu Ausstellung und Vernissage mit dem Titel „Von der Schwärze der Nacht“. Und als die entsprechenden Bilder geliefert wurden, da setzte eben meine eben erwähnte „*deformation professionelle*“ ein.

„Von der Schwärze der Nacht“ – unabweisbar und stark drängte sich die Erinnerung an einen zentralen Text der christlichen Mystik auf, an das Gedicht „Die dunkle Nacht“:

*„Entflammt von Liebesqualen,
als schwarz die Nacht einst webte,
Glück, das ich erlebte!,
ging unbemerkt ich aus,
als Ruhe schon befriedete mein Haus.“*

*Wohl auf geheimer Stiege,
vermummt, mit sicherm Schritte,
ging durch des Dunkels Mitte,
o Glück! ich heimlich aus,
als Ruhe schon befriedete mein Haus.“*

Johannes vom Kreuz beschreibt bekanntlich die Schwärze der Nacht der Sinne und die Schwärze der Nacht des Geistes.

Oder vielleicht ist Ihnen während der vergangenen Weihnachtszeit das bekannteste barocke Weihnachtsgedicht begegnet, jenes von Andreas Gryphius, das so beginnt:

*„Nacht mehr den lichte nacht!
nacht lichter als der tag/
Nacht heller als die Sonn‘/
in der das lichtgebohren.“*

Und das so schließt:

*Der Jammer trübe nacht die schwartz
nacht der sünden
Des graves dunckelheit / mus durch die
nacht verschwinden
Nacht lichter als der tag; nacht mehr
den lichte nacht!“*

Ohne mich nun weiter auf die Höhenflüge der Mystik einzulassen, sei nur daran erinnert, dass man sich dabei auf keinen esoterischen Sonderbereich einlässt, sondern auf Urdimensionen von Spiritualität. Den Kehrvers des Johannes vom Kreuz „*ging unbemerkt ich aus, als Ruhe schon befriedete mein Haus*“ hat zum Beispiel Peter Handke 1997 in einem mir sehr wichtigen Buch sogar als Romantitel verwendet: „IN EINER DUNKLEN NACHT GING ICH AUS MEINEM STILLEN HAUS.“

Johannes vom Kreuz, Andreas Gryphius, Peter Handke, Anton Kirchmair – eine illustre Reihe, die sich da für mich einstellte, ohne dass ich nun eine theologische Interpretation der Bilder Anton Kirchmairs präjudizieren will.

Aber was ich will: Sie, sehr verehrter Herr Kirchmair, zusammen mit Ihrer Gattin sehr herzlich bei uns zu begrüßen.

- Danke, dass Sie heute da sind.

- Danke, dass Sie schon seit einigen Tagen da sind.

- Danke, dass Sie sich auf diese Ausstellung eingelassen haben.

- Danke, dass Sie einen großen Teil der hier ausgestellten Werke eigens für uns neu geschaffen haben.

Ich heiße Sie beide sehr herzlich willkommen. Grüß Gott in der Katholischen Akademie Bayern.

Ich will nur noch ein paar der Beschreibungen zitieren, die im Artikel der Süddeutschen Zeitung über Ihren Auftritt bei der Frankfurter Buchmesse 2012 zu lesen waren: „Kirchmair,

- „der wie ein weiser Indianer wirkt,

- ein bayerischer Schamane“.

- „Ein wahres Phänomen in seiner bedachtsamen Art“,

- „ein wundersamer Einzelgänger“.

Wir befinden uns heute liturgisch gesehen am Vorabend des Festes des heiligen Antonius. Ich gehe zwar davon aus, dass Sie, Herr Kirchmair, als Namenspatron den heiligen Antonius von Padua Ihr eigen nennen. Aber Antonius der Wüstenvater, dessen Fest wir am 17. Januar begehen, passt eigentlich wunderbar zu Ihnen.

- Der Stammvater aller, die die Unabhängigkeit, auch die Einsamkeit suchen.

- Jener Heilige, der dem wilden Löwen den Dorn gezogen und ihn sich geneigt gemacht hat.

- Auch der Antonius der Versuchungen der Dämonen, wie sie Hieronymus Bosch gemalt oder Gustave Flaubert beschrieben hat.

Einer der bekannten Aussprüche von Antonius, dem Wüstenvater lautet:

„Wer ein Stück Eisen hämmert, überlegt zuerst, was er machen will, eine Sichel, ein Schwert oder ein Beil. So müssen auch wir überlegen, welche Tugend wir anstreben wollen, damit wir uns nicht ins Leere bemühen.“

So einer sind Sie auch, sehr verehrter Herr Kirchmair. Sie haben sich vorher genau überlegt, was Sie uns hier präsentieren wollen:

- eine Sichel zum Ernten dessen, was wir für uns wachsen ließen,
- oder ein Schwert, das scharf teilt,
- oder ein Beil, ohne das man sich nichts zurecht machen kann.

Schön, dass wir heute Abend und in den kommenden Wochen zumindest geistigerweise uns mit dem befassen dürfen, was Ihren Intentionen entstammt.

Ich freue mich, dass Sie alle gekommen sind und damit Ihr Interesse bekunden am Schaffen von Anton Kirchmair. Und besonders bin ich gespannt, wie uns nun Professor Dr. Thomas Raff einführen wird ins Werk des gebürtigen Münchners Anton Kirchmair. Danke Ihnen, Professor Raff. Sie gehören inzwischen in die Mitte der Kunstgeschichte unseres Hauses. Danke.

Und mein Wunsch für uns, für Sie: Vielleicht beginnen Sie ja vor den Bildern Anton Kirchmairs zu ahnen, was Johannes vom Kreuz so versuchte, in Worte zu fassen:

*„Stieg ich auch auf von Höh'n zu Höhen,
es wird doch nie erreichbar sein,
die dunkle Wolke zu verstehen,
die in der Nacht gibt hellen Schein.
Wem diese einmal leuchtet ein,
der weilet ohne Wissen und Gedanken
hoch über alles Wissens Schranken.“*



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller, der die Vernissagegäste begrüßte, mit Prälat Karlheinz Knebel, Bischofsvikar

für Kunst und Erwachsenenbildung im Bistum Augsburg, Anton Kirchmair und Professor Thomas Raff (v.l.n.r.).