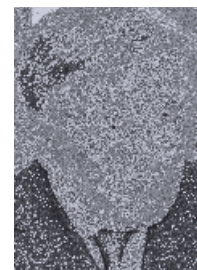
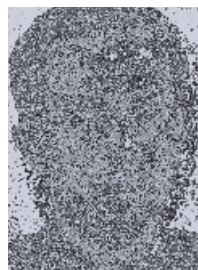
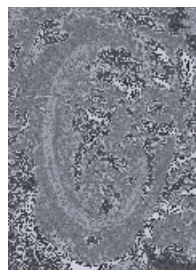




zur debatte

6/2010

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



6

Botschafter a. D. Dr. Herbert Honso-witz gibt Hintergrundinformationen zum iranischen Atomprogramm

8

Die Verbindung von persischer Literatur und iranischer Gesellschaft erklärt Dr. Roxane Haag-Higuchi

12

Erzbischof Piero Marini schildert die Aktualität und Bedeutung der Eucharistischen Bewegung

26

Rabbiner Tom Kučera legt dar, wie der Beginn des Lebens im Judentum definiert wird

28

Die Freundschaft von Goethe und Schiller ist das Thema von Prof. Dr. Rüdiger Safranski

31

Von großen Frauenfreundschaften weiß Dr. Sabine Eickenrodt zu berichten

41

Prof. Dr. Ludwig Huber schreibt über Kognition und Moral bei Tieren und Menschen

46

Das Werk des Malers Arnulf Rainer analysiert Prof. Dr. Reinhold Baumstark

„Länder-Revue“

Iran

Zur aktuellen Situation in einem Land im Wandel



Foto: dpa

Weltweit protestierten Menschen gegen das Verhalten des iranischen Regimes, das Proteste gegen die Manipulation bei der Wiederwahl von Präsident

Ahmadinedschad brutal niederschlagen ließ. Diese Menschen versammelten sich im Juni 2009 in Washington.

Der Iran liefert zurzeit nur negative Schlagzeilen: Scharfe Kritik gibt es am Atomprogramm; die Verletzung der Menschenrechte und eine aggressive Anti-Israel-Polemik sind weitere Punkte, die fast überall auf der Welt scharfe Reaktionen auslösen. In ihrer Reihe „Länder-Revue“ befasste sich die Akademie am 18. September 2010 mit der politischen, ideologischen,

religiösen und auch kulturellen Situation des Landes. Landeskundige Experten lieferten bei der Tagung mit dem Titel „Iran. Zur aktuellen Situation in einem Land im Wandel“ wichtige Hintergrundinformationen, die helfen können, die aktuellen Nachrichten besser einzuordnen. „zur debatte“ bringt die überarbeiteten Referate.

Iran: 31 Jahre Islamische Revolution – vom Gottesstaat zur „Militärdiktatur“ ?

Peter Mezger

I.

Es war kurz nach 9.00 Uhr am 01. Feb. 1979, als die Air-France Sondermaschine über Teheran auftauchte. An Bord Ajatollah Ruhollah Chomeini, der nach 15-jährigem Exil in seine Heimat zurückkehrte. Als Reporter für die ARD kam ich nach 4 Stunden Fußmarsch gerade noch rechtzeitig vom Hotel zum Flughafen in Teheran. Die Stadt war lahmgelegt. Millionen säumten die Plätze und Zufahrtsstraßen zum Flughafen, um einen Blick auf den Revolutionsführer werfen zu können, der es geschafft hatte, den Schah, den einst mächtigsten Herrscher des Orients, zu entthronen.

Nicht nur ich, alle spürten den Hauch eines historischen Moments. Es kamen nicht nur gläubige Untertanen, um ihrem greisen Helden zuzujubeln: Schahgegner, Bürger aller Klassen, Junge und Alte – alle erwarteten von dem Mann, dem sie bereits den Ehrentitel „Imam“ gegeben hatten, einen Aufbruch in eine neue, eine bessere Zeit. Auf dem Weg vom Flughafen zum Friedhof Beheschte – Sahra, wo er als Erstes die Toten der bisherigen Kämpfe ehren wollte, riefen ihm alle zu: „Allahu – akbar, Chomeini ist unser Führer“ und „Chomeini, du bist meine Seele“. Der Imam eroberte Irans Hauptstadt im Triumphzug.

Nicht nur ich, auch die meisten anderen Journalisten vor Ort waren überwältigt von der Strahlkraft dieses alten Mannes. Wer ahnte schon, was der Revolutionsführer wirklich vorhatte. Im Exil sprach er viel von Demokratie. Damit wollte und konnte er das Ausland



Peter Mezger, langjähriger ARD-Korrespondent in Teheran, München

und vor allem die breite Mittelschicht im Iran beruhigen. Zwei Wochen lang war Teheran Wallfahrtsort. Der Revolutionsführer sprach nicht viel, mit seinem langen, weißen Bart wirkte er wie entrückt. Trotzdem oder vielleicht deshalb, jubelten ihm die Massen unaufhörlich zu. Frauen brachen verzückt in Tränen aus, Männer riefen: „Wir sind alle deine Soldaten, Chomeini, nur dir gehorchen wir.“ Ich stand oft mittendrin und wusste

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

In der Astrophysik spricht man vom „kosmischen Hintergrundrauschen“, bzw. der „kosmischen Hintergrundstrahlung“, und meint damit elektromagnetische Signale, die als Ergebnisse des berühmten „Urknalls“ den physikalischen Hinweis darauf geben, wie einmal alles entstanden ist.

Mir scheint, nicht die schlechtesten unserer Akademieveranstaltungen seien jene, die einen „Knall“ nicht nur direkt reflektieren, so wichtig das bleibt, sondern das „Hintergrundrauschen“ verdeutlichen, vielleicht überhaupt erst spürbar machen, das verstehen hilft, warum überhaupt etwas so ist, wie es ist.

Diesen Eindruck hatte ich z.B. bei unserer Tagung über den Iran. Deswegen umstrittenes Nuklearprogramm oder die Situation der religiösen Minderheiten sind wohl nur richtig zu verstehen, wenn man eine Ahnung bekommt vom „Hintergrundrauschen“ der islamischen Revolution während der vergangenen 31 Jahre.

Ein ganz anderes „Hintergrundrauschen“ wurde hörbar, als es um den Eucharistischen Weltkongress in München vor 50 Jahren ging. Viele (ich auch, junger Ministrant, der ich war!) erinnern sich noch intensiv. Damals brach sich ein liturgisches, eucharistisches Verständnis Bahn, das zwei Jahre später in das Konzil mündete und die Form unserer Gottesdienste bis heute prägt.

Auch die unterschiedlichen Antworten von Religionen auf die Frage, wann denn personales Leben beginne, sind nur richtig einzuordnen, wenn auf philosophisch-theologische Grundoptionen geachtet wird, die immer mitschwingen. Ähnlich wohl im Gespräch zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, was denn bei all den neuen Erkenntnissen noch den Menschen vom Tier trenne, oder bei jenen sozialetischen Problemen, die unsere Gesellschaft umtreiben.

Wenn sich schließlich Arnulf Rainer seit Jahrzehnten mit Übermalungen beschäftigt, dann könnten diese Schleier vor den vielleicht allzu direkten bildlichen Aussagen auch eine Hilfe sein, für die Strahlung, das Rauschen im Hintergrund der Bilder empfänglich zu werden.

Bettina von Arnim hatte von der „Fundamentaltreue“ der Freundschaft gesprochen und damit auf eine sich durchhaltende Grundentscheidung zweier Menschen gezielt, deren hintergründiges Mitrauschen der Basso Continuo echter Freundschaft bildet. Erfahrungen solcher oder ähnlicher Fundamentaltreue wünsche auch ich Ihnen von Herzen!

Ihr



Dr. Florian Schuller

nicht, wie ich das einordnen sollte: Verückt, orientalistisch oder glücklich.

II.

Als der wie ein Heiliger Verehrte dann nach Ghom umzog, in die heilige Stadt, wo er vor seinem Exil als islamischer Gelehrter wirkte, wurde Chomeini deutlicher. Die „Islamische Republik“ nahm rigorose Formen an. Ihr oberstes Prinzip: Die „Welajat – e Fakih“, die „Herrschaft des führenden Rechtsgelehrten“. Eine einmalige Konstruktion, ganz zugeschnitten auf Chomeini, dessen Autorität und Charisma keine Kritik an seiner Machtfülle zuließ. Staatsgründer Chomeini steht über allem: dem Parlament, der Justiz, den Streitkräften, den Medien. Er ist außer Gott niemandem Rechenschaft schuldig. Als ich ihn damals in Ghom während eines Interviews fragte, wie das denn mit seinen früheren Reden von Demokratie zusammenpasse, sagt er mir kurz und unbewegt: „Demokratie ist westlich, und wir lehnen westliche Systeme ab. Das Volk will eine Islamische Republik, keine Demokratie, wie ihr euch das vorstellt. Wir werden uns nicht darum kümmern, ob das dem Westen passt oder nicht. Hier im Iran, muss sich alles am Islam orientieren.“

So kam es dann auch. Aus der „Islamischen Republik“ wurde ein „Gottesstaat“. Bewaffnete Hezbollahis, Parteigänger Gottes, wurden auf alle losgelassen, die sich nicht den moralischen Vorstellungen der Islamisten fügten. Nicht korrekt islamisch gekleidete Frauen, Journalisten, Verleger – alle Oppositionelle oder Andersdenkende wurden verfolgt, verhaftet, gefoltert, viele zum Tode verurteilt.

Widerstand formierte sich. Die erste größere Krise konnte das islamische Regime mit einer zweiten Revolution überwinden: Zum selben Zeitpunkt als gemäßigte Kräfte der iranischen Regierung mit Vertretern der USA Kontakt aufzunehmen versuchten, um die Beziehungen zu reparieren, stürmten sogenannte revolutionäre Studenten am 4. November 1979, nur 9 Monate nach Chomeinis Rückkehr aus dem Exil, die amerikanische Botschaft in Teheran. Unberechenbarkeit gehörte von Anfang an zur Islamischen Revolution. 444 Tage lang wurden die US-Botschaftsangehörigen als Geiseln festgehalten. Dieser Bruch des Völkerrechts wurde ganz bewusst in Kauf genommen.

Revolutionsführer Chomeini stellte sich uneingeschränkt hinter die Geiselnnehmer. Für ihn kam die Kampfansage an die USA genau zur rechten Zeit. Er konnte damit von eigenen Problemen ablenken und sein Regime mit Bedrohungsszenarien mobilisieren. Dies ist ein immer wiederkehrender Schachzug im internen Machtpoker. Der sogenannte Kampf gegen den Imperialismus richtete sich nicht nur gegen die USA, sondern gegen den Westen insgesamt. Die ehemalige US-Botschaft in Teheran ist heute eine Kaserne der Pasdaran, der Revolutionswächter. Die meisten Studenten von damals sind längst bei den Reformern gelandet.

Mit ihrer Botschaftsbesetzung haben sie, das sagen einige ganz offen, letztlich nur den konservativen Hardlinern einen Gefallen getan. Jenen, die ihnen heute als mächtige Gegner gegenüberstehen. Jenen, die einige der damaligen Botschaftsbesetzer wegen ihrer unabhängigen Meinung ins Gefängnis geworfen haben. Präsident Ahmadinedschad soll damals als Student auch zum Kreis der Botschaftsbesetzer gehört haben. Allerdings habe er dazu geraten, nicht die amerikanische, sondern die russische Botschaft zu stürmen. Nach Meinung seiner Gegner zeigt dies, wie unberechenbar Ahmadinedschad schon immer war.

III.

Mit der Bedrohung von außen innere Stabilität zu gewinnen, diese überlebensnotwendige Devise des Regimes kam gerade noch zur rechten Zeit, als im Sommer 1980 Saddam Hussein, aufgerüstet von den USA, den Iran angriff. Es folgte ein 8-jähriger Krieg mit Hunderttausenden Toten, darunter zehntausende Kinder, die auf iranischer Seite als Minenauslöser an vorderster Front eingesetzt worden waren.

Der Krieg endete mit einem Patt und hinterließ ein ausgeblutetes Land, das keine Kraft mehr hatte, sich mit dem Regime auseinander zu setzen. Als Chomeini ein Jahr nach Kriegsende starb, traten zwei Männer sein Erbe an: Ali Chameini wurde Revolutionsführer, also der eigentliche Nachfolger Chomeinis und Haschemi Rafsandschani Präsident. Beide gingen davon aus, die Nummer 1 zu sein. Der eine formal, der andere faktisch. Der eine ultrakonservativ, der andere plädierte für größere persönliche Freiheiten, die er jedoch nicht durchsetzen konnte oder wollte. Dass sie das Volk längst nicht mehr hinter sich hatten, zeigte sich bei der Präsidentschaftswahl 1997.

Nicht ihr Kandidat, sondern der Reformier Mohammed Chatami siegte haushoch. Doch dem sensationellen Ergebnis folgte nicht das, was die Wähler erhofft hatten: Weder eine politische Liberalisierung, noch eine wirkliche Öffnung des Landes nach Westen. Von konservativen Hardlinern beherrschte Institutionen, wie Sicherheitsapparat, Justiz, der allmächtige sog. Wächterrat oder der Revolutionsführer selbst, stoppten alle Reformprojekte, die ihre Macht hätten begrenzen können.

Er leugnet den Holocaust, er spricht Israel das Existenzrecht ab, prophezeit das Ende des jüdischen Staates. Um dies zu beschleunigen, finanziert er die Hizbollah im Libanon und die Hamas in Gaza.

Nach acht Jahren Chatami und seinen mehr oder weniger gescheiterten Reformen wollten die wahren Machthaber und vor allem der Revolutionsführer, sich auf kein Experiment mehr einlassen. Sie organisierten 2005 die Wahl eines 100% Getreuen. Mahmud Ahmadinedschad gewann dank dieser massiven Unterstützung haushoch. Kaum im Amt, machte er sich, durchdrungen von Sendungsbewusstsein, daran, die Islamische Republik sozusagen in den Endkampf mit dem Satan USA, stellvertretend für die westliche Welt, zu führen. Mit seiner radikalen Sprache provozierte er bei jeder sich bietenden Gelegenheit.

Er leugnet den Holocaust, er spricht Israel das Existenzrecht ab, prophezeit das Ende des jüdischen Staates. Um dies zu beschleunigen, finanziert er die Hizbollah im Libanon und die Hamas in Gaza.

Er sieht sich als eine Art Robin Hood, der der ganzen Region zeigt, wie man dem Westen die Stirn bieten muss, der seiner Meinung nach nur imperialistische Interessen habe und den Iran am Fortschritt hindern wolle. Jeder Kompromiss mit dem Westen ist für ihn nichts anderes als Selbstaufgabe. Ahmadinedschad aggressive Außenpolitik gegenüber den USA und Israel ist in den Ländern der Region, zumindest von einem Großteil deren Bevölkerung, mit sicherlich stiller Bewunderung aufgenommen worden.

Endlich einer, der sich traut, das zu sagen, was er denkt. Die anderen Herrscher und Konkurrenten Ahmadinedschads im Mittleren Osten allerdings wurden immer nervöser, fühlen sich von einem immer mächtiger werdenden Iran bedroht. Der Machtkampf dreht sich um die Vorherrschaft in der Region und da ist der Iran kräftig im Vormarsch. Vor allem dank des Fiaskos der Amerikaner im Irak und Irans großem Einfluss auf die schiitische Mehrheit dieses Nachbarlandes.

IV.

Überlagert wird Irans Streben nach der Führungsrolle in der Region von der Nuklearfrage. Irans undurchsichtige Atompolitik ist nicht nur für seine Nachbarn besorgniserregend, sie ist von globaler Bedeutung. Für Ahmadinedschad, den Provokateur, war die Atompolitik von Anfang an DIE willkommene Gelegenheit, um internationaler Aufmerksamkeit erregen zu können. Er beschleunigte die Urananreicherung in bekannten und geheimen unterirdischen Anlagen. Die Kontrolleure der Internationalen Atomenergiebehörde in Wien wurden immer vor vollendete Tatsachen gestellt, wurden getäuscht. Zugegeben hat der Iran nur das, was nicht mehr zu verheimlichen war.

Das iranische Regime hat sich nach diesem Verwirrspiel dem Verdacht ausgesetzt, dass es letztlich die Atombombe bauen möchte. Irans Argument, dass es nur um die friedliche Nutzung der Kernenergie gehe und schon Revolutionsführer Chomeini die Nuklearwaffe für unislamisch erklärt habe, dies wirkte und wirkt immer noch unglaubwürdig, wenn man bedenkt, mit welcher Intensität der Iran immer neue Trägerraketen entwickelt und nach der Meinung der meisten Experten in etwa einem Jahr in der Lage ist, die Atombombe zu bauen. Dass das iranische Regime die Option Atombombe zumindest offenhält, daran gibt es wenig Zweifel. Am wenigsten bei den Nachbarn in der für die Energieversorgung der Welt so wichtigen Region am Persischen Golf.

Saudi-Arabien reagiert jetzt mit einem gigantischen Aufrüstungsprogramm, um Irans Vormacht einzudämmen. Für 60 Milliarden Dollar will das Königreich von den USA moderne Kampffjets, Kriegsschiffe und Raketenabwehrsysteme kaufen. Wie bedroht muss man sich fühlen, um so aufzurüsten. Das iranische Atomprogramm scheint unaufhaltsam zu sein. Jedenfalls hatten alle UN-Resolutionen, mit denen Iran zum Stopp aufgefordert wurde, keinen Erfolg. Eher beschleunigte und forciert der Iran seine Urananreicherung nach dem Motto: „Jetzt erst recht und wenn es sein muss, gerne auch gegen den Rest der Welt“.

Auf die vom UN-Sicherheitsrat beschlossenen Sanktionen hat Präsident Ahmadinedschad meist nur mit Hohn und Spot reagiert. Er konnte das vor allem deshalb, weil China und Russland als Vetomächte im Sicherheitsrat immer dafür gesorgt haben, dass die Sanktionen dem Iran nicht allzu weh tun. Dafür werden sie vom Iran mit gewaltigen Aufträgen belohnt; was der Westen nicht mehr liefert, damit verdienen jetzt Chinesen und Russen ihr Geld.

Die Iraner haben gelernt, mit Engpässen umzugehen. Proteste gegen die Atompolitik und ihre wirtschaftlichen Folgen gab es nicht. Blinder Patriotismus ließ keinen Widerspruch zu, obwohl viele Iraner klar erkannt haben, dass Investitionen in die Infrastruktur des Landes oder in sichere Stromnetze sinnvoller wären. Das könnte sich jetzt allerdings ändern. Die USA und die EU haben vor kurzem zusätzliche Sanktionen beschlossen und diese



Foto: dpa

Präsident Ahmadinedschad vor den Porträts des verstorbenen Revolutionsführers Chomeini und des Obersten Geistlichen Führers Ayatollah Khomeini.

bislang härtesten Strafmaßnahmen kann Präsident Ahmadinedschad nicht mehr als „lästige Schmeißfliegen“, wie er sagte, abtun. Es geht unter anderem um die Einfuhr von Benzin. Der Iran muss 40 % seines Benzins importieren, da er nicht über genügend eigene Raffineriekapazitäten verfügt. Sollte das Benzin im Iran, einem Land mit riesigen Erdölvorkommen, knapp werden, und das wird sich in den nächsten Wochen, wenn die Vorräte aufgebraucht sind, zeigen, dann müsste der Benzinpreis steigen. Für einen Liter Benzin zahlen die Iraner umgerechnet 8 Cent, weniger als für Wasser. Für die Iraner ist billiges Benzin wie eine heilige Kuh. Jede Preiserhöhung ist bislang nach größeren Protesten wieder vertagt worden.

V.

Da mit einem Einlenken des Regimes im Atomstreit, um die Sanktionen wieder loszuwerden, überhaupt nicht zu rechnen ist, könnte der Benzinpreis wieder eine Welle des Protests entfachen. Das Regime steht unter Druck. Und wie immer in solchen Situationen hofft es, mit Hilfe der Revolutionswächter die Lage in den Griff zu bekommen. Es hofft, jede Art von Protest, wie nach der umstrittenen Wiederwahl Ahmadinedschads im letzten Jahr, brutal niederschlagen zu können. Die Pasdaran, Irans Revolutionswächter, sind die wahren Machthaber im Gottesstaat. Zwar nur 125.000 Mann stark, haben sie alles im Griff. Wirtschaft, Militär, Gesellschaft und Politik, sie lassen Straßen bauen und betreiben alle Flughäfen des Landes. Mindestens 100 der 290 Abgeordneten im iranischen Parlament sind ehemalige Revolutionswächter. In der Regierung stellen sie 13 von 21 Ministern, sowie fast alle der 30 Provinzgouverneure.

Die Pasdaran haben ihren eigenen Geheimdienst, der, wie ich selbst erlebt habe, vor nichts zurückschreckt. Mit Schlagstöcken und Elektroschockgeräten bewaffnet, drängten vier martialisch gekleidete Agenten in mein ARD-Büro in Teheran. Sie suchten nach unseren Informationsquellen. Nachdem sie nichts finden konnten, nahmen sie zwei meiner iranischen Kollegen mit zum Verhör. Nach zehn Stunden mit verbundenen Augen und einer Elektroschocktortur wurden sie wieder freigelassen. Die Pasdaran sind zu einer kaum mehr zu kontrollierenden Macht geworden. Von Staatsgründer Chomeini einst ins Leben gerufen, um die Islamische Revolution vor ihren Feinden zu schützen,

schützen sie das Regime vor dem Volk. Ihre gefährlichste Waffe sind die gefürchteten Basidsch-Milizen. Eine Truppe von jungen Freiwilligen, die, wenn es sein muss, in Millionestärke zur Verfügung stehen.

VI.

Nach der brutalen Niederschlagung der Proteste gegen den vermuteten Wahlbetrug im letzten Jahr, ist im Iran nichts mehr so wie es war. Die Gesellschaft ändert sich am Regime vorbei. Immer mehr führende Kleriker haben sich vom Regime demonstrativ losgesagt, wollen nichts mehr zu tun haben mit Herrschenden, die aus der „Islamischen Republik“ eine Diktatur gemacht haben. „Diktatur, Militärputsch, Staatsstreich“: das sind Begriffe, die ich oft gehört habe in Teheran als aktuelle Zustandsbeschreibung von Chomeinis Republik. Der Lack ist ab. Präsident Ahmadinedschad kann sich praktisch nur

Auf die Frage, wer die Macht hat im Iran, gibt es selten eine eindeutige Antwort. Klar ist nur, dass der Geistliche Führer nach der Verfassung das letzte Wort hat.

noch auf die Unterstützung der immer stärker werdenden Revolutionswächter und Basidsch-Milizen verlassen. Vor einer „drohenden Militärdiktatur“ warnte Amerikas Außenministerin Hillary Clinton schon vor einem halben Jahr. Die Sorge ist sicher gerechtfertigt.

Vorerst jedoch würde ich den Begriff „Militärdiktatur“ mit einem Fragezeichen versehen. Zu kompliziert sind die Machtstrukturen, zumindest zurzeit noch. Auf die Frage, wer die Macht hat im Iran, gibt es selten eine eindeutige Antwort. Klar ist nur, dass der Geistliche Führer nach der Verfassung das letzte Wort hat. Der Nachfolger von Revolutionsführer Chomeini galt manchen als Stellvertreter Gottes auf Erden. Seit seiner vorschnellen Bestätigung der umstrittenen Wiederwahl seines Zöglings Ahmadinedschad ist seine politische und religiöse Autorität jedoch geschwächt.

Vor eineinhalb Jahren noch wäre es beinahe undenkbar gewesen, dass der Religiöse Führer von Demonstranten

auf der Straße mit Rufen wie „Tod dem Diktator Chamenei“ verunglimpft wird. Von den 20 Großajatollas sind nur noch zwei der Meinung, dass man 31 Jahre nach der Revolution noch einen Revolutionsführer braucht. Sie sind mit ihrer großen moralischen Autorität gegen das, zur Person Chomeinis vielleicht noch passende, Staatsprinzip mit einem allmächtigen, gottähnlichen Religionsführer. So schnell wird sich dennoch nichts ändern. Chamenei wird mit seiner „Teile- und Herrsche-Politik“, die vielen Gegensätze unter den Machtzentren: Präsident, Parlament oder Wächterrat, ausnutzen können.

Er muss Rücksicht nehmen, auch auf die Revolutionswächter, deren oberster Befehlshaber er zwar ist, die jedoch beim weiteren Ausbau ihres militärisch-industriellen Komplexes mehr auf die Unterstützung ihres ehemaligen Mitglieds Ahmadinedschad hoffen können.

Vieles bleibt unberechenbar. Die Versuche Ahmadinedschads etwa, seinem Revolutionsführer ab und zu die Stirn zu bieten. Sei es bei der Ernennung von Ministern, oder wie gerade, bei der Entscheidung, eine US-Geisel früher freizulassen, als der Religiöse Führer es für richtig hielt. Der einstige Zögling zeigt sich störrisch. Spannungen zwischen den beiden sind unübersehbar. Was sie dennoch letztlich dazu bringen wird, zusammenzuhalten, das ist ihre gemeinsame Angst vor der Straße.

VII.

Angst ist ein Eckpfeiler des Regimes. Drei Tage nach der umstrittenen Wahl im letzten Jahr hatte ich ein eindrucksvolles Déjà-vu-Erlebnis. Ich stand in Teheran unter Millionen friedlich demonstrierenden Menschen, die nur riefen: „Wo sind unsere Stimmen geblieben?“ Es war die größte Demonstration seit Beginn der Islamischen Revolution. Es sind dieselbe Straßen und Plätze wie vor 30 Jahren. Für mich herrschte eine Stimmung wie damals, als der Schah mit solchen Protesten gestürzt wurde. Damals und heute war auch Zahra Rahnavard auf der Straße in Teheran. Die Frau des Oppositionsführers Musawi hat vor 31 Jahren für Revolutionsführer Chomeini gekämpft. Sie war unter den Millionen iranischer Frauen, die für seine Revolution an vorderster Front marschierten und demonstrierten.

Leider, meint sie heute, hätten die Frauen es damals versäumt, den Herren und Profiteuren der Revolution klar zu machen, dass endlich Schluss sein müsse, mit der Diskriminierung der Frauen im Iran. „Die Frauen sind um eine echte Beteiligung an der Macht betrogen worden“, beklagt sie. Bei den großen Demonstrationen gegen Wahlbetrug im vergangenen Jahr waren es wieder die Frauen, die überall in den iranischen Städten in den ersten Reihen präsent waren. Sie haben damit zwar keine Wiederholung der umstrittenen Wahl erreicht. Doch immerhin konnten sie ein unübersehbares Zeichen setzen: Wir geben nicht auf!

Drei Wochen Wahlkampf, auch wenn es schon über ein Jahr her ist, haben Spuren hinterlassen, bei den Herrschenden und bei den Frauen. Der ausschlaggebende Impuls dafür kam von Zahra Rahnavard, einer kleinen, zierlichen intellektuellen Professorin für Kunst und Politik. Sie brachte das Regime, für eine kurze Zeit zumindest, zum Schweigen. Allein durch die Kraft ihrer Worte: „Wir haben die Nase voll von der Diktatur“ oder: „Die Sittenpolizei kontrolliert die Kleidung der Frauen auf dreckigste Art und Weise“.

Sie selbst, die Gattin des Oppositionsführers, trägt seit Jahrzehnten einen Tschador, den traditionellen, langen und schwarzen Umhang. Allerdings freiwillig

Themen „zur Debatte“

Editorial	2
Iran. Zur aktuellen Situation in einem Land im Wandel	
Iran: 31 Jahre Islamische Revolution – vom Gottesstaat zur „Militärdiktatur“? Peter Mezger	1
Grundlinien iranischer Außenpolitik: zwischen Ideologie und Pragmatismus Walter Posch	4
Iranisches Nuklearprogramm und internationale Reaktionen Herbert Honsowitz	6
Persische Literatur heute und die iranische Gesellschaft Roxane Haag-Higuchi	8
Islamischer Staat und religiöse Minderheiten – das Beispiel der christlichen Minderheiten Harald Suermann	10
Der Eucharistische Weltkongress in München vor 50 Jahren.	
Die internationalen Eucharistischen Kongresse von Lille (1881) bis München (1960). Erneuerung und Aktualität Erzbischof Piero Marini	12
Aspekte aus der Befreiungstheologie Hermann Schalück	16
„Es heilt die Wunden der ganzen Schöpfung“. Ökologische Zugänge zur Eucharistie Gotthard Fuchs	18
Wann beginnt personales Leben? Perspektiven der Weltreligionen	
Eine katholisch-theologische Sicht Konrad Hilpert	20
Wann beginnt personales Leben? Eine Einführung Wilhelm Vossenkuhl	21
Eine Annäherung aus der Sicht eines Orthodoxen Theologen Athanasios Vletsis	22
Eine protestantische Perspektive Klaus Tanner	24
Die jüdische Sicht Tom Kučera	26
Die sunnitisch-islamische Sicht Thomas Eich	27
Freundschaft – Band fürs Leben	
Freundschaft großer Geister. Am Beispiel von Goethe und Schiller Rüdiger Safranski	28
„Unsere Fundamentaltreue“ (Bettina von Arnim). Romantische Muster der Frauenfreundschaft Sabine Eickenrodt	31
Freundschaft – Freundsein, was ist das? Antworten auf eine aristotelische Frage Klaus-Dieter Eichler	33
Von der Freundschaft zur Liebe. Der spirituelle Weg in den Exerzitien des Ignatius von Loyola Michael Bordt SJ	36
Wie gelingt und woran scheitert Freundschaft? Herbert Will	37
Sind „Kontakte“ im Web 2.0 die neuen Freundschaften? Medienwissenschaftliche Perspektiven Alexander Filipovič	38
Sozialethik als Bildungsthema	
Eine Offensive angesichts der Umbrüche des Sozialstaats Markus Vogt	39
Was trennt den Menschen noch vom Tier?	
Kognition und Moral bei menschlichen und nicht-menschlichen Tieren: homologe und analoge Gemeinsamkeiten Ludwig Huber	41
Das „animal religiosum“ und sein Schöpfer Christian Tapp	44
Arnulf Rainer	
Zum Werk von Arnulf Rainer Reinhold Baumstark	46
Presse	11/35

und, als besondere Note, immer mit einem blumenbestickten Kopftuch. In einem ihrer Bücher preist sie die Schönheit des Tschadors in langen und höchsten Tönen. Diese Lobeshymne drängt sie jedoch anderen Frauen nicht auf. Nur wer sich freiwillig nach sogenannten islamischen Vorschriften kleiden will, soll das ungezwungen tun, ohne Vorschrift. Sie ist überzeugt, dass eine moderne Auslegung des Islam möglich und nötig ist. „Nicht der Islam tut den Frauen Unrecht, sondern die orthodoxen Mullahs, die ihn interpretieren“.

VIII.

Die Religionsdiktatur habe die Iraner zu einem Doppelleben gezwungen. Die verordnete und von Sittenwächtern überwachte Islamisierung aller Lebensaspekte mit dem Leitmotiv: Alles, was Spaß macht, zu verbieten, das, so Zahra Rahnavard, habe doch, vor allem bei Jugendlichen, dazu geführt, dass alles, was verboten ist, erst richtig Spaß macht. Während der kurzen Wahlkampfzeit war plötzlich alles anders: die Jugend bejubelte Frau Rahnavard bereits als First Lady und witterte Morgenluft.

Es waren drei Wochen, die die Anhänger der „Grünen Oppositionsbewegung“ als die friedlichsten seit der Islamischen Revolution vor 31 Jahren voller Wehmut beschreiben: „21 Tage wie im Paradies. Als erste Frau wurde Zara Rahnavard Präsidentin einer iranischen Universität. Als Kunstprofessorin leitete sie die AL-ZAHRA-Frauenuniversität in Teheran und konnte so an führender Stelle mit dazu beitragen, dass heute über 60 % aller Studenten im Iran weiblich sind. Bestens ausgebildet haben sie jedoch, vorerst zumindest, kaum Chancen, Spitzenpositionen in der islamischen Politik zu erreichen. Für Frau Rahnavard ist klar, dass die Frauen sich auf Dauer diese Diskriminierung nicht gefallen lassen werden.

Kaum war Ahmadinedschad Präsident, nahm er Frau Rahnavard die Leitung der Universität wieder weg. Von seinem Frauenbild war sie trotz ihres Tschadors Welten entfernt. Ihr politisches Credo ließ sie sich nicht nehmen: „Der Kontrast zwischen fortschrittlichen Frauen in unserem Land und den veralteten islamischen Gesetzen muss aufgehoben werden. Das wissen auch die meisten Geistlichen, denen sonst die Gläubigen wegläufen. Der Islam muss reformiert und neu definiert werden. Sonst könnten wir gleich 1400 Jahre zurückgehen und so leben, wie damals“, so Frau Rahnavard.

Um Zahra Rahnavard und ihren Ehemann Mir Hossein Mussawi ist es ruhig geworden. Sie trauen sich beide kaum noch öffentlich aufzutreten. Zuletzt wurden sie immer wieder von aufgehetzten Regimeanhängern provoziert und beschimpft. Mit Pfefferspray und Elektroschockknüppeln attackiert konnten sie sich manchmal nur in letzter Sekunde in Sicherheit bringen. In den vergangenen Tagen wurden die Büroräume des Oppositionsführers mehrmals durchsucht, Computer beschlagnahmt, Mitarbeiter festgenommen. Warum das Regime ihren Mann noch nicht verhaftet habe,

Kaum war Ahmadinedschad Präsident, nahm er Frau Rahnavard die Leitung der Universität wieder weg. Von seinem Frauenbild war sie trotz ihres Tschadors Welten entfernt.

das führt Frau Rahnavard nur darauf zurück, dass Ahmadinedschad das Volk nicht noch mehr provozieren wolle.

Vorerst fehlt der ganzen iranischen Oppositionsbewegung die Kraft für neue Aktionen. Zu stark ist die Macht der Revolutionswächter in der neuen Regierung. Das islamische Regime in Teheran geht mit seinem Präsidenten Ahmadinedschad davon aus, die Wahlkrise nach einem Jahr nun endgültig überstanden zu haben. Sondertribunale, Folter, Todesurteile und Hunderte Oppositionelle, die immer noch in Haft sind – all das hat Wirkung gezeigt.

Doch Zahra Rahnavard betont immer wieder: „Eines Tages wird der Sieg für das Volk kommen“. Immer mehr Geistliche seien bereits dabei, das sinkende Schiff der Hardliner zu verlassen. Gebe es doch eine tickende demografische Zeitbombe: 75 % der 72 Millionen Iraner sind jünger als 25 Jahre. Diese Generation durfte das Regime mit der umstrittenen Wahl und der brutalen Niederschlagung der Proteste nachhaltig gegen sich aufgebracht haben. Und die politische Klasse, die die Jugend verliert, läuft Gefahr, auch ihre Macht zu verlieren. Auf die Frage, wann das soweit sein könnte, antwortete Zara Rahnavard nur mit einem persischen Sprichwort: *Das Kamel schreitet langsam voran, dafür aber Tag und Nacht!* □



Bahaeddin Bazargani Gilani, damals iranischer Generalkonsul in München, ergriff mehrmals das Wort und die Gelegenheit, die Position seiner Regierung darzulegen.

Grundlinien iranischer Außenpolitik: zwischen Ideologie und Pragmatismus

Walter Posch

Die iranische Außenpolitik steht fest auf ideologischen Säulen. Die erste Säule ist der politische Islam in der Interpretation Khomeinis, die zweite ist die Dritte-Welt-Ideologie und die dritte der iranische Nationalismus. Diese drei Elemente stehen in einem Wechselspiel zueinander; so sind der politische Islam und die Dritte-Welt-Ideologie revolutionäre Ideologien, die in den 1960er-Jahren amalgamiert wurden. Nach der Islamischen Revolution benutzten die Iraner dieses Konzept und setzten es als Waffe gegen den Westen ein. Demgegenüber steht die traditionelle Religiosität, die die schiitische Identität des Landes betont, was sich wiederum mit dem persischen Nationalismus ergänzen lässt. Man beachte, dass sich beide Elemente widersprechen; Islamismus und Dritte-Welt-Ideologie sind inhärent revolutionär und international ausgerichtet, Schiismus und iranischer Nationalismus sind inhärent selbstbezogen und konservativ. Unserer Ansicht nach wird dieser ideologische Widerspruch durch politischen Pragmatismus aufgelöst.

Ideologisierung, De-Ideologisierung

In der politischen Praxis unmittelbar nach dem Sturz des Schahs stand natürlich der Revolutionsexport im Mittelpunkt der iranischen Außenpolitik. Die Islamische Republik verstand sich als einzige anti-kolonialistische Kraft in der islamischen Welt und machte nun die Unterstützung verschiedener Widerstandsgruppen und Freiheitsbewegungen zu ihrer primären Aufgabe. Dazu gehörten in erster Linie die Unterstützung für verschiedene schiitische Gruppen in der Region.

Der unbestrittene Bannerträger aller revolutionären Organisationen war bis zu ihrer Umwandlung in die „Palestinian Authority“ die Palästinensische Befreiungsbewegung PLO, bei der wichtige Führungskader der Revolutionsgarden ihre militärische Grundausbildung genossen haben. Dennoch gab es gewisse Beschränkungen zur Kooperation. So sahen die Iraner den Kampf der PLO für einen eigenen Palästinenserstaat nicht als nationalistischen Kampf, sondern betonten den antiimperialistischen Aspekt desselben (daher die Rhetorik von Israel als „imperialistischer Vorposten“). Gleichzeitig interpretierten die Iraner diesen Aspekt quasi-religiös als Kampf der unterdrückten Muslime gegen ihre westlichen Peiniger. Aus dieser Logik musste sich die Leugnung des Existenzrechts Israels fast zwangsläufig ergeben, während die Palästinenser pragmatischer vorgehen. Überhaupt gestaltete sich die Kooperation mit nicht-schiitischen Gruppen und Bewegungen schwierig. So ließen sich kaum sunnitische Organisationen oder Staaten mit den schiitischen Iranern ein (Ausnahmen HAMAS und Sudan). War die Zusammenarbeit mit sunnitischen Gruppen schon schwer genug, mit marxistischen Gruppen tat man sich noch schwerer. Ausnahmen wie der ANC oder der diplomatische Rückhalt durch Staaten der Blockfreien Bewegung bestätigten nur diese Regel.

Der lange Iran-Irak-Krieg (1980-88) führte zunächst zu einer Verhärtung der islamistisch-ideologischen Positionen.



Dr. Walter Posch, Iran-Experte bei der Stiftung Wissenschaft und Politik, Berlin

Gleichzeitig schuf der Krieg soziale Umwälzungen, zu denen eine religiös-revolutionäre Jugendbewegung gehörte, die in Freiwilligenverbänden (so genannten Basidsch) in Massen an die Front strömte. Diese Kriegsfreiwilligen spielen heute noch eine wichtige Rolle. Ihrem Selbstverständnis gemäß kämpften sie nicht nur als Patrioten für Iran, sondern als Glaubenskämpfer für eine viel größere Sache: Sie sahen ihren militärischen Kampf als Fortsetzung des ideologisch-innenpolitischen Kampfes für eine wahrhaft islamische, sprich – ihrer Ansicht nach – gerechtere Gesellschaft. Doch die hohen Kosten zwangen die politischen Verantwortlichen, den Realitäten eines Staates im Kriege ins Auge blicken: Waffen und Medizin wurden dort gekauft, wo man bereit war, sie zu verkaufen. Das war meistens in Europa der Fall, aber auch in den USA (Iran-Contra Skandal) und sogar in Israel. Pragmatismus trat also an die Stelle von ideologischer „Reinheit“, moderne Beispiele für diesen Ansatz sind das Verhalten Teherans im Hinblick auf Tschetschenien und die Uiguren in Xinjiang: da es sich bei den Unterdrückern um Russen und Chinesen handelt, deren Wohlwollen für Iran in vielen Bereichen der Außen- und Sicherheitspolitik wichtig ist, sieht die Islamische Republik von scharfen Protesten ab. Ein weiteres Beispiel dafür ist die Achse Teheran-Jerewan. Für das kleine, zwischen der Türkei und Aserbeidschan eingezwängte Armenien sind gute Beziehungen zum Iran (über)lebenswichtig. Für Teheran bedeutet die Partnerschaft mit den Armeniern ein Gegengewicht zu Aserbeidschan und zum Einfluss der Amerikaner und Israelis in Baku.

Konkurrenz mit Saudi Arabien

Spätestens seit Mitte der 1990er-Jahre verfolgt Teheran ideologische Ansätze also nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zur Durchsetzung regionalpolitischer Ziele. Demnach würde Iran aufgrund seiner kulturellen, militärischen und wirtschaftlichen Bedeutung

die dominierende Macht am Persischen Golf werden. Aus Teheraner Sicht lag diese Realität nach dem Abzug der Iraker aus Kuwait bereits zum Greifen nahe. Allerdings wurden – und werden – Teherans regionalpolitische Ambitionen regelmäßig von Saudi-Arabien durchkreuzt.

Auf den ersten Blick scheint sich der Antagonismus zwischen Iran und Saudi-Arabien auf konfessionelle und ideologische Argumente zu begründen. Hier die monarchistischen, reaktionären wahhabitisch-sunnitischen Araber gegen die republikanischen, revolutionären schiitischen Perser. Das ist zwar nicht ganz falsch, verdeckt aber die machtpolitische Natur des Verhältnisses. So ringen Iran und Saudi-Arabien von Afghanistan und Pakistan, der Golfregion, Irak und natürlich Libanon miteinander um Einfluss. Am deutlichsten lässt sich dies anhand des Aufflackerns schiitisch-sunnitischer Spannungen in Afghanistan und Pakistan ablesen, fast immer geht dem eine Verschlechterung der bilateralen Beziehungen Irans mit Saudi-Arabien voraus. Der Libanon und Palästina wären andere Beispiele für das saudisch-iranische Ringen um Einfluss und Prestige in der islamisch-arabischen Welt. Allerdings hat Teheran hier weit weniger Einfluss, da die Iraner sich auf international verfeimte lokale Akteure wie Hizbullah und Hamas stützen und zudem auf syrische Empfindlichkeiten Rücksicht nehmen müssen. Bis dato gelang es der Teheraner Diplomatie nicht, die Saudis diplomatisch und regionalpolitisch auszubooten. Das, obwohl es zwischen 2003 und 2005 so aussah, als ob der Siegeszug Teherans unaufhaltsam voranschreiten würde: Seine schlimmsten Feinde wurden von den Amerikanern unschädlich gemacht, Verbündete und Freunde Teherans gewannen die Wahlen im Irak und in Palästina, und in Afghanistan gibt es seit dem Sturz der Taliban eine pro-westliche Regierung, die klug genug ist, die iranischen Sicherheitsinteressen ernst zu nehmen. Schließlich trugen die antiisraelischen Ausfälle des neu gewählten Präsidenten den Iranern eine Sympathiewelle unter den sunnitischen Muslimen in der gesamten islamischen Welt ein. Was aber aus saudischer Sicht schwerer wog, war, dass im Westen die Zunahme der iranischen Macht als Fait accompli akzeptiert und der Iran zunehmend als Regionalmacht betrachtet wurde. Die Saudis konterten dies, indem sie die antischiitischen Ressentiments der überwiegend sunnitischen Araber benutzten und von einem „schiitischen Halbmond“ sprachen, der seinen Einfluss über Gebühr auf die arabischen Länder hin ausdehne. In Israel und im Westen wurde nicht nur die Rhetorik vom schiitischen Halbmond übernommen, sondern gleichzeitig in Gegensatz zum Ausdruck „gemäßigte arabische Staaten“ gestellt, womit v. a. Saudi-Arabien und Jordanien gemeint waren. Für Saudi-Arabien bedeutete dies eine wichtige Imagekorrektur im Westen, wo seit geraumer Zeit die Tatsache, dass Al Qaida eine überwiegend saudische Organisation ist, nicht mehr thematisiert wird.

„Virtuelle“ Atommacht?

In der Tat ist die Frage nach dem Status Irans als Regionalmacht weniger eindeutig zu beantworten als landläufig angenommen, da Iran seiner zugegeben großen Bedeutung zum Trotz kaum über die militärischen Möglichkeiten verfügt, seine Macht zu projizieren. Die relative militärische Schwäche Irans wurde 1998 besonders deutlich, als die Islamische Republik im letzten Moment einen Einmarsch in Afghanistan absagte. Anscheinend fürchtete Teheran, seine

Armee für mehrere Jahrzehnte in Afghanistan zu binden.

Irans konventionelle Schwäche und die damit einhergehende Hemmung seiner regionalpolitischen Ambitionen würden sich jedoch schlagartig ändern, sobald das Land in der Lage ist, ein Nuklearprogramm aus eigener Kraft zu betreiben oder gar in den Besitz einer Atomwaffe zu gelangen. Die iranische Rechtfertigung des eigenen Nuklearprogramms ist eine für Schwellenländer typische Einstellung: dass Iran wie jedes

Bis dato gelang es der Teheraner Diplomatie nicht, die Saudis diplomatisch und regionalpolitisch auszubooten.

andere Land das Recht auf die friedliche Nutzung der Atomkraft habe und der Westen seine eigene Verpflichtung zum Teilen friedlicher Atomtechnologien mit Dritte-Welt-Staaten nicht ernst nehmen würde. Die politischen Eliten in Teheran sind sich des relativ primitiven Status des eigenen Programms und die rudimentäre Natur der selbstgebauten Raketen bewusst. Daher die Erkenntnis, dass ein legitimes, selbst entwickeltes Programm für die eigene Sicherheit von größerer Bedeutung ist als ein geheimes. Sie streben daher Waffenfähigkeit statt Waffensystem an. Atomwaffenfähigkeit würde also bedeuten, dass die Islamische Republik als „virtuelle“ Atommacht anerkannt werden müsste, ohne zum nuklearen Club zu gehören. Das Nuklearprogramm könnte dann, ohne den Atomwaffensperrvertrag zu verletzen, vollkommen legal weiterbetrieben werden und dadurch den iranischen Regionalmachtanspruch unterstützen und die strategische Überlegenheit Israels einholen. Irans Einlenken im Jahr 2003 und später 2004 ist vor diesem Hintergrund zu sehen.

Nach den iranischen Präsidentschaftswahlen von 2005 kehrten mit Mahmud Ahmadineschad wieder Polemik und Slogans der Kriegszeit in die Außenpolitik zurück. Gegen Ende seiner ersten Amtszeit wurde seine Außenpolitik pragmatischer, da sein Schwerpunkt in der Innenpolitik liegt. Im Sinne dieser Logik steht jene Rationale, wonach Iran mit den USA zu einem Einverständnis gelangen muss, um den innenpolitischen Transformationsprozess hin zum islamischen Utopia ungestört durchführen zu können. (Basidschi-Ideologie!) Mit Ahmadineschad kamen auch jene Radikalen der zweiten Garnitur an die Macht, die eine gemäßigte Außenpolitik gegenüber dem Westen oder Israel immer abgelehnt haben. Die Tatsache, dass sie nun selbst politische Verantwortung tragen, führt mittel- und langfristige zu deren Entradikalisierung und zu mehr Rationalismus. Innenpolitisch steuert das Land freilich einen aggressiven Kurs, der allerdings das Regime auch etwas berechenbarer macht.

Regionalmacht Iran?

Jedenfalls stehen die Iraner in ihrer Außenpolitik vor demselben Dilemma wie die Europäer: Das iranische Nukleardossier verhindert jegliche normale Entwicklung und schränkt die eigenen außenpolitischen Handlungsoptionen drastisch ein. Außerdem sehen die Iraner nicht wirklich klar, was sie unter „Regionalmacht“ oder „regionaler Supermacht“ verstehen wollen. Den Persischen Golf können sie aufgrund der amerikanischen Flottenpräsenz nicht dominieren. Und Irans arabische Verbündete (Syrien, Hisbollah usw.) sind selbstständige, souveräne Akteure

und nicht Marionetten Teherans. Dass die großspurige Rede von der Vernichtung Israels und die Leugnung des Holocausts der Islamischen Republik mehr geschadet als genutzt haben, dürfte mittlerweile auch im Präsidentenpalast verstanden worden sein. Und schließlich heißt der neue Held der arabischen Massen nicht mehr Ahmadineschad, sondern Recep Tayyip Erdogan.

Der wirtschaftliche Aufstieg der Türkei und die neuen Akzente in der türkischen Außenpolitik müssen auf lange Sicht zu Spannungen zwischen Teheran und Ankara führen, aller Kooperation in wirtschaftlichen und regionalpolitischen Fragen zum Trotz. Daran ändern auch die letzten Irritationen zwischen Ankara und Tel Aviv kaum etwas. Ein Bruch der türkisch-israelischen Allianz würde für Ankara einen Nachteil bedeuten und die Vorteile der jetzigen Situation, in der sich sowohl Iraner als auch Israelis um die Gunst der aufsteigenden anatolischen Regionalmacht bemühen müssen, bei Weitem nicht ausgleichen.

Dem gegenüber steht eine klare, durchdachte Strategie, die – den Rohstoffreichtum des Landes nutzend – Iran zur Energiedrehscheibe der Region machen würde und sowohl den europäischen als auch den chinesischen und indischen Markt bedienen würde. Die 20-Jahres-Strategie würde aus Iran ein de facto neutrales Land machen, das es als seine oberste Aufgabe sieht, im Inneren für Wohlstand und Fortschritt zu sorgen und in der Außenpolitik als sicherer und vertrauenswürdigere Energielieferant zu fungieren. Zurzeit fehlen jedoch alle Voraussetzungen, um diese Strategie umzusetzen. So fehlt aus europäischer Sicht das notwendige Vertrauen in die iranische Fähigkeit, eine glaubwürdige energiepolitische Alternative zu Russland zu sein. Dadurch kann die an und für sich vernünftige Neuausrichtung der iranischen Außenpolitik am Energiereichtum des Landes nicht stattfinden; – die iranische Energiepolitik ist daher kaum in der Lage, die Islamische Republik und den Westen im strategischen Sinne annähern zu helfen. Gleichzeitig treibt die ungeklärte Nuklearfrage den Westen und Iran immer weiter in Richtung Eskalation, vor der in letzter Konsequenz beide Seiten (noch) zurückschrecken. Die letzte Sanktionsrunde (UNSCR 1929) zielt bereits weit über das iranische Atomprogramm hinaus und trifft die gesamte iranische Wirtschaft, offiziell, um die Iraner an den Verhandlungstisch zurückzubekommen. Gleichzeitig wird an

einer totalen diplomatischen, politischen und wirtschaftlichen Isolierung der Islamischen Republik gearbeitet, die sich nur sehr schwer wieder rückgängig machen lassen wird.

Isolation und Notwendigkeit zur Kooperation

Eine Isolation der Islamischen Republik ist in einem gewissen Ausmaß sicherlich möglich. Allerdings beraubt sich der Westen dadurch der Möglichkeit, mit den Iranern in jenen sicherheitspolitischen Bereichen zu kooperieren, die für beide Seiten von großer Bedeutung sind. Neben der Stabilisierung des Irak und Sicherheitsstrukturen in der Golfregion ist das v.a. Afghanistan. Dort ist die anfängliche Schadenfreude über die Schwierigkeiten der USA längst einer ersten Besorgnis gewichen: Zu frisch sind noch die Erinnerungen an die Taliban-Herrschaft, die von den Iranern zu Recht als Bedrohung empfunden wurde. Dasselbe gilt aber auch für den Westen: Jede Lösung für Afghanistan bedarf der Kooperation der Nachbarstaaten, v.a. Pakistans und Irans. Obwohl das Problem Afghanistan

Eine Isolation der Islamischen Republik Iran ist in einem gewissen Ausmaß sicherlich möglich.

die Interessen beider Seiten berührt und sich daher die Notwendigkeit iranisch-westlicher Kooperation von selbst ergeben würde, stehen die Chancen dazu nicht zum Besten. Einerseits weil Iranpolitik in erster Linie Nuklearpolitik bleibt, andererseits weil auf iranischer Seite kein Vertrauen in die Intentionen und Absichten des Westens besteht. Kritische Stimmen in Teheran sehen westliche Politik in Afghanistan in erster Linie als die strategischen Interessen Saudi-Arabiens und Pakistans dienend. Daher bestünde kein Grund, den Europäern und den Amerikanern den Abzug aus Afghanistan zu erleichtern. Das einzige Argument, das die Iraner von der Ernsthaftigkeit der Europäer überzeugen könnte, wäre eine außen- und europapolitische Prioritätensetzung, in der Afghanistan eine höhere oder zumindest gleichrangige Bedeutung wie dem Nukleardossier gegeben werden müsste, was freilich kaum möglich sein wird. □

Homepage der Akademie im neuen Gewand

Die Homepage der Katholischen Akademie Bayern ist neu gestaltet und liefert jetzt mehr Informationen über die Arbeit bei uns im Haus.

Unter der gewohnten Adresse www.kath-akademie-bayern.de finden Sie jetzt nicht nur wie bisher alle Informationen über die kommenden Akademieveranstaltungen und die Anmeldeöglichkeiten, sondern auch kurze Berichte und Videos über besonders interessante Tagungen oder Vorträge der jüngsten Zeit.

Ergänzend bieten wir Informationen über unsere Publikationen – unsere Dokumentationszeitschrift „zur Debatte“ und Bücher – sowie die Namen und Funktionen aller Mitarbeiter. Auch die Gremienmitglieder und Preisträger der Akademie sind in einem leicht auffindbaren Bereich verzeichnet.

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

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

Schauen Sie doch einmal auf unserer Homepage vorbei. Sie sind unter www.kath-akademie-bayern.de herzlich willkommen.

Iranisches Nuklearprogramm und internationale Reaktionen

Herbert Honsowitz

Iranisches Nuklearprogramm

1.

Im August 2002 gab eine bis dahin unbekannte iranische Exilorganisation namens „Nationaler Widerstandsrat“, auf einer Pressekonferenz in Washington Informationen über die bis dato ebenfalls unbekannte iranische Urananreicherungsanlage Natanz bekannt. Vermutlich war der Rat von einem westlichen Geheimdienst „gefüttert“ worden. Seitdem steht das Iranische Nuklearprogramm ununterbrochen auf der Tagesordnung der internationalen Politik. Die Enthüllungen führten zu ausgiebigen Nachforschungen der Internationalen Atomenergieorganisation (IAEO) und zahlreichen Resolutionen des Gouverneursrates der IAEO, zu bisher sechs Entschliefungen des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen und der permanenten Befassung in anderen Gremien wie z.B. dem Außenministerrat der EU. Die Weltpresse berichtet seither nahezu täglich über das Iranische Nuklearprogramm. Die 2003 einsetzenden Ermittlungen der IAEO und die Iran abverlangte erschöpfende Dokumentation seiner geheimen Aktivitäten förderten eine Fülle von Fakten und Daten zu Tage. Die IAEO wies Iran eine Vielzahl von Verletzungen eingegangener Informationspflichten nach. Auch wenn die Untersuchungen keine Beweise für ein Nuklearwaffenprogramm erbrachten oder gar die im amerikanischen Sprachgebrauch berühmte „smoking gun“ zu Tage förderten, besteht seither in der internationalen Gemeinschaft weithin der Verdacht, dass das iranische Nuklearprogramm der Erlangung zumindest einer Nuklearwaffenfähigkeit oder sogar der Herstellung von Nuklearwaffen dient.

Die iranischen Versicherungen, wonach das Nuklearprogramm ausschließlich zivilen Zwecken, der Produktion von Brennstoff für Kernkraftwerke, der Isotopenherstellung und anderen zivilen Verwendungen dient, finden weithin wenig Glauben. Auch eine angeblich existierende „Fatwa“ des Revolutionsführers Khamenei, einer verbindlichen Rechtsauslegung, wonach der Islam Nuklearwaffen nicht mit den religiösen Geboten für vereinbar halte, hat wenig überzeugt. Gegen die zivilen Ziele spricht in den Augen westlicher Kritiker vor allem, dass Iran das Pferd vom Schwanz aufzäumen würde und die Urananreicherung an den Anfang stelle, obwohl es auf absehbare Zeit mit Ausnahme von Bushehr gar keine Kernkraftwerke besitze. Für Bushehr hat Russland die Lieferung von Brennstäben für 10 Jahre vertraglich garantiert.

Da weder für die eine noch die andere Version öffentliche Beweise vorliegen, ist alles eine Sache des Vertrauens, einer Grundkategorie im Verhältnis zwischen Iran und den westlichen Staaten. Das Misstrauen auf beiden Seiten in die Absichten der anderen ist tief.

Die wahrscheinlich autoritativste Darstellung der Erkenntnisse über das Iranische Nuklearprogramm ist im „National Intelligence Estimate“ der US-Geheimdienste enthalten, das im Dezember 2007 überraschend veröffentlicht worden ist. Abweichend vom Estimate des Jahres 2005 kommen die Geheimdienste zu der Schlussfolgerung, dass



Dr. Herbert Honsowitz, ehemaliger Botschafter der Bundesrepublik Deutschland in Teheran, Wien

Iran mit hoher Wahrscheinlichkeit sein Nuklearwaffenprogramm im Laufe des Jahres 2003 angehalten habe und sich seither mit einiger Wahrscheinlichkeit durch das Anreicherungsprogramm die Option auf Waffen offen halte. Der Teil des Estimate, der sich mit dem Waffenprogramm bis 2003 befasst, ist als geheim eingestuft und nicht veröffentlicht worden und kann daher nicht weiter bewertet werden. Das Papier der US-Geheimdienste ist als Kurskorrektur der Bush-Administration und inhaltlicher Übergang zur Politik der Obama-Administration verstanden und insbesondere von den Neocons heftig kritisiert worden. Vor einigen Monaten erschienen Meldungen, wonach eine Revision des Estimate erfolgen werde.

2.

Um die Argumente beider Seiten zu verstehen, ist ein kurzer Blick auf die Rechtsgrundlagen nötig. An erster Stelle zu nennen ist der Nichtverbreitungsvertrag (NVV) von 1967, den alle Staaten außer Indien, Pakistan und Israel ratifiziert haben. Der NVV enthält einen Dreiklang von Rechten und Pflichten. Mit Ausnahme der 5 Nuklearmächte verbietet der NVV den Besitz, die Herstellung oder den Erwerb von Atomwaffen. Den Nuklearmächten legt er zweitens auf, Schritte zur nuklearen Abrüstung in gutem Glauben zu verhandeln. Alle Staaten haben drittens Anspruch auf Hilfe zur Herstellung von Nuklearenergie. Die IAEO wird mit der Umsetzung dieser Rechte und Pflichten beauftragt. Zur Einhaltung der Nichtverbreitung schließt die IAEO sog. Sicherheitsabkommen mit allen Unterzeichnerstaaten ab, die der Organisation umfangreiche Kontrollrechte einräumen. Das Statut der IAEO regelt alle Aufgaben, Rechte und Pflichten der Organisation und billigt ihr im Falle von Nichteinhaltung („non-compliance“) des NVV das Recht zur direkten Befassung des Sicherheitsrates zu.

Schließlich ist noch der wenig bekannte und kaum zitierte, aber umso

wichtigere Artikel 103 der VN-Charta zu nennen, welcher den Bestimmungen der Charta Vorrecht vor allen anderen vertraglichen Regelungen einräumt. Mit einfachen Worten folgt daraus, dass die Beschlüsse der VN-Sicherheitsrates Rechte aus dem NVV oder anderen Verträgen einschränken oder aufheben können.

An diesem Punkt wird sichtbar, dass sich hinter dem Streit um das Iranische Nuklearprogramm Fragen mit globaler Dimension auf tun. Der NVV ist häufig als diskriminierender und ungleicher Vertrag empfunden worden. In Erinnerung ist das Verdikt von Franz Josef Strauß „Super-Jalta“. Die Kritik am NVV ist in dem Maße gewachsen, in dem deutlich wurde, dass es die Nuklearmächte und Ständigen Mitglieder des Sicherheitsrates mit der Maßgabe der nuklearen Abrüstung nicht so eilig haben. Die Zündung einer nordkoreanischen Atomwaffe und der Austritt Nordkoreas aus dem NVV haben in Verbindung mit dem Misstrauen gegen Iran Zweifel an der Haltbarkeit der Proliferationsschwelle neu geweckt. Iran hat umgekehrt damit argumentiert, dass dem Land lediglich moderne Energietechnologie vorenthalten werden solle. Tatsächlich haben die USA bis weit in die zweite Bush-Administration hinein auch ein rein ziviles iranisches Nuklearprogramm abgelehnt und Überlegungen zur Verschärfung des NVV lanciert. Demnach soll insbesondere das Recht auf Nukleartechnologie nicht mehr den Brennstoffkreislauf einschließen bzw. zusätzliche Proliferationsverpflichtungen wie z.B. das Zusatzprotokoll zum Sicherheitsabkommen mit der IAEO erforderlich machen. Aus der Sicht vieler Staaten, die der Bewegung der Ungebundenen angehören, ist das iranische Nuklearprogramm dramatisierend dargestellt und ein Sanktionskurs gegen Iran eingeschlagen worden, der inzwischen deutlich über den Proliferationsbezug hinausgehe. Zusammen mit den westlichen Überlegungen über Modifikationen des NVV hat dies große Besorgnisse über eine tektonische Lastenverschiebung zuungunsten der nuklearen „have nots“ und eine zumindest oberflächliche Solidarisierung mit Iran bewirkt.

3.

Das iranische Nuklearprogramm geht weitgehend auf die Schahzeit zurück. Schon damals war eine nukleare Energieproduktion von 23 000 Megawatt mit Hilfe von 20 Kernkraftwerken, darunter Bushehr, geplant worden. Die USA installierten einen Forschungsreaktor in Teheran und belieferten ihn mit hochangereichertem Uran. Eine Direktive von Präsident Ford billigte die Einrichtung eines vollen Brennstoffkreislaufes in Iran. Nach der Erinnerung von Henry Kissinger haben Proliferationsaspekte dabei keine Rolle gespielt. Nach der Islamischen Revolution hat das Mullah-Regime zunächst kein Interesse an der Fortsetzung des Programms gezeigt, sich aber 1981 anders besonnen. Ein bei der IAEO beantragtes Programm für Technische Hilfe wurde von den USA verhindert. Diese Erfahrung hat Iran nach eigenen Angaben zu dem geheimen Beschaffungen und Aktivitäten veranlasst, die erst 2003 von der IAEO aufgedeckt wurden. Eine noch wichtigere Rolle hat vermutlich der Ausbruch des irakisch-iranischen Krieges und das Wissen um das Waffenprogramm Saddam Husseins gespielt. Mit Hilfe des Netzwerkes von A.Q. Khan hat Iran ein eigenes Anreicherungsprogramm entwickelt. Westliche Anti-Beschaffungsmaßnahmen, Sanktionen und Sabotageaktionen vornehmlich durch amerikanische und israelische Geheimdienstoperationen haben

dies zwar verlangsamt, aber nicht verhindern können. Die Frage stellt sich, warum Iran so zäh an einem Programm festhält, das nach eigenem Bekunden rein zivile Zwecke verfolgt, aber zugleich enorme finanzielle, wirtschaftliche und politische Kosten verursacht. Eine Antwort darauf ist nicht einfach zu finden, denn in Iran gibt es keinerlei öffentlichen Diskurs über den Nutzen und die Gefahren ziviler wie militärisch genutzter Kernenergie.

Hinweise auf die Ausstiegspolitik von Deutschland und anderen Ländern werden mit blankem Unverständnis aufgenommen. Bei dieser Haltung spielen Nationalstolz und ein uns naiv anmutender Glaube an die Segnungen von Technologie und Atomkraft ebenso eine Rolle wie die historisch bedingte tiefe Aversion gegen Druck und Bevormundung anderer Mächte. Als mögliche Motive für eine Option auf Nuklearwaffen werden häufig zwei Elemente genannt. Zum einen die ausgeprägte Furcht der iranischen Führung vor „regime change“, der von einem kleinen, aber einflussreichen Teil des politischen Spektrums in den USA seit Jahrzehnten verfolgt wird. Zum anderen sind dies mögliche Einkreisungsängste. In der Nachbarschaft finden sich die Nuklearmächte Pakistan, Israel und Russland, die jede für sich ungute Gefühle in Iran auslösen. Und schließlich unterhalten die USA in nicht weniger als zehn iranischen Nachbarstaaten eine Militärpräsenz. Ob das iranische Nuklearprogramm großen Rückhalt in der Masse der Bevölkerung findet, wie gelegentlich

Iran hat umgekehrt damit argumentiert, dass dem Land lediglich moderne Energietechnologie vorenthalten werden solle.

gesagt wird, möchte ich eher bezweifeln. Umgekehrt wird es auch von solchen Kreisen in- und außerhalb Irans unterstützt, die ansonsten dem Regime ablehnend gegenüber stehen.

Unter Iran- und Nuklearexperten wird heute vielfach angenommen, dass die iranische Führung möglicherweise über die Produktion von Nuklearwaffen noch nicht definitiv entschieden hat und eher nicht auf die schnellstmögliche Herstellung hinarbeitet, sondern eine flexiblere Strategie verfolgt, in der alle Voraussetzungen für die kurzfristige Produktion geschaffen werden sollen. Dazu nötig die Vorsicht bei dieser ohnehin hoch riskanten Politik. Führende Iraner sind sich über ein allenfalls schwaches Erstschlagspotential und eine noch lange Zeit völlig fehlende Zweitschlagskapazität im Klaren. Selbst wenn sich Iran zu einer solchen Ausbruchstrategie entscheiden sollte, würde sie aufgrund der IAEO sofort bemerkt und würde Jahre zu ihrer Realisierung benötigen.

Internationale Reaktionen

4.

Der Druck auf Iran hatte schon im Januar 2002 zugenommen als Bush das Land auf der „Achse des Bösen“ verortete. Im März 2003 erfolgte die US-Invasion in Irak. Die im irakisch-iranischen Krieg so widerstandsfähige Armee Saddam Husseins brach binnen weniger Wochen zusammen. Die iranische Führung verfiel in Schockstarre und beeilte sich dann im Mai über den Schweizer Botschafter in Teheran, Tim Goldmann, ein Verhandlungsangebot an Washington zu richten, das zahlreiche und

schwerwiegende Konzessionen über die Nuklearfrage hinaus enthielt. Die USA wollten Iran nicht als Verhandlungspartner aufwerten und reagierten nicht. Da erschienen plötzlich neue Akteure auf der Bühne. Die Außenminister Deutschlands, Frankreichs und Großbritanniens, im diplomatischen Sprachgebrauch die E 3, reisten im Oktober nach Teheran und rangen Iran einige Konzessionen ab. Iran unterzeichnete das Zusatzprotokoll zum Sicherheitsabkommen mit der IAEO, das der Organisation zusätzliche Kontrollrechte einräumte und suspendierte auf freiwilliger Basis alle Anreicherungsaktivitäten während der zu führenden Verhandlungen über eine umfassendere Lösung des Disputs. Diese Verhandlungen kamen nie richtig zustande. Unter anderem auch deshalb weil die USA Widerstand gegen die Teheraner Erklärung und das weitgehend identische Pariser Abkommen vom November 2004 geltend machten. Gespräche von Verhandlungsführer Ayatollah Rohani mit Bundeskanzler Schröder und Präsident Chirac scheiterten letztlich an diesem Umstand.

Im Februar 2005 brachte der Bush-Besuch u. a. in Mainz einen Paradigmenwechsel mit sich. Die USA einerseits und Frankreich und Deutschland andererseits, die sich über die Irak-Invasion entzweit hatten, fanden wieder zu einem freundschaftlichen Einvernehmen. Auch eine Einigung auf einen gemeinsamen Kurs gegenüber dem iranischen Nuklearprogramm war dabei beihilflich. Die USA gaben ihre teils scharfe Kritik an den E 3 auf und schwenkten mit ihren Partnern Japan, Kanada und Australien nominell auf den Verhandlungskurs der E 3 ein. Inhaltlich setzten sich hingegen die USA mit ihrer Haltung durch: Drohung mit dem VN-Sicherheitsrat, keinerlei Anreicherungsaktivität und daher auch keine Kompromissformel wie z. B. die Gründung eines gemeinsamen Konsortiums (z.B. zwischen Iran und Russland) außerhalb und erst recht nicht innerhalb Irans. Das einprägsame Kürzel dafür lautete: „no centrifuge spins in Iran“!

Taktisch spielte dabei die Erwartung vieler westlicher Akteure eine Rolle, dass Ayatollah Rafsanjani im Juni 2005 zum Nachfolger Khatamis als iranischer Präsident gewählt werden und zu einer für den Westen vorteilhaften Einigung bereit sein würde. Iranische Lösungsvorschläge wurden daher ab März gar nicht mehr erst entgegengenommen. Die Fehlkalkulation war beträchtlich und folgenschwer. Revolutionsführer Khamenei, der mit der Verhandlungsführung Rohanis, einem Vertrauten Rafsanjanis, immer unzufriedener geworden war, stellte sich hinter den krasen Außenseiter Mahmud Ahmadinejad, verhalf ihm zum überraschenden und noch dazu hohen Wahlerfolg und unterstützte seither Ahmadinejads radikalen Nuklearkurs vorbehaltlos. Zwei Jahre später sollte auch der Nachfolger Rohanis als Chefunterhändler, Ali Larijani, Opfer dieser Konstellation werden.

Die Dinge spitzten sich nun zu. Im August 2005 begann Iran in Isfahan mit der Konversion von verarbeitetem Uranerz, dem sogenannten „yellow cake“ zu gasförmigen Uranhexafluorid, UF₆, das seit April 2006 in der Anlage Natanz durch Vermehrung des Isotops U 235 auf einen 3–5-prozentigen Anteil angereichert und damit spaltbar gemacht wird. Es kann dann als Brennstoff für Kernkraftwerke und ab einem Anreicherungsgrad von ca. 90 % auch für Nuklearwaffen verwendet werden. Der Gouverneursrat der IAEO stellte daraufhin im September 2005 mit Mehrheitsentscheidung die „Nicht-Einhaltung (non-compliance)“ von vertraglichen Verpflichtungen durch Iran fest

und überwies die Angelegenheit im Februar 2006 an den Sicherheitsrat der Vereinten Nationen.

Dort sind seither sechs Entschließungen unter Kapitel VII der VN-Charta („Bedrohung des internationalen Friedens und der Sicherheit“) mit völkerrechtlich für jeden Mitgliedsstaat der Vereinten Nationen verbindlichen Zwangsmaßnahmen beschlossen worden. Die USA, die EU und neuerdings auch weitere Staaten haben auf dieser Grundlage noch weitere Sanktionen hinzugefügt. In den Resolutionen des Sicherheitsrates wird vor allem die zeitlich nicht eingegrenzte Suspension aller Anreicherungsaktivitäten Irans als Voraussetzung für Verhandlungen und alle weiteren Schritte verlangt. Diese Bestimmung reflektiert in erster Linie die US-Haltung, die bis zum Ende der zweiten Bush-Administration unverändert blieb. Iran hat seinerseits die Resolutionen des Sicherheitsrates als unrechtmäßig bezeichnet und ihre Befolgung strikt abgelehnt. Während dieser Phase weitgehender politischer und diplomatischer Stagnation hat Iran sein Anreicherungs-potential auf über 7000 Zentrifugen ausgebaut. Noch 2005 hatte Iran die Beschränkung auf ein Forschungsprogramm mit 20 Zentrifugen ins Spiel gebracht. Nach der Einschaltung des Sicherheitsrates hatte IAEO-Generaldirektor El Baradei die Fixierung auf eine Pilotanlage mit maximal 3000 Zentrifugen vergeblich vorgeschlagen. Aus diesen Zahlen wird deutlich, dass die Zeit nicht für die westlichen Maximalforderungen gearbeitet hat. Umgekehrt hat auch Iran wiederholt gute Gelegenheiten für die Überwindung der Stagnation und Frontstellung verstreichen lassen. Die Obama-Administration hatte gleich zu Beginn ihrer Amtszeit die offensichtlich obsoleete Vorbedingung der vollständigen Suspension der Anreicherung aufgegeben und Obama hatte eine freundliche Botschaft zum iranischen Neujahrsfest im März 2009 gesandt, auf die der Revolutionsführer umgehend, aber kühl reagierte. Khamenei, von abgrundtiefen Misstrauen gegen die USA erfüllt, hielt es nun seinerseits für ratsam, Vorbedingungen für Gespräche zu stellen, nämlich die Aufhebung gewisser Maßnahmen gegen Iran. Er musste wissen, dass der neue Obama-Kurs in den USA so stark umstritten war, dass Vorleistungen keinesfalls in Frage kommen konnten.

5.

Eine weitere Gelegenheit für eine Überwindung der Blockade bot sich im Herbst 2009 als sich die Frage stellte, wie der Teheraner Forschungsreaktor mit neuem, dringend benötigten, auf 20 % angereichertem Brennstoff für die Herstellung von medizinisch verwendbaren Isotopen versorgt werden könne.



Foto: dpa

El Baradei schlug vor, dass Iran einen erheblichen Teil seines niedrig angereicherten Uran nach Russland zur weiteren Anreicherung auf 20 % ausführen sollte, das dann in Frankreich zu neuen Brennstäben für den Teheraner Reaktor verarbeitet werden würde. Ahmadinejads Unterhändler Jalili stimmte diesem Plan „im Prinzip“ zu. Andere in Teheran zerredeten ihn wohl mit Billigung Khameneis mit Gegenforderungen. Als im Mai dieses Jahres der türkische und der brasilianische Präsident, gestützt auf Absprachen mit Obama im April einen neuen Anlauf in Teheran unternahmen und überraschend damit Erfolg hatten, wurden sie plötzlich ihrerseits von den USA desavouiert, die sich inzwischen auf eine weitere und bisher schärfste VN-Sicherheitsratsresolution festgelegt hatten, die am 9. Juni verabschiedet wurde.

Dieses Wechselspiel von wenig sinnvollen Vorbedingungen, starr vorgebrachten Maximalforderungen, unsensitiver Sprache, tiefem Misstrauen, geringer Kenntnisse von der Psyche und den politischen Gegebenheiten auf der anderen Seite verheißen wenig Gutes für einen neuen Verhandlungsversuch über den Forschungsreaktor und die Grundfragen, der möglicherweise in den nächsten Tagen oder Wochen zustande kommen wird.

Es ist offensichtlich, dass die Sanktionen gegen Iran nicht zur Änderung der iranischen Haltung geführt und das Aufwachsen des iranischen Nuklearprogramms nicht verhindert haben. Die finanziellen, wirtschaftlichen und politischen Nachteile, die Iran daraus erwachsen, sind ebenso unübersehbar und haben langfristige Folgen, über deren Umfang sich die iranische Führung vielleicht nicht ganz im Klaren ist. Es spricht dennoch wenig dafür, dass sich Iran weiter steigendem Sanktionsdruck am Ende beugen wird.

Warum dann diese Politik, die beiden Seiten schadet? Aus westlicher Sicht ergeben sich neben fehlender Wirksamkeit noch andere Nachteile. Die Sanktionen führen dazu,

- dass in Iran besonders die Privatwirtschaft in Mitleidenschaft gezogen wird, während sich die Staatswirtschaft, die religiösen Stiftungen und die Wirtschaftsunternehmen der Pasdaran eher schadfrei halten können,
- dass sich Iran politisch, wirtschaftlich und kulturell immer stärker dem Westen entfremdet und sich immer mehr Asien und der Dritten Welt zuwendet. Vor allem im Energiebereich kann dies langfristig fatale Folgen haben. China und Russland profitieren von dieser Entwicklung und richten ihre Iran-Politik konsequent daran aus, ohne sich zugleich mit den USA anzulegen,

- innenpolitisch diskreditieren sie die Opposition wie Mussavi und Karrubi und stärken infolgedessen die radikalen Kräfte um Ahmadinejad und die Pasdaran,
- außenpolitisch wirken die Sanktionen eskalierend. Was bleibt, wenn das Instrument verbraucht ist? Eine militärische Intervention, die politisch und psychologisch vorbereitet worden ist?

6.

Warum wird dennoch eine Politik mit so nachteiligen Folgen betrieben? In den westlichen Demokratien gibt es zunächst den Zwang, „etwas“ zu tun. Der Druck der Medien und der Öffentlichkeit lässt es nicht zu, einen Konflikt auszusitzen oder auch nur günstigere Handlungsbedingungen abzuwarten. Zum anderen ist die Frustration über die Halsstarrigkeit der Islamischen Republik Iran und auch als Folge der eigenen überzogenen Rhetorik so groß, dass die Verhängung von Sanktionen ein Wohlgefühl erzeugt. Ein renommierter US-Iranexperte nannte dies den „feel good“-Faktor.

Darüber hinaus gibt es noch handfestere Interesse, die dahinter stehen. Es geht vor allem im Verhältnis zwischen den USA und Iran nicht in erster Linie um das Nuklearprogramm, sondern um ein Ringen über Macht und Einfluss in dieser überaus wichtigen Weltregion generell. Niemand sonst fordert die Vormacht so unverhohlen heraus. Mit der Beseitigung von Saddam Hussein und der Talibanherrschaft in Afghanistan haben die USA dem natürlichen Einfluss Irans, seinem historisch gewachsenen politischen, wirtschaftlichen, religiösen und kulturellem Gewicht, seiner Gravitationskraft, Tür und Tor geöffnet. Die Hypothek eines seit der Besetzung der US-Botschaft völlig verkrampften bilateralen Verhältnisses wiegt ebenfalls schwer. Unter diesen Umständen erscheint es als unwahrscheinlich, dass es gelingen könnte, den Nuklearkonflikt unabhängig von allen anderen Streitfragen zu lösen. Aussichtsreicher erscheint ein sogenannter „grand bargain“, wie er 2003 von Iran ins Spiel gebracht worden war.

Russland und China tragen clever auf beiden Schultern und sichern sich dadurch ein Maximum an Konzessionen von den Streitparteien.

Israel hat ein fundamentales Interesse an der Hochspielung des Nukleardisputs. Es befürchtet in richtiger Einschätzung der Kräfteverhältnisse keineswegs einen selbstmörderischen Nuklearangriff Irans, möchte aber mögliche positionelle Vorteile, die Iran aus seinem nuklearen Status ziehen könnte, verhindern. Die mögliche Gefahr einer wachsenden Auswanderung aus Israel spielt dabei eine Rolle. Und nicht zuletzt eignet sich der Konflikt mit Iran hervorragend dazu, von der Palästina-Frage abzulenken und die konservativen arabischen Regierungen näher an sich zu binden.

Für die Führung der Islamischen Republik Iran ist der Nukleardisput eine Art Versicherung gegen „regime change“, eine Methode, die Unzufriedenheit weiter Bevölkerungskreise mit dem Regime durch einen Appell an den Nationalstolz zu neutralisieren und das Bedürfnis nach Aufstieg und Erfüllung des nationalen Ehrgeizes zu befriedigen. □

Eine Waffenausstellung im September 2010 in Teheran: Die Aufrüstung des Landes und die oft undurchsichtige Außenpolitik beunruhigen die Nachbarn des Irans

Persische Literatur heute und die iranische Gesellschaft

Roxane Haag-Higuchi

I.

Wenn wir heute von persischer Gegenwartsliteratur sprechen, dann ist die Literatur gemeint, die in den vergangenen dreißig Jahren, also nach der Islamischen Revolution von 1979, entstanden ist. Die enormen Verwerfungen, die mit dem politischen Bruch von 1979 einhergingen, erfassten natürlich auch den kulturellen Sektor. Dass dieses Thema seinen Platz in einer ansonsten eher politisch ausgerichteten Tagung findet, hat indessen Gründe, die auf die Zeit vor der Islamischen Revolution verweisen. Die Literatur, genauer: die Dichtung in persischer Sprache war die wichtigste kulturelle Bezugsgröße in Iran über mehr als tausend Jahre. Als gedachte historische Konstante einer Kulturnation Iran spielten Literatur und Sprache folglich eine wichtige Rolle in der Grundlegung des iranischen Nationalstaats im 20. Jahrhundert. Die enge Bindung an politische Gegebenheiten auf der Ebene der Inhalte, der Sprachverwendung, der Produktions- und Rezeptionsbedingungen hat die iranische Literatur nicht erst seit der Islamischen Revolution, sondern auf dem ganzen Weg in die Moderne bedingt und geformt.

Die wesentliche Voraussetzung, die Iran für die Etablierung eines modernen Nationalstaats mitbrachte, waren die historisch gewachsenen bzw. im 19. Jahrhunderts etablierten Grenzen. Man konnte sich also ohne Weiteres auf eine feste territoriale Größe namens Iran beziehen – wenn man auch an einigen Stellen die Grenzen unter Berufung auf die Geschichte gern etwas nach außen verschoben hätte. Abgesehen vom Territorium erforderte es größere Anstrengungen, um die Konstituenten des Nationalstaats zu formen und zum Zwecke nationalstaatlicher Ziele zu gewichten. Der Vielvölkerstaat Iran musste offensiv eine für alle Ethnien und alle Bevölkerungsschichten gemeinsame Sprache, Geschichte und Kultur etablieren, wobei Sprache und Literatur eine entscheidende Rolle spielten: Immer mehr stellten progressive Eliten im frühen 20. Jahrhundert die Tatsache heraus, dass sich das Persische nach der islamisch-arabischen Eroberung – im Gegensatz zu anderen einheimischen Sprachen im frühislamischen Großreich – als eigenständige Sprache erhalten, ja dass es sogar zu neuer literarischer Blüte gefunden hat. Im Zusammenhang mit diesem nationalen Selbstbewusstsein gab es Bestrebungen – ab den 1930er Jahren institutionalisierte Bestrebungen in Form einer Sprachakademie – die persische Sprache von Fremdwörtern, vor allem von arabischen Bestandteilen zu reinigen. Der Wortschatz des Persischen enthält eine umfangreiche, größtenteils völlig integrierte arabische Lexik (vielleicht vergleichbar mit lateinstämmigen Wörtern im Englischen), so dass sich das sprachpolitische Programm der „Purifizierung“ nie ganz durchsetzen konnte.

Daneben wurde die Literaturgeschichte in die modernen staatlichen Institutionen eingebunden. Persische Literatur wurde Unterrichtsfach an der 1934 gegründeten Teheraner Universität, und dafür gestaltete man die Literaturgeschichte in einer Art und Weise,



PD Dr. Roxane Haag-Higuchi, Privatdozentin am Lehrstuhl für Iranistik der Universität Bamberg

die ebenfalls der Grundlegung des Nationalstaates diene. Viel Wert wurde auf das Studium der großen klassischen Werke der persischen Dichtung aus der Zeit zwischen dem 10. – 14. Jahrhundert gelegt. Eine besondere Rolle spielte in diesem Zusammenhang das nun als „Nationales“ bezeichnete Schahnameh von Ferdousi (um 1000), dem ersten monumentalen Werk in neupersischer Sprache.

II.

Soweit die Literaturgeschichte. Die Literatur aber, die in der ersten Hälfte des 20. Jhs entstand, ging neue Wege. Bei den Gedichten nahm man Abschied von den strengen Regeln, die Reim und Metrum in Gedichten bestimmten, in der Prosa entstanden neue Formen von fiktionaler Literatur – Romane und Kurzgeschichten wurden zur neuen Ausdrucksform literarischen Schaffens.

Die Kurzgeschichte machte als literarische Form in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts eine steile Karriere. Es gab Schriftsteller, die mit ihren Kurzgeschichten individuelle Probleme psychologisch ausloteten. Doch in vielen Werken schlug sich auch die Kritik an den sozialen und politischen Gegebenheiten nieder. Die Autoren und Dichter im Mainstream der zweiten Pahlavi-Periode (Mohammad Reza Schah, 1941 – 1979) schufen Werke, die sich kritisch mit der politischen Führung und mit den gesellschaftlichen Realitäten im Iran auseinandersetzten. Die allgegenwärtige Zensur wurde zum komplementären Gegenstück des literarischen Schaffens, das unter diesen Bedingungen die Kunst der symbolischen Aussage und Verschlüsselung zu hoher Blüte entwickelte.

Die Autoren empfanden sich als Stimme des Volkes, und tatsächlich haben sich viele Menschen in Iran mit ihrer Literatur identifiziert, wenn auch nicht unbedingt mit den neueren, düsteren, oft schwierigen Werken. Aber auch die neuen Autoren hatten ihre Anhänger. Natürlich muss die Einschränkung

gelten, dass es sich damals um eine verhältnismäßig kleine gebildete Schicht handelte, und dennoch: Als das Goethe-Institut im Jahre 1977 eine zehn Abende dauernde Lesung mit iranischen Autoren auf dem Gelände der Residenz der deutschen Botschaft in Teheran abhielt, harrten Tausende aus, um ihre Dichter zu hören, standen stundenlang im Regen und kletterten auf Mauern und Bäume in der Nachbarschaft des Geländes, um die Lesungen ihrer Autoren mitzuerleben. Diese zehn Abende sind als ein bedeutsames Ereignis in die Geschichte eingegangen, die zu der Revolution hinführte, die damals noch nicht „islamische“ hieß.

III.

Mit dieser kurzen Rekapitulation wollte ich den Blick auf die große Bedeutung der Literatur für die iranische Bevölkerung lenken. Die enge Verbindung zum Politischen kam auch dadurch zustande, dass Literatur von so vielen Menschen als Kern ihrer Kultur wahrgenommen wurde, als ein zentraler Bereich, der im Hinblick auf die eigene Identität durchaus emotional belegt war.

In den letzten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts fallen zwei Phänomene auf: **1.** Die Frauen drängen auf die literarische Bühne. **2.** Es werden mehr Romane geschrieben.

Tatsächlich war die Großform der Prosaliteratur bis dahin ein Stiefkind des Literaturbetriebs geblieben. In den 1920er und 30er Jahren erschienen einige historische Romane, 1969 außerdem ein Bestseller-Roman der Schriftstellerin Simin Daneshvar, ansonsten bildeten, wie gesagt, Kurzgeschichten das dominante Genre.

Das ändert sich bald nach der Revolution. Nun wurden deutlich mehr Romane geschrieben und auch gelesen. Und in diesem Genre tritt auch die wachsende Bedeutung von Schriftstellerinnen zutage. Autorinnen wie Schahrnush Parsipur, Goli Taraghi und Moniro Ravanipur werden in den 1980er und 1990er Jahren bekannt. Man kann sich fragen, ob die Stunde der Autorinnen auch ohne die Islamische Revolution von 1979 geschlagen hätte – ob sich also darin nur eine Entwicklung logisch fortsetzte, die in den 1960er und 70er Jahren begonnen hatte. Denn es erscheint ja verwunderlich, dass Frauen in einem politischen System, in dem ihre rechtlichen Belange denen der Männern deutlich nachgeordnet sind, im Bereich der Kunst und Kultur öffentlich Karriere machen. Doch das ist ein eigenes Thema, das hier vorerst nur das Phänomen konstatiert werden kann.

Ganz deutlich zeichnet sich aber ab, dass sich mit dem Romangenre, das an Boden gewinnt, auch der thematische Zuschnitt verändert. Am Beispiel einiger vielgelesener Romane aus dieser Zeit wird deutlich, dass sich der historische Blick zu einer Art Bestandsaufnahme der Pahlavizeit und des 20. Jahrhunderts weitet.

Ravanipurs Roman „Die Ertrunkenen“ (Ahl-e gharq, 1989) spielt in einem abgelegenen Fischerdorf am Persischen Golf. Die Bewohner dieses Dorfes leben in einer mythischen Vorstellungswelt, die von phantastischen Wasseresen, Nixen und Meeresungeheuern bevölkert ist. In dieses isolierte Milieu brechen eines Tages hellhäutige, blauäugige Männer ein, und mit ihnen hält die moderne Kommunikations- und Unterhaltungstechnik Einzug. Immer mehr wird das Dorf zum Ziel wirtschaftlicher und politischer Interessen und geht schließlich daran zugrunde. Am Ende verlassen die Einwohner das Dorf mit seinen ölverpesteten Stränden.

Die Autorin Schahrnush Parispur erzählt mit „Tuba oder die Bedeutung der Nacht“ (Tuba va ma'na-ye shab, 1988) die Geschichte einer Frau von ihrer Jugend bis ins hohe Alter und umgreift damit die iranische Geschichte vom Ende des 19. Jahrhunderts bis in die 1970er Jahre. Alle einschneidenden politischen Ereignisse wirken sich auf die Schicksale der Familienmitglieder aus. Die Geschichte des 20. Jahrhunderts rankt sich um die Hauptfigur und das Haus, in dem sie lebt und das am Ende verfällt – ein Symbol für den Iran.

Abbas Maroufi erzählt in „Symphonie der Toten“ (Semfuni-ye mordegan, 1989) ebenfalls eine Familiengeschichte, die er um das biblisch-koranische Motiv des Brudermords von Kain und Abel entwickelt. Im Zentrum des Geschehens stehen zwei Brüder, deren Charaktere als existentielle Gegenentwürfe zueinander gestaltet sind: Der eine verkörpert den erfolgreichen Geschäftsmann, der andere den intellektuellen, Dichter und Mystiker. Am Konflikt dieser beiden Lebensweisen zerbricht die Familie. Auch in diesem Roman ist die Familiengeschichte und das Schicksal der Familienmitglieder eng mit den zeitgeschichtlichen Vorgängen in der Mitte des 20. Jahrhunderts verwoben.

Alle diese Romane nehmen die jüngere Geschichte Irans in die Romanhandlung auf und reflektieren sie darin. Im Falle Ravanipurs kann man von einer Abrechnung mit der Pahlavizeit sprechen, gestaltet um das Motiv des zerstörerischen Gegensatzes zwischen Tradition und Moderne. In den Romanen von Parsipur und Maroufi ist die jüngere und jüngste Geschichte als existentielle Thematik formuliert. Gemeinsam ist diesen Romanen die zeitgeschichtlich-politische Folie, die künstlerische Verarbeitung der iranischen Geschichte im 20. Jahrhundert, die in mehr oder weniger großen Ausschnitten in den Romanen erfasst wird. Die Protagonisten sind in die großen nationalen Ereignisse involviert oder werden von ihnen betroffen, Ereignisse, die für jeden iranischen Leser hohen Wiedererkennungswert und Identifikationswert besitzen: Die Verfassungsrevolution 1905 – 11 (noch vor der Pahlavidynastie), der Aufstieg Reza Schah Pahlavis, die Besetzung Irans durch die Alliierten im Zweiten Weltkrieg, der Konflikt um die Nationalisierung des Erdöls in der Regierungszeit Mosaddeghs (1951 – 53), die Präsenz von Briten und Amerikanern, die Islamische Revolution und der iranisch-irakische Krieg (1980 – 88) mit seinen unzähligen Opfern.

Nimmt man den letzten Roman von Mahmud Doulatabadi (Der Colonel, 2009) und Shahriar Mandaanipurs „Eine iranische Liebesgeschichte zensieren“ (dt. 2010) hinzu, so setzt sich die Tendenz zur historischen Bilanzierung in den Romanen bis heute fort.

1979 hat eine Revolution im eigentlichen Sinn stattgefunden, ein gewaltsamer Umsturz mit massenhafter Beteiligung, der zu einem politischen Systemwechsel führte. Dass die knapp 60 Jahre währende Pahlavizeit durch den Umsturz als historisch abgeschlossene Entität fassbar wurde, hat eine Beschäftigung mit den zurückliegenden Jahrzehnten in dieser Form sicherlich begünstigt, in dieser Form vielleicht sogar erst ermöglicht.

IV.

Neben der Geschichtshaltigkeit ist noch ein weiteres literarisches Phänomen zu beobachten, das zwar nicht neu ist, sich aber in jüngerer Zeit verstärkt: Der Verweis auf die persische literarische Tradition, womit einerseits das Schreiben selbst thematisiert, anderer-

seits die kulturelle Kohäsion gestärkt wird. Während weltweit verbreitete literarische Erzählweisen wie der phantastische Realismus oder postmoderne Erzähltechniken auch Eingang in die neuere persische Literatur finden, vollzieht sich die Anbindung an das indigene literarische Milieu über die Bezüge zu den kanonischen Meilensteinen der persischen klassischen Literatur.

So nimmt der im Jahre 2000 verstorbene Schriftsteller Huschang Golschiri in seiner Novelle „Der König der Schwarzgewandeten“ (Schah-e Siyahpuschan) eine Geschichte aus einem klassischen Epos zur Vorlage: Nisamis berühmte „Sieben Prinzessinnen“ (Haftpeykar) aus dem 13. Jahrhundert. In Nisamis Geschichte wird von einer Himmelfahrt erzählt, einem König, der in Himmelsphären in ein Land mit einer märchenhaft schönen Königin gelangt und an seiner Begierde scheitert – es ist die Geschichte einer schmerzhaften Selbsterkenntnis. Golschiris Geschichte thematisiert ebenfalls eine Reise, ebenfalls einen Akt schmerzhafter Selbsterkenntnis – jedoch ist es hier der Abstieg in die Hölle, eine Reise in die Kerker für politische Gefangene.

Auf die moderne Klassik verweist Abbas Marufis „Die dunkle Seite“ (Peykar-e Farhad, 1995), ein Roman, der sich als Antwort auf Sadegh Hedayats „Blinde Eule“ (Bof-e kur, 1937) versteht, einem Schlüsselwerk für die moderne Literatur in Iran. Und der rezente Roman von Shahriar Mandanipur: „Eine iranische Liebesgeschichte zensieren“ (2010 auf Deutsch erschienen) nimmt wiederum ein berühmtes Liebespaar aus der klassischen Epik auf (Schirin und Farhad aus Nisamis Klassiker Khosrou und Schirin). Oder, um ein Beispiel aus dem Bereich der Kurzgeschichten zu nennen: Da irrt in einer Geschichte von Fereschteh Sari mit dem Titel „Verlorene Zeit“ (Zaman-e gom-schode) eine Frau zwischen der Hafis-Straße und der Chayyam-Straße umher und verliert sich in magischen Gassen- und Straßenverläufen. Hafis als *der* Gaselen-Dichter und Chayyam als *der* Verfasser von Vierzeilern markieren die Umgrenzungen eines nun kaum mehr strukturierten Raumes. Die Literatur als verlässliches kulturelles Grundmuster wird einerseits benannt und aufgerufen, andererseits scheint sie zu verblasen, zu entschwinden, und als Ordnungsmuster und Sinnstifter nicht mehr zu taugen.

Es fällt auf, wie intensiv sich auch die neueste Literatur an der Tradition abarbeitet. Die großen kanonischen Werke sind Autorität, unerlässliche Bezugsgröße und Inspiration. Zugleich bildet sich durch die Verbindung zwischen den Texten aus unterschiedlichen Zeiten ein neuer, ganz spezifischer literarischer Kosmos. Die moderne persische Prosaliteratur, die sich unter starkem Einfluss westlicher Vorbilder entwickelt hat, bindet nun ihre indigenen Traditionen in unterschiedlichster Weise ein: in Motiven, Zitaten, Anspielungen, zuweilen auch in stilistischen Analogien. Sie schaffen eine literarische Heimat, deren Koordinaten der iranische Leser sofort erkennt.

Im Vergleich zu den Werken aus vorrevolutionären Zeiten fällt auf, dass die Zeiten der engagierten Literatur vorüber sind – der Literatur, die sich im Sinne Sartres in die Politik einmischt und Stellung bezieht. Auch die neueren Werke beziehen Stellung, aber auf eine ganz andere Weise. Politische Ideologien, welcher Couleur auch immer, haben ausgedient, es herrscht große Ideologieskepsis. Politisch linksorientierte Autoren haben ihr Wirkungsfeld mit der Islamischen Revolution weitgehend verloren. Sie mussten erleben, wie groß das Mobilisierungspotential der islamisch-

schiiischen Interpretation weltlicher Herrschaft beim „Volk“ war, für das sie geschrieben hatten und inmitten dessen sie sich zu befinden glaubten. Zudem haben diese Autoren nun Themen an die offizielle Politik abtreten müssen, die vorher unbestreitbar dem Feld der Opposition angehört hatten. Die Priorität der armen Massen, die nun nicht mehr als Proletariat, sondern mit dem koranischen Begriff als „Entrechtete“ bezeichnet werden, der Kampf gegen die politische und wirtschaftliche Abhängigkeit vom (westlichen) Ausland und die kulturelle Überfremdung: Dies sind nun Themen, die fest in das politische Selbstverständnis und die öffentliche Inszenierung der Islamischen Republik eingeflochten sind. Der literarischen Parteinahme für eine politische Richtung ist der Boden entzogen, und die ideologische Desillusionierung hat den Eifer erlahmen lassen, mit dem Autoren sich vormals auf die „richtige“ Seite geschlagen haben. Die Grenze zwischen politischen Ideologien verschwimmt, denn – ganz gleich im Namen welcher Ideologie – es gibt nur Sieger, Verlierer und Gewalt; die Sieger, die Gewalt ausüben, die Verlierer, die sie erleiden.

In einer seltsamen Paradoxie aktualisieren die neuen Werke die klassische Literatur, stärken die innerliterarische Kohäsion, während sie zugleich ihr einzig tragfähiges Medium, die persische Sprache, zurückstufen.

Viele Geschichten richten nun den Fokus auf das Private, auf individuelle Schicksale, oft sind die Hauptpersonen auch Kinder, die als Protagonisten weniger zensuranfällig sind. Die Autoren werden nicht müde zu versichern, dass sie keine politischen Hintergedanken hegen, sondern sich ausschließlich als Künstler verstehen. Ich möchte behaupten: Das ist unmöglich. Ein politisches Moment ist im künstlerischen Prozess schon allein dann unabweisbar, wo es eine engmaschige staatliche Zensur gibt und das Wissen um den Zensurprozess das künstlerische Schaffen begleitet. Zum Anderen müssen die Geschichten, um Bedeutung zu erzeugen, in einem erkennbaren sozio-kulturellen Umfeld verankert sein, und damit beginnt das Politische.

V.

Die Unvermeidbarkeit, mit der sich politische Bedeutung in jedes künstlerische Schaffen drängt, nimmt seit 2005, seit der Präsidentschaft Ahmadinezhads, parallel zur immer stärkeren Repression freier Meinungsäußerung deutlich zu. Als im Frühjahr dieses Jahres der Friedrich-Rückert-Preis an einen iranischen Dichter oder Autor vergeben werden sollte, musste die Jury feststellen, dass alle Shortlist-Kandidaten inzwischen im Ausland leben. Da die Richtlinien des Preises verlangen, dass Übersetzungen des Werkes vorliegen müssen, ist der Kreis der Kandidaten natürlich eingeschränkt. Nichtsdestotrotz hat die Zahl von Intellektuellen und Künstlern, denen in Iran die Luft zum kreativen Atmen ausgeht, in den letzten Jahren deutlich zugenommen. Damit entsteht auch ein neues Phänomen: Einige Werke erscheinen in Übersetzung, noch bevor das Original gedruckt wird.

Der erste Fall, der mir bekannt wurde, war – noch vor Ahmadinezhads Zeit – die erwähnte Novelle von Huschang

Golschiri, „Der König der Schwarzgewandeten“. Dieser Text erschien schon 1990 auf Englisch, bevor er im persischen Original 2001 in einen schwedischen Exilverlag gedruckt wurde. Weitere Beispiele folgten in jüngster Zeit: Der Colonel von Mahmud Doulatabadi erschien im vergangenen Jahr auf Deutsch in Welterstveröffentlichung, gleiches gilt für Amir Hasan Cheheltans „Teheran Revolutionsstraße“, ebenfalls 2009 auf Deutsch erschienen. Und der originelle Roman von Shahriar Mandanipur „Eine iranische Liebesgeschichte zensieren“ (deutsch 2010) wurde auf Anweisung des Autors aus dem Englischen – als dem authentischeren Text – ins Deutsche übersetzt. Dieser letzte Roman ist aber auch ein Beispiel dafür, dass die iranischen Autoren ihren Humor noch nicht verloren haben. Nicht weniger kritisch als die Romane von Doulatabadi oder Cheheltan, schreibt Mandanipur in einem raffinierten Vexierspiel mit leichter Hand über literarische Tradition, politische Unterdrückung und Zensur.

VI.

Mit den Erstveröffentlichungen in Übersetzung verliert die persische Sprache ihren Alleinvertretungsanspruch für die iranische Literatur, und dieses Phänomen – wenn es auch nur vereinzelt auftritt – ist ein Symptom für eine ganz neue Haltung bei den Autoren und signalisiert vielleicht auch gesellschaftliche Veränderungen. Bildeten doch die Liebe zur Sprache und die Hochachtung der aus diesem Material geschaffenen Kunstwerke einen unauflösblichen Verbund, der im Zentrum persischer Kultur und iranischer Identität stand. Die Frage, einen iranischen Roman auf Englisch für authentischer zu erklären als auf Persisch, hätte noch vor wenigen Jahrzehnten nicht zur Debatte gestanden. In einer seltsamen Paradoxie aktualisieren die neuen Werke die klassische Literatur, stärken die innerliterarische Kohäsion, während sie zugleich ihr einzig tragfähiges Medium, die persische Sprache, zurückstufen.

So bahnt sich auch hier die Globalisierung ihren Weg. In den Buchhandlungen der Hauptstadt fällt in der Belletristik-Abteilung auf, wie sehr Übersetzungen von Romanen aus aller Welt inzwischen die Szene prägen. Auch die weltweite Jugendkultur und experimentelle Formate finden Eingang in die iranische Gesellschaft. In einer Literaturzeitschrift wurde ein Wettbewerb für die beste Kurzgeschichte im SMS-Format ausgelobt. Die Vervielfältigung durch Gedrucktes hat das Primat der Veröffentlichung und Verbreitung verloren.

Das Internet als Publikations- und Kontaktmedium wirkt in vielfältiger Weise auf die iranische Gesellschaft. Iraner stellen inzwischen eine sehr große Exilgesellschaft, leben auf so gut wie alle Regionen der Welt verteilt. Der Umstand, dass ein Teil des engeren Familienkreises im Ausland lebt, ist nicht mehr ein High Society Phänomen, sondern findet sich in Familien aller sozialen Schichten. Die großräumige Verstreuung von Familien trifft auf eine Gesellschaft, in der feste Familienbände noch eine wichtige Funktion im sozialen Gefüge haben. Mit dem enormen Zuwachs an Kontaktmöglichkeiten und Formaten wie Email, Chat und digitale soziale Netzwerke kann die iranische Gesellschaft im In- und Ausland ihren kommunikativen Zusammenhalt intensiv nutzen und fördern. Es ist inzwischen bekannt, dass die iranischen Blogger international zu den aktivsten gehören (in einer weltweit geführten Erhebung im Jahre 2006 gehörte Persisch zu den zehn meistgenutzten Sprachen in Weblogs). Damit entsteht eine spezielle iranische Community, in der die

Gesellschaften im In- und Ausland vielfach vernetzt sind. Diese Situation führt dazu, dass die Gesellschaft im Lande sich unweigerlich globalisiert, die Exil-Gemeinde wiederum durch den permanent aktuell gehaltenen Bezug zum Heimatland in ihrer Identität bestärkt wird.

Dass das Internet keinen Freiraum bietet, zeigen die Zugriffe auf Dissidenten und Internet-Blogger durch die iranischen Behörden, die mit ihren Repressionen einen technisch ausreichend hohen Standard beweisen. Trotzdem bleiben – eben wegen des internationalen Charakters der iranischen Gesellschaft – wenigstens eingeschränkte kulturelle und auch politische Publikations- und Kommunikationsfunktionen bestehen. 2001 schrieb der iranische Exilautor Reza Ghassemi, der in Paris lebt, den ersten Roman im Cyberspace, bei dem er die Leser in interaktiver Manier am Schaffensprozess beteiligte (s. Nima Mina, Blogs, Cyber-Literature and Virtual Culture in Iran, 2007). Darüber hinaus werden vergriffene und im Iran verbotene Romane digitalisiert und ins Netz gestellt.

Auch die Sprache ändert sich im Iran rasant unter dem Einfluss der Internet-Kommunikation. Wir kennen die Abkürzungen, Akronyme und Codes auch im Deutschen, doch weist das Persische einen größeren Abstand zwischen gesprochener und geschriebener Sprache auf. Die Verschriftlichung umgangssprachlicher Formen weicht auffälliger von der üblichen Schriftsprache ab, als es im Deutschen der Fall ist. Das im Internet geschriebene Persisch bedient sich der Codes der Jugendsprache, meist in kurzen, oft unvollständigen Sätzen.

Auch die iranische Musikszene ist im Internet aktiv, und in Rock-, Blues- und Hiphop-Formaten finden wir interessante Texte, die wieder zur Basis der persischen Literatur zurückführen: der Poesie. In Songtexten wie z.B. denen der Band Kiosk, einer 2004 in Teheran gegründeten Underground-Band, deren Mitglieder inzwischen im amerikanischen und kanadischen Exil leben, wird in knapper, lakonischer Form die neue globalisierte Welt beschrieben. In dieser Welt nehmen die globalen Phänomene zugleich einen spezifisch iranischen Geschmack an. Die Welt und Iran treffen in kurzen Zeilen aufeinander, nicht im Widerspruch, sondern als Ansammlung fremdlicher Zustände (www.kiosktheband.com, hier z.B. Eschgh-e sor'at, zu deutsch etwa „tempogeil“).

VII.

In den 30 Jahren seit Bestehen der Islamischen Republik hat es in der Literatur keinen Stillstand gegeben. Die Autoren schließen sich einerseits weltweiten Trends an, verwurzeln sich aber gleichzeitig fest in der einheimischen literarischen Tradition. Diese Verwurzelung geschieht durch die Aufarbeitung der Geschichte des 20. Jahrhunderts, von der in vielen Romanen größere Zeitabschnitte rekapituliert werden; die enge Bindung wird außerdem durch intensive Bezüge zur persischen klassischen Dichtung gestärkt. Zugleich relativiert sich das Primat der persischen Sprache, wenn Übersetzungen in westlichen Sprachen vor oder anstelle des persischen Originals erscheinen. Auch die persische Literatur internationalisiert sich in einem Raum, in dem der Schaffensprozess einerseits durch die Zensur eingengt, andererseits durch die neuen Medien ausgedehnt wird. Dem xenophoben Auftritt des Staates antworten Gesellschaft und Literatur auf ihre eigene, grenzüberschreitende Weise. Die Literatur findet in neuen Formaten neue Wege der Verbreitung. Und das wiederum ist ein Zeichen der Hoffnung. □

Islamischer Staat und religiöse Minderheiten – das Beispiel der christlichen Minderheiten

Harald Suermann

Vorbemerkung

Das Thema religiöse Minderheiten im islamischen Staat Iran ist nicht leicht zu bearbeiten, weil es schwierig ist, solide und detaillierte Informationen zu erhalten oder Informationen zu verifizieren. Viele Betroffene halten sich mit Auskünften zu ihrem eigenen Schutz zurück. Auch amtliche Informationen sind selten und ihre Zuverlässigkeit ist zweifelhaft.

Angehörige religiöser Minderheiten im Iran leben zum Teil gefährdet, so dass zu ihrem Schutz Aussagen anonymisiert oder allgemein gehalten sind. Diejenigen Informationen, die sich auf konkrete Gemeinschaften beziehen, sind weitgehend über das Internet bekannt, somit also öffentlich. Sie wurden aber, so weit es mir möglich ist, geprüft.

Statistik

Wer sind die religiösen Minderheiten im Iran und wie groß sind sie? Auf diese Frage kann keine exakte Antwort gegeben werden. Die Zahlen beruhen auf Schätzungen, sie geben aber eine Größenordnung an. Von den etwa 70 Mill. Einwohnern des Iran sind etwa 2% Mitglieder nicht-muslimischer Glaubensgemeinschaften.

Zu ihnen gehören die Bahai. Diese Religion entstand im 19. Jh. in Persien und lehrt einen eigenen abrahamitischen Monotheismus. Im Mittelpunkt steht die Vorstellung von einem transzendenten Gott, der mystischen Einheit aller Religionen und der Menschheit. Als in dieser Tradition stehend, und sich damit auch als Erneuerung oder Überwindung des Islam verstehend, wird diese Religion von islamischer Seite heftig als illegitim bekämpft. Die Bahai werden auf 300.000 bis 350.000 Mitglieder geschätzt und bilden somit wahrscheinlich die größte Gruppe religiöser Minderheiten im Iran.

Auf 100.000 bis 300.000 werden die Christen im Iran geschätzt, von denen die überwiegende Zahl der armenisch-orthodoxen Kirche angehört. Etwa 301 wurde Armenien der erste christliche Staat. Die Kirche hat im 5. Jahrhundert eine eigenständige Entwicklung begonnen. Traditionell siedelten die armenischen Christen im Norden des Iran, in der Nähe ihrer Heimat Armenien. Im 17. Jahrhundert wurden viele von ihnen in Isfahan im Zentrum des Iran angesiedelt. Den nördlichen Iran haben sie verlassen und die meisten leben heute in Teheran und Isfahan.

Die Mitglieder der Apostolischen Kirche des Ostens, der sog. assyrischen Kirche, werden auf 10.000 bis 20.000 geschätzt. Vormalig waren die Mitglieder dieser Kirche als Nestorianer bekannt. Diese Kirche nahm früh in Persien, außerhalb des Römischen Reiches, eine eigenständige Entwicklung. Ihr Stammesgebiet ist im Iran der Norden um den Urmia-See.

Der katholische Zweig dieser Kirche nennt sich die chaldäische Kirche. Ihr Ursprungsgebiet ist das gleiche. Auch sie hat im Norden noch eine Diözese. Ein Großteil der Chaldäer ist aber nach Teheran gezogen. Ihre Mitgliedszahlen werden teilweise mit 10.000 angegeben, korrekter dürfte heute 3.000 sein.



Prof. Dr. Harald Suermann, apl. Professor für die Wissenschaft vom Christlichen Orient an der Universität Bonn

Die armenisch-katholische und die lateinische (römisch-katholische) Kirche haben nur wenige tausend Mitglieder. Protestanten, Evangelikale und Freikirchen sind wahrscheinlich weniger als 10.000 Personen.

Die Regierung betrachtet die Sabier / Mandäer als eine christliche Gruppe, sie sich selbst aber nicht. Ihre Größe wird mit 5.000 bis 10.000 angegeben. Der Ursprung dieser Religionsgruppe ist noch nicht ganz geklärt. Wahrscheinlich ist sie im 3. Jahrhundert aus gnostisch-christlichen Richtungen entstanden. Sie werden als eine Täufersekte betrachtet und leben traditionell vor allem im Südirak und den angrenzenden iranischen Gebieten.

Die jüdische Gemeinde zählt heute etwa 20.000 bis 25.000 Mitglieder. Die Ursprünge dieser Gruppe werden im Iran zum Teil bis in die Babylonische Gefangenschaft zurückgeführt.

Die Regierung gibt die Zahl der Zoroastrier mit 30.000 bis 35.000 Mitgliedern an, während sie sich selbst auf 60.000 einschätzen. Der Zoroastrismus ist zwischen 1800 v. Chr. und 600 v. Chr. in Nordpersien / Afghanistan entstanden. Es ist eine monotheistische, in der Frühzeit mit dualistischen Tendenzen versehene Religion.

Rechtliche Lage

Iranische Verfassung

Die rechtliche Grundlage für die Behandlung der Minderheiten und für ihren Status in der iranischen Gesellschaft und dem iranischen Staat bildet die Verfassung der islamischen Republik Iran. Laut Artikel 12 der iranischen Verfassung ist der Islam Staatsreligion, und zwar in der Interpretation der Zwölferschia. Schon in Artikel 4 heißt es: „Alle zivilen, strafrechtlichen, finanziellen, ökonomischen, administrativen, kulturellen, militärischen und politischen sowie alle übrigen Gesetze und Vorschriften müssen in Einklang mit den islamischen Maßstäben stehen. Dieser Artikel bestimmt den Inhalt und

den Umfang aller Grundsätze der Verfassung und anderer Gesetze und Vorschriften; hierüber wachen die Rechtsgelehrten des Wächterrates“. Laut Artikel 13 sind Zoroastrier, Juden und Christen als Minderheit geschützt. Sie können gemäß ihrem Glauben das persönliche Leben gestalten und ihre Riten und Zeremonien vollziehen. Dort heißt es, dass sie „vollständig frei ihre religiösen Pflichten im Rahmen des Gesetzes ausüben können. Die Personenstandsangelegenheiten und die religiöse Erziehung erfolgen nach der entsprechenden eigenen Religion.“ Weiter heißt es in Artikel 26: „Parteien, Verbände, politische und berufliche Vereine, islamische Vereine und Vereine der anerkannten religiösen Minderheiten sind frei, vorausgesetzt, dass sie die Grundlagen der Unabhängigkeit, Freiheit, nationalen Einheit, die islamischen Prinzipien und die Grundlagen der Islamischen Republik nicht verletzen. Niemand darf daran gehindert oder dazu gezwungen werden, an diesen teilzunehmen.“ Nicht anerkannte Religionen, wie vor allem die Bahai, können ihren Kult nicht frei ausüben. Die Regierung verbietet ihnen auch die Lehre und die Predigt.

Gemäß Artikel 14 sind die islamische Regierung und die Muslime aufgrund der Sure 60:8 „verpflichtet, gegenüber Nicht-Muslimen nach bester Sitte, mit Anstand und unter Wahrung islamischer Gerechtigkeit zu handeln und ihre Menschenrechte zu achten. Dieser Artikel gilt nicht gegenüber denen, die sich gegen den Islam und die Islamische Republik Iran verschwören und engagieren.“ Die Zahl der nicht-muslimischen Abgeordneten ist in Artikel 64 festgelegt: „Zoroastrier und Juden wählen je einen Abgeordneten, assyrische und chaldäische Christen zusammen einen und armenische Christen im Süden und Norden des Landes je einen Abgeordneten.“

Von folgenden Berufen werden die religiösen Minderheiten laut Verfassung ausgeschlossen: Präsident der Republik (Artikel 115); Befehlshaber in der islamischen Armee (Artikel 144) und Richter an einem Gericht (Artikel 163). Es ist auch nicht möglich, dass Mitglieder religiöser Minderheiten in den Wächterrats aufgenommen werden können. Darüber hinaus können sie auch nicht Direktoren von öffentlichen Schulen werden.

Bestimmte religiöse Minderheiten erhalten also eine grundsätzliche Anerkennung und einen offiziellen Status. Allerdings nur in dem Rahmen, in dem die Vorrangstellung des Islam und die Geltung der islamischen Gesellschaftsordnung nicht in Frage gestellt wird. So wie der Koran und die Scharia (das islamische Gesetz) prinzipiell die Grundlage des islamischen Staates bilden, so ist auch die Behandlung der religiösen Minderheiten an koranische und scharia-rechtliche Grundlagen gebunden. Das gilt grundsätzlich nur für die schon im Koran als Buchreligion anerkannten Religionen, unter ihnen Judentum, Christentum und Sabier. Diese koranischen Grundsätze spiegeln sich zum Teil auch im Straf- und Zivilrecht wider.

Strafgesetzbuch

In einer Reihe von Gesetzen werden für Muslime und Nicht-Muslime unterschiedliche Strafmaße festgelegt. Zum Beispiel gilt für einen Ehebruch eines Muslims mit einer Muslimin die Strafe von 100 Peitschenhieben, für den Ehebruch eines Nicht-Muslim mit einer Muslimin ist die Todesstrafe vorgesehen. Für den Ehebruch eines Muslims mit einer Nicht-Muslimin ist keine Strafe vorgesehen. Ähnliche Gesetze gelten auch für homosexuelles Verhalten zweier Personen. Auch hier zeigen sich

die Vorrangstellung der Muslime und der Status eines Bürgers zweiter Klasse für die religiösen Minderheiten, wie auch die Schlechterstellung der Frau gegenüber dem Mann.

Dieser Unterschied galt auch für Mord und Körperverletzungen. Allerdings wurden im April 2004 die Gesetze für das Prinzip der Vergeltung bei Mord und Körperverletzung angeglichen, seitdem sind die Höhe des Blutgeldes (diyeh) identisch, egal welcher Religionsgemeinschaft der Täter und das Opfer angehören. Zuvor war für den Mord eines Nicht-Muslims nur ein Bruchteil der Summe vorgesehen. Halb so hoch ist das Blutgeld bei Mord an einer Frau.

Zivilgesetz

Auch im Zivilgesetz gibt es unterschiedliche Bestimmungen für Muslime und Angehörige der religiösen Minderheiten. Hier ist zunächst zu nennen, dass ein Nicht-Muslim keine Muslimin heiraten darf, umgekehrt aber keine Beschränkungen bestehen. Das Erbrecht sah auch eine starke Bevorzugung der Muslime in einer Erbengemeinschaft vor, zu der auch Nicht-Muslime gehörten. Das Recht wurde aber schon 2002 zugunsten der Nicht-Muslime geändert. Allgemein gilt, dass im Zivilrecht die unterschiedlichen Bestimmungen mehr und mehr angeglichen wurden.

Weiterhin ist vorgeschrieben, dass Nicht-Muslime ihren Glauben an den Eingängen ihrer Läden bekannt geben müssen.

Die religiösen Minderheiten

Grundsätzlich muss zwischen den traditionellen und von dem Koran anerkannten religiösen Gruppen und den nicht anerkannten religiösen Gruppen unterschieden werden. Zu den ersteren gehören die Juden, zu den letzteren die Bahai. Schwieriger ist die Zuordnung der Christen. Die traditionellen, schon vor dem Islam existierenden Gruppen gehören zu den anerkannten Religionen. Das Verhältnis der neueren christlichen Bewegungen, wie der Evangelischen oder Evangelikalen, sowie auch der Freikirchen, zu Staat und Regierung ist schwierig, da sie später entstanden sind und vor allem auch Konvertiten in ihren Reihen haben.

Doch zunächst ein Wort zu den übrigen religiösen Minderheiten. Die Bahai sind mit Abstand die am stärksten verfolgte Gruppe im Iran. Sie stehen in der abrahamitischen Tradition des Judentums, des Christentums und des Islam und verstehen sich als eine vereinigende Reform dieser drei Religionen. Genau das aber ist der Punkt, der den Islam in Frage stellt und herausfordert: Nach islamischem Verständnis ist der Islam die unübertreffbare endgültige Offenbarung Gottes, nach der es keine neue Offenbarung und Religion geben kann, es sei denn Häresie. Damit haben die Bahai in den Augen der Muslime jeden Schutz verwirkt.

Die Juden unterstehen dem traditionellen Schutz der islamischen Gemeinschaft. Die bekannten verbalen Ausfälle Ahmadinedschads gegen Israel sind gegen den Zionismus und den israelischen Staat gerichtet und beziehen sich nicht in erster Linie auf die jüdische Religion. Allerdings werden die Juden schnell als Spione des verhassten israelischen Staates angesehen und entsprechend dann auch angeklagt. Die gewollte Verbindung des Staates Israel mit dem Judentum führt dazu, dass antizionistische Äußerungen auch als antijüdisch verstanden werden. Je weiter sich das Regime von Ahmadinedschad von den koranischen Grundlagen des Staates entfernt und immer mehr Züge einer

Militärdiktatur annimmt, desto eher wird auch der koranische Schutzstatus der Juden verloren gehen.

Zoroastrier und Sabier-Mandäer leben als „Schutzbürger zweiter Klasse“ im Iran. Eine darüber hinaus gehende weitere Diskriminierung oder Verfolgung ist nicht bekannt.

Die Christen

Die Situation der Christen als religiöse Minderheit ist nicht einheitlich. Ich gehe zunächst auf die traditionellen Kirchen ein. Zu ihnen gehören im Iran die Armenier – orthodoxe wie katholische –, die Chaldäer, die Assyrer und die Lateiner.

Christen leben hauptsächlich in den Städten. Sie können im Allgemeinen im Iran an der Wirtschaft teilnehmen und haben insgesamt einen relativ hohen Lebensstandard erreicht, und dass obwohl sie offiziell sanktionierte Diskriminierung auf Gebieten der Berufsausübung, der Schule und des Eigentums erfahren. Um eine Stelle im öffentlichen Sektor zu erhalten, müssen auch Christen einen Islam-Test bestehen. Diese Tests sind auch für alle Universitätsbereiche obligat, so dass Christen wie auch andere Minderheiten dadurch einen erschwerten Zugang zu den Universitäten haben. 15.000 bis 20.000 Christen verlassen jedes Jahr den Iran.

Die traditionellen Kirchen

Die Mitglieder der traditionellen Kirchen, mit Ausnahme der lateinischen, unterscheiden sich sprachlich und kulturell von den muslimischen Staatsbürgern. Sie sind alte Kirchen, die schon vor der Entstehung des Islam entstanden waren und schon lange in der Region siedelten. Die lateinische Kirche wird als die traditionell westliche Kirche betrachtet und hat ebenso ein Existenzrecht. Jedoch sind die einheimischen Mitglieder zahlenmäßig gering. Die lateinische Kirche wird hauptsächlich als Ausländerkirche betrachtet.

Die Mitglieder der traditionellen Kirchen leben weitgehend friedlich neben den Muslimen. Sie genießen Kultfreiheit (keine Religionsfreiheit) und können die Personenstands- und Erbangelegenheiten nach eigenem Recht regeln. Die Rechtskraft des Personenstands- und Erbrechts wird eingeschränkt, wenn Muslime von der Angelegenheit betroffen sind.

Auch der traditionelle Alkoholkonsum und -verkauf ist den traditionellen Minderheiten erlaubt, jedoch nicht in der Öffentlichkeit, sondern nur in ihren eigenen Reihen.

Genauso sind die Männer und vor allem die Frauen an die traditionelle islamische Kleiderordnung gebunden, solange sie sich im öffentlichen islamischen Raum bewegen. In Räumen, zu denen Muslime keinen Zutritt haben, sind sie nicht an die Kleiderordnung gebunden, sondern können den eigenen Sitten folgen. Dies wird vor allem in den zahlreichen Clubs und Ressorts der Armenier, wie auch in den weniger zahlreichen der Lateiner und Chaldäer praktiziert.

Veröffentlichungen von religiöser Literatur müssen der Zensur vorgelegt werden. Dies gilt auch für Schulbücher. Der Religionsunterricht kann in der eigenen Sprache erfolgen, aber auch die hierfür verwendeten Bücher müssen genehmigt werden. Für diese Genehmigung muss das Textbuch in Farsi übersetzt werden, was oftmals zu horrenden Kosten führt. Die Armenier sind im Allgemeinen gut ausgebildet und unterhalten ihre eigenen Schulen. Sie haben auch ihre eigene armenisch-sprachige Zeitung und betreiben mehrere kulturelle Vereinigungen. Die Assyrer berichteten,

dass sie ihre eigenen Bücher schreiben konnten. Diese wurden dann von der Regierung genehmigt und auf deren Kosten gedruckt und unter den Assyrern verteilt. In den Schulen der anerkannten Minderheiten muss aber mit wenigen Ausnahmen der Direktor ein Muslim sein.

Der Kult der Christen muss in einer zurückhaltenden Weise vollzogen werden. Das betrifft nicht nur öffentliche Prozessionen, sondern auch die Liturgie. Traditionell finden die Gottesdienste in Armenisch, Syrisch (bzw. Aramäisch) und einer europäischen Sprache statt. Versuche, die Liturgie in Farsi, der Sprache der meisten Iraner zu übersetzen, wurden verboten. Des Weiteren wird den letzten Jahren verstärkt darauf geachtet, dass kein Iraner eine Kirche betritt, auch nicht für die im Islam doch recht weit verbreitete Verehrung Mariens.

Evangelische Christen und Konvertiten

Für alle Nicht-Muslime ist die Bekehrung von Muslimen illegal. Evangelische Christen werden von den Behörden gedrängt, eine Zusage zu unterschreiben, dass sie keine Mission unter den Muslimen betreiben und Muslime nicht zu ihren Gottesdiensten zugelassen werden.

Für Muslime gilt das Konversionsverbot. Dennoch konvertieren Muslime, hauptsächlich treten sie evangelikalen oder auch Freikirchen bei. Jedoch verzeichnen auch die armenisch-orthodoxe, die armenisch-katholische, sowie auch die chaldäische Kirche Konversionen. Sie akzeptieren Muslime aber nur zur Taufe, wenn sie von sich aus darauf drängen. Sie betreiben keine aktive Mission. Aufgrund des Missions- und Konversionsverbots werden Konvertiten und Missionare meist verhaftet.

Die Regierung ist über das Wachstum der Kirche informiert und will es durch harte Maßnahmen unterbinden. Christen mit muslimischem Hintergrund werden gesellschaftlich ausgegrenzt. Sie finden kaum eine Arbeitsstelle oder verlieren ihren Arbeitsplatz, wenn bekannt wird, dass sie Christen geworden sind. Konvertiten mit eigenem Gewerbe mangelt es an Kundschaft. Gefordert wird die Rückkehr zum Islam. Weil es den anerkannten Kirchen verboten ist, einem Gläubigen mit muslimischem Hintergrund beizustehen, haben viele traditionelle Gemeinden ihre Unterstützung für Glaubensgeschwister muslimischer Herkunft zurückgezogen.



Die Kirche versucht auch mit diplomatischen Mitteln, Schutz und Anerkennung für die Christen im Land zu erreichen. 2002 war Erzbischof Jean-Louis

Da aus Vorsicht viele Gemeinden Konvertiten nicht zum regulären Gottesdienst zulassen, treffen sich daher die Konvertiten in Hausgemeinden. Sie gehen dadurch ein hohes Risiko ein, sollten sie von den Beamten oder Religionswächtern entdeckt werden. Es heißt, die örtlichen Behörden im ganzen Land seien angewiesen worden, hart gegen Hausgemeinden vorzugehen. Diese radikale Politik schwächt weiter die Möglichkeit, auch trotz Verbot zu missionieren und die Konvertiten zu begleiten. Oft mangelt es den verstreuten Hausgemeinden an guter theologischer Begleitung und an Studienmaterialien.

In 2009 wurde das Missionsverbot verstärkt überwacht. Mitglieder von evangelischen Kirchen wurden angehalten, Mitgliederkarten bei sich zu führen, von denen Kopien an die Behörden gegeben werden müssen. An den Eingängen der Kirchen wurden Ausweise kontrolliert. Die Kirchenleitungen sind angewiesen, neue Mitglieder vor ihrer Zulassung dem Ministerium für Information und islamische Führung zu melden. Evangelikale dürfen nur sonntags einen Gottesdienst halten. Der Assembly of God (Pfingstlergemeinde) wurde Anfang 2008 der Sonntagsgottesdienst verboten.

Fiروز Khandjani, Mitglied in dem Nationalen Kirchenrat Irans, hat in einem vor kurzem gegebenen Interview geäußert, dass es zwei Phasen der Christenverfolgung gib: die Zeit nach der Revolution, als die Christen die Arbeit verloren hatten (keine harte Verfolgung) und die Zeit seit 2006, in der Christen nicht nur ihre Arbeit, sondern alles verlieren und Ziel der Operationen der Sicherheitsorgane sind. Sie dringen in die Häuser ein und konfiszieren alles, was sie finden. Es ist eine staatliche Verfolgung, keine des Volkes, das im allgemeinen sehr tolerant ist.

Zusammenfassung

Zusammenfassend kann man feststellen, dass die traditionellen Minderheiten, die im Koran als Anhänger einer Buchreligion angesehen werden, einen gewissen Schutz als Bürger zweiter Klasse genießen. Nicht anerkannte Gemeinschaften wie die Bahai oder Minderheiten, die viele Konvertiten aus dem Islam aufnehmen, werden verfolgt, weil sie den Anspruch des Islam als letzte und beste Religion in Frage stellen. Unter Ahmadinedschad hat sich die Lage der Minderheiten stark verschlechtert, eine parallele Entwicklung zu dem Zurückdrängen der religiösen Autoritäten im Land. □

Presse

Eucharistischer Weltkongress

Münchener Kirchenzeitung

1. August 2010 – Pater Hermann Schallück, früherer Missio-Präsident und Generaloberer der Franziskaner, beleuchtete die Eucharistie aus der Perspektive der Befreiungstheologie. Sie kritisierte, dass Liturgie zur Flucht aus der Wirklichkeit verleiten könne. In den irdischen Realitäten seien jedoch Zeichen zu sehen, ja die Armen seien sogar selbst Sakramente des Reiches Gottes. Eucharistie sei ohne soziales Engagement und den Durst nach Gerechtigkeit undenkbar.

Die Eucharistie habe Bedeutung für den Einzelnen, für die Kirche und für die Welt, betonte der Theologe Gottfried Fuchs aus Wiesbaden. Sie eröffne einen neuen Zeitraum zwischen Erinnerung und Erwartung. Dabei gehe es längst nicht nur um die sichtbare Welt. Denn in der Eucharistie „sind wir schon dem himmlischen Gottesdienst zugeschatet“.

Johannes Schießl

Personales Leben

Katholische Nachrichtenagentur

8. Mai 2010 – Die drei abrahamitischen Religionen haben allesamt Hochachtung vor dem menschlichen Leben. Das ist das Ergebnis einer Veranstaltung der Katholischen Akademie. Mit dem Thema „Wann beginnt personales Leben?“ hatten sich am 4. Mai in München christliche und jüdische Theologen auseinandergesetzt. Auch die islamische Sicht war vertreten. Unterschiedliche Auffassungen gab es bei den Religionsvertretern allerdings über die Einschätzung, wann menschliches Leben beginnt.

Die Tagespost

7. Mai 2010 – Das Judentum, vertreten durch Tom Kuçera, sieht für Embryonen, die nicht eingepflanzt werden, keine moralische Verpflichtung. Der Rabbiner an der liberalen Synagoge Beth Shalom in München betonte aber den verantwortlichen Umgang mit dem menschlichen Leben, das als heilig betrachtet werde. Durch seinen Vortrag wurde ersichtlich, dass die heute in Israel vorzufindende Praxis stärker von der Interpretation religiöser Texte des Judentums geprägt worden ist als vergleichsweise die europäische Praxis durch den christlichen Glauben.

Clemens Mann

Münchener Kirchenzeitung

16. Mai 2010 – Im islamischen Recht, so der Tübinger Wissenschaftler Thomas Eich, gehe man von der „Beseelung am 120. Tag der Schwangerschaft“ aus. Der Münchener Professor für orthodoxe Theologie, Athanasios Vletsis, plädierte dafür, das neue Leben dort beginnen zu lassen, wo es „in Empfang“ genommen wird. Auch Professor Konrad Hilpert, katholischer Moraltheologe aus München, warb dafür, in der Frage nach dem Beginn des personalen Lebens die Beziehung des Embryos zur Mutter einzubeziehen.

Andreas Schaller

Foto: dpa

Tauran, damals Spitzendiplomat des Heiligen Stuhls, in den Iran gereist. Er traf sich u. a. mit Präsident Mohammed Chatami.

Der Eucharistische Weltkongress in München

Erinnerung, Reflexion, Auftrag

Es waren faszinierende Tage im Sommer 1960. Mehr als eine Million Menschen nahmen damals am Eucharistischen Weltkongress in München teil: Ein Massenevent und „ein Markstein der liturgischen und theologischen Entwicklung“, wie der damalige Theologieprofessor Joseph Ratzinger schrieb. 50 Jahre später, in einer radikal veränderten Lage, wollten die Erzdiözese München und Freising und die Katholische Akademie im Rahmen ei-

ner Tagung mit dem Titel „Der Eucharistische Weltkongress in München vor 50 Jahren. Erinnerung, Reflexion, Auftrag“ am 20. Juli 2010 bedenken, wie das Mysterium der Eucharistie heute zu feiern und zu deuten ist. „zur Debatte“ veröffentlicht den ins Deutsche übersetzten, grundlegenden Vortrag von Erzbischof Piero Marini aus Rom und kürzere Beiträge, die versuchen, aus verschiedener Perspektive einen Zugang zur Eucharistie zu erschließen.

Die internationalen Eucharistischen Kongresse von Lille (1881) bis München (1960). Erneuerung und Aktualität

Erzbischof Piero Marini

Die neuen theologischen Argumente, die bei den Eucharistischen Kongressen, 1960 in München, zutage getreten sind, gründen auf der komplexen Verflechtung von eucharistischer und liturgischer Bewegung, durch welche die Kirche mit ihren Ausdrucksformen seit Ende des 19. Jahrhunderts in hohem Maße beeinflusst wurde.

Möchte man diese Fäden wieder aufgreifen, so muss man zurückgehen zur geistlichen Bewegung des nachrevolutionären Frankreich. Hier setzt sich, über die Ablehnung der jansenistischen Strenge sowohl in der Pastoral als auch in der Theologie hinaus, eine christologische Spiritualität in zweifacher Gestalt durch, nämlich in der Verehrung der Eucharistie und des Heiligen Herzens Jesu.

Das Verständnis von Eucharistie wird, den Tridentiner Dekreten zufolge, mit den Begriffen von Opfer, Realpräsenz, Anbetung, Zentralität des Tabernakels dargestellt. Die eucharistische Verehrung wird auf übertriebene Weise ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt und zum gemeinsamen Nenner jeglicher Art von Spiritualität, indem sie viele unterschiedliche Formen annimmt mit dem erklärten Zweck, die Liebe Christi zu verbreiten und sein „soziales Reich“ aufzubauen.

Die evangelische Weisheit vieler Heiliger und nicht zuletzt die fortschreitende Aufnahme der Moraltheologie Ligoris führten Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, nicht nur in Italien sondern auch in Frankreich, zur Vereinfachung einer vertrauensvolleren Spiritualität, die sich aus eucharistischer Praxis und Marienverehrung speiste. Der Vorstellung von einem richtenden Gott steht die eines barmherzigen und gütigen Gottes entgegen, der sich im „Herzen Jesu“ offenbart.

Der Wunsch nach „Sühne“ der Schmähungen, die die Menschen dem



Erzbischof Piero Marini, Präsident des Päpstlichen Komitees für die Internationalen Eucharistischen Weltkongresse, Rom

Heiland zugefügt haben, führt zur Entstehung einer großen Zahl religiöser Kongregationen „eucharistischer Sühne“, zur Gründung verschiedener Vereinigungen, wie beispielsweise der „Liga des Gebetsapostolats“ (1861), zur Weihe von Einzelpersonen und sogar Staaten zum „Heiligen Herzen“ (Tirol 1796, Belgien 1870, Frankreich 1873).

Eine Vereinigung zur ewigen Anbetung wird 1810 in Rom gegründet. In Paris entsteht 1839 die Vereinigung zur nächtlichen Anbetung, die schnelle Verbreitung in Europa und Nordamerika findet.

1856 gründet San Pierre-Julien Eymard die Kongregation der Priester des

Allerheiligsten Sakraments und leitet so ein eucharistisches Apostolat ein, das die „eucharistischen Werke“ bis Ende des 19. Jahrhunderts beeinflussen wird.

1. Die Eucharistische Bewegung des 19. Jahrhunderts

In diesem oben umrissenen sozio-religiösen Klima entsteht durch Émilie-Marie Tamisier (1834 – 1910) das „Werk der internationalen Eucharistischen Kongresse“, das die Früchte der eucharistischen Visionen Eymards, des „Apostels der Eucharistie“ (1811 – 1868), und anderer herausragender Figuren wie Antoine Chevrier (1826 – 1879), Lèon Dupont (1797 – 1876) und Gastin de Ségur aufgreift. Émilie-Marie Tamisier hatte damit begonnen, Bußwallfahrten zu Wallfahrtskirchen zu organisieren, in denen einige berühmte eucharistische Wunder der Vergangenheit verehrt wurden. Sie dachte auch bald daran, entsprechende Studientage einzuführen, ja regelrechte Kongresse abzuhalten, die internationale Ausmaße annehmen sollten. Solche Pläne waren jedoch schwer zu realisieren. Die französische Kirche hielt es für unvorsichtig, die Radikalen in der Regierung so offen herauszufordern, indem man auf ein „soziales Reich Christi“ setzte; in Belgien war eine Auseinandersetzung zwischen Kirche und Regierung bezüglich des Schulunterrichts in Gang; das katholische Laientum war ausgegrenzt; die religiösen Kongregationen fürchteten um ihr Überleben; und Papst Leo XIII. wollte keine Initiativen fördern, die die ohnehin schon angespannten Verhältnisse zu den Regierungen jenseits der Alpen weiter verschärft hätten.

In dieser Situation erreichte ein Aufruf die Katholiken des französischen Nordens, wo die eucharistischen Werke in voller Blüte standen. Am 25. April 1881 lud ein Komitee, angeführt vom Großindustriellen Philibert Frau aus Lille mittels Rundbrief die Katholiken der ganzen Welt zu einem Eucharistischen Kongress ein, der in Lille Ende Juni stattfinden sollte, um „ein außergewöhnliches, göttliches Eingreifen herbeizurufen: Nur unser Herr kann unsere Gesellschaft retten.“ Dort sollte es zu „einer Generalversammlung von Vertretern der Werke des Allerheiligsten Sakraments und der in die eucharistische Verehrung eingebundenen Personen“ kommen. „Und da das Böse universal ist, wird die Versammlung international sein, das heißt, alle Länder werden aufgefordert, sich dort vertreten zu lassen.“

Die Teilnahme fiel zwar bescheiden aus, übertraf aber doch die Erwartungen. Zum Kongress in Lille kamen die Vertretungen acht verschiedener Länder. Die Initiatoren beschlossen damals, einen Ausschuss einzurichten, der der Bewegung einen dauerhaften Charakter verleihen sollte. Zugleich plante man den Rahmen für zukünftige Kongresse, in Form von Vorträgen, Berichten, Plenarysitzungen, Andachtsübungen und einer feierlichen Schlussprozession.

Diese großen Versammlungen, die einberufen wurden, um die Kirche durch die Eucharistie zu erneuern, und um die Präsenz von Christen in der Gesellschaft zu fördern, banden alle Strömungen der Eucharistischen Bewegung ein, und verliehen auf diese Weise den so genannten „eucharistischen Werken“, die die ganze Bandbreite der eucharistischen Verehrung in ihren historischen Formen repräsentierten, Sichtbarkeit und Koordination.

So entwickelten sich die Eucharistischen Kongresse mit einer doppelten Zielsetzung: Anbetung und Sühne auf der einen Seite und häufige Kommunion auf der anderen. Seit dem Eucharistischen Kongress 1881 richtet sich

eine Bitte an den Heiligen Stuhl, damit dieser die Irrtümer unterbinde, die Generationen von Christen von der Eucharistie ferngehalten haben: „Der Eucharistische Kongress sehnt auf das Ergebenste und Lebhafteste den Tag herbei, an dem der Heilige Apostolische Stuhl in seiner überlegenen Weisheit den Irrtümern einen letzten Stoß versetzen möge, da sie in vorigen Jahrhunderten dazu beigetragen haben, Generationen von Christen, so auch unsere, vom anbetungswürdigen, eucharistischen Brot des Lebens fernzuhalten.“

2. Die Verflechtung mit der liturgischen Bewegung

Fast gleichzeitig mit der Eucharistischen Bewegung zeigen sich, ausgehend von Solesmes die ersten Anzeichen der Liturgischen Bewegung. Dom Prosper Louis Pascal Guéranger (1805 – 1877) veröffentlicht seine *Institutions liturgiques*, ein strategisches Werk, das die Absicht verfolgt, die französischen Diözesen zur Einheit der römischen Liturgie „zurückzuführen“. Das gilt auch für sein *Année liturgique*, das in die erkennende Durchdringung des gefeierten Mysteriums einführt, wodurch die Bedeutung des Gebets der Kirche wieder entdeckt werden soll; dies steht im Gegensatz zu der im 19. Jahrhundert grassierenden individualistischen Frömmigkeit. Im Denken Dom Guérangers, dem „unnachgiebigen Vater“ der Liturgischen Bewegung, verbindet sich die christliche Erneuerung mit einem starken ultramontanen Einfluss, der für die aktive Gegenwart der Kirche in einer Welt eintritt, die dem christlichen Glauben feindlich gegenüber steht.

Neben den Initiativen der Basis, deren Ziel die Förderung der eucharistischen Frömmigkeit war, sollte auch der Einfluss des Heiligen Stuhls erwähnt werden. Das *motu proprio* von Pius X. aus dem Jahre 1903 *Tra le sollicitudini* über die geistliche Musik unterstreicht, dass die tätige Teilnahme der Gläubigen an der eucharistischen Feier ein ekklesiologisches Prinzip sei. Dies wird erläutert in einem Abschnitt, der später Berühmtheit erlangen sollte (ASS XXXVI, Seite 329 ff.).

Dann folgen binnen weniger Jahre die beiden berühmten Eucharistischen Dekrete von Papst Sarto (Pius X.). In einer Zeit, in der sich die Kommunion der einfachen Gläubigen häufig auf die großen Festtage beschränkte, während in Seminaren und Klöstern die wöchentliche Kommunion üblich war, muss das Dekret zur häufigen Kommunion als historisches Ereignis für die sakramentale Praxis der Kirche begrüßt werden. Das Dokument *Sacra Tridentina Synodus* vom 20. Dezember 1905 setzt einer rigoristischen Pastoral ein Ende, die den Grundsatz, *sacramenta pro homines* vergessen hatte, und den Getauften von der sakramentalen Kommunion fernhielt, die fast nur „Heiligen“ vorbehalten schien.

So wie die Tridentinischen Texte natürlich von der Polemik der Gegenreformation beeinflusst sind, so stellt auch das Dekret aus dem Jahre 1905 das Ergebnis eines genau beschreibbaren historischen Kontexts dar und hängt von der eucharistischen Bewegung in ihren positiven und negativen Aspekten ab. Dieses Dekret scheint sich mehr auf die Disposition des Einzelnen zu konzentrieren als auf das eucharistische Geheimnis als solches; und die Kommunion kommt darin als wichtiges Ziel vor, ist aber noch wenig an den liturgischen Vollzug gebunden. Auch nach dem Dekret wird die sakramentale Kommunion oft außerhalb der Messe stattfinden.

Das zweite Dekret vom 8. August 1910 *Quam singulari Christus amore*



Foto: kna

Die charakteristische Form des Dachs über dem Altar beim Abschlussgottesdienst wurde ein Erkennungszeichen des Eucharistischen Weltkongresses in München 1960.

sah für die Erstkommunionkinder die 1905 herausgegebenen Bestimmungen vor. In einem langen lehrhaften Vorwort versucht der Papst Theologen und Seelsorger von der Stichhaltigkeit der neuen Pastoral zu überzeugen, die gegen jeden Rigorismus von den Erstkommunionkindern nur erwartet, dass sie eucharistisches von normalem Brot unterscheiden können und zumindest eine gewisse Kenntnis vom Mysterium des Heils haben. Der Nachteil besteht darin, dass das Dekret sich mit der Erstkommunion von Kindern befasst, aber den Prozess der christlichen Initiation in seiner Gesamtheit nicht berücksichtigt. Die Erstkommunion auf ein junges Alter zurückzuführen, ohne sich die Frage nach der Firmung zu stellen, bedeutete, zumindest in einigen Ländern, eine Veränderung der Reihenfolge der Sakramente: Taufe, Erstkommunion, Firmung. Und es musste ein anderer Raum gefunden werden für die „feierliche Kommunion“, die in den frankophonen Gegenden so beliebt war und auch in pastoraler Hinsicht geschätzt wurde, da ihr eine lange Katechese vorausging.

Annahme und Verbreitung der beiden Eucharistischen Dekrete von Pius X. wurden systematisch von den Eucharistischen Kongressen gefördert, die im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts stattfanden. Die Eucharistie war nun nicht mehr ausschließlich Gegenstand der Verehrung, sondern wurde immer mehr auch als geistliche Nahrung verstanden.

Schon nach dem Eucharistischen Kongress von Tournay (1906) wird das Dekret *Sacra tridentina Synodus* mit Begeisterung präsentiert und mehrfach als eines der „denkwürdigsten“ Ereignisse „der Ruhmesgeschichte der eucharistischen Verehrung“ bezeichnet. Diese begeisterte Einschätzung wird bis zum ersten Weltkrieg bestehen bleiben und sich mit der ebenso positiven Annahme des päpstlichen Dekrets zur Erstkommunion der Kinder verbinden.

Im Kongress von Madrid 1911 wird man sich in mehreren Studiensitzungen

mit den Möglichkeiten einer vereinfachten Umsetzung des neuen päpstlichen Dekrets befassen.

Die Eucharistischen Dekrete zu Beginn des 20. Jahrhunderts bieten der eucharistischen und der liturgischen Bewegung Gelegenheit, aufeinander zu treffen und eine so fruchtbare Symbiose einzugehen, dass die Eucharistischen Kongresse zum Sprungbrett für die weitere Verbreitung von liturgischen Themen und Einrichtungen des frühen 20. Jahrhunderts werden.

In der unerschöpflichen Quelle der Akten zu den Eucharistischen Kongressen lässt sich mancher interessante, vertiefende Aufsatz finden: So Dom Besse, der in Wien 1912 seine „*L'action du prêtre par la liturgie*“ präsentiert; Dom Beauduin, der 1924 in Amsterdam einen Vortrag zu „*La concelebration eucharistique*“ hält, der damals wie eine Wiederentdeckung erschien sein muss; oder in Barcelona 1952, wo er aus seiner Sicht die Geschichte von „*Pie X et le renouveau liturgique*“ skizziert hat. Unterdessen hatte der Rev. Alcinin Deutsch 1926 in Chicago zum Thema „*The liturgical movement*“ gesprochen, und Bernard Capelle hat 1930 in Kartagina einen Vortrag zur eucharistischen Feier in der afrikanischen Antike gehalten.

Die zunehmende Wechselwirkung zwischen Eucharistischen Kongressen und Liturgischer Bewegung führt schließlich – nach einer Zwangspause der Kongresse durch die beiden Weltkriege – nach dem Zweiten Weltkrieg zu echten Neuerungen. Wenn bislang die Schlussprozession den Höhepunkt einer erlebten Feier darstellte, seit den Anfängen einem Weltfrontleichnam gleich, so orientiert sich die eucharistische Frömmigkeit zunehmend auf die liturgische Feier selbst.

Schon beim Kongress in Barcelona (1952) zeigte sich die deutlichen Auswirkungen des gemeinsamen Wachstums von Liturgischer und Eucharistischer Bewegung, denn die Feier der Eucharistie stellte den absolut zentralen Augenblick dar. Die vollständige Aus-

gestaltung dieser neuen Orientierung konkretisierte sich jedoch erst beim Münchener Kongress 1960.

3. Eine *statio* weltweit

Nachdem man die alten theologischen Begründungen für die Eucharistischen Kongresse nun für überholt hielt, bot das Werk des großen jesuitischen Liturgiewissenschaftlers, Pater Josef Andreas Jungmann, eine neue Sichtweise. Er regte an, in diesen weltweiten Feiern eine universale Wiederbelebung des alten Brauchs der römischen *statio urbis* zu sehen.

Schon 1930, im Rahmen des Eucharistischen Kongresses von Kartagina, hat der österreichische Wissenschaftler die Aufmerksamkeit auf diesen Brauch gelenkt, der bereits für die frühe Kirche mehrfach belegt ist, aber eine besondere Entwicklung in der mittelalterlichen Kirche Roms erfährt. Hierbei feierte der Bischof, insbesondere an Sonntagen und an einigen Feiertagen, die Gottesdienste in einer Art pilgernden Versammlung (= *statio urbis*) an den wichtigsten Kirchen der *Urbe*, um so die Einheit der Ortskirche sichtbar zu machen: Bischof, Klerus, Volk.

Also: „Wie in den stadtrömischen Stationsfeiern der Papst oder doch sein eigens bevollmächtigter Stellvertreter die Feier leitete, so steht [...] ein Legat des Papstes an der Spitze der Feier; umgeben von den Bischöfen aus vielen Ländern, und von Klerus und Volk aus allen Nationen, bringt er der göttlichen Majestät das Opfer dar.“

„Wenn bei früheren Kongressen“, so erläutert Jungmann weiter, „die Veranstaltung vor allem die Prozession betonte und allen Glanz auf sie konzentrierte – in der sieben Stunden dauernden Prozession in Montreal, in den Schiffsprozessionen von Malta oder von Budapest, in der glanzvollen Prozession über den Ring in Wien –, so erschien die Messe, gerade auch wenn sie in feierlichen Pontifikalämtern sich vollzog, als ein zweiter, aber sekundärer Programmpunkt.“

Und als dritter Punkt im eucharistischen Programm kam hinzu die Kommunion, die ja, besonders seit Pius X., oft als Kommunionfeier eigens hervorgehoben wurde, vor allem nun auch als Kinderkommunion, etwa in der Kommunion der hunderttausend Kinder in Budapest. Aber es war noch einmal eine selbstständige Feier, ganz entsprechend der seit dem 18. Jahrhundert durchgedrungenen Isolierung der Kommunion. Das Festprogramm des Eucharistischen Kongresses drohte in drei Teile zu zerfallen.“

Die *statio urbis* könnte, so Jungmann, ein Vorbild für eine erneuerte Form der Kongresse sein, nämlich als Einberufung einer *statio orbis*, um auf diese Weise als Höhepunkt des Eucharistischen Kongresses die *Communio* der ganzen Kirche in der Eucharistiefeier zu erfahren.

Übrigens schrieb der damals junge Theologieprofessor Joseph Ratzinger, als er den Ablauf des Münchner Kongresses analysierte, folgendes: „Mit der *statio orbis* war die Überordnung des Dynamischen der Opfer- und Mahlfeier über die Statik der bloßen schauenden Anbetung [wie man sie dem isoliert betrachteten Wort vom *Weltfrontleichnam* hätte entnehmen können] eindeutig sichergestellt. Damit ist der Eucharistische Kongress von München zu einem Markstein der liturgischen und theologischen Entwicklung geworden, wegweisend für die ganze Kirche. Er hat ein neues Modell für die Eucharistischen Kongresse geschaffen, das von dem bisherigen nicht unerheblich abweicht, in Zukunft aber nicht mehr wird übergangen werden können. Er hat insofern zweifellos ein gutes Stück Konzilsvorbereitung geleistet und jene gereinigte neue Selbstdarstellung der Kirche mit anbahnen geholfen, die nach dem Willen des Papstes als Frucht des Konzils reifen soll.“

Die von Jungmann entwickelte Idee wurde wohlwollend von Kardinal Wendel aufgenommen, der „nicht ruhte bis Form und Inhalt des Kongresses das Erkenntnisniveau erreicht hatten, das mittlerweile – angefangen mit der Arbeit der Liturgischen Erneuerung bis zum Stand der gegenwärtigen Theologie – erzielt worden war.“

Diese moderne Übertragung der alten *stationes* wurde schließlich ermutigend geprägt von Johannes XXIII., der in einem eigenhändig geschriebenen Brief, überbracht von seinem Legaten, Kardinal Gustavo Testa, ausdrücklich die erneuerte Gestaltung des deutschen Kongresses bewilligte und empfahl, sie möge einer *liturgica statio* entsprechen, ähnlich denen, wie sie in Rom während der Fastenzeit stattfanden. Eine *statio*, unterstrich er, „*non urbis sed orbis*: Der hochgeschätzte Kardinal und Erzbischof von München und Freising hat bekannt gemacht, dass dieser Kongress einem liturgischen Gottesdienst mit Stationen entsprechen soll, so wie jene, die den Vorschriften gemäß in Rom während der Fastenzeit gehalten werden, also keine *statio urbis*, sondern eine *statio orbis*. Es soll ein Gottesdienst für die ganze Welt sein, bei dem Mengen Gläubiger ihre glühenden Gebete für die *ecclesia militans* und für die Bedürfnisse der Welt zum Himmel richten mögen. Wir begrüßen diesen frommen Gedanken...“

So verlieh die gemeinsame Feier der Eucharistie, bei der die Universalkirche erkennbar und sichtbar wurde als mystischer Leib Christi, dem Münchner Kongress eine besondere Prägung und hob mit großer Klarheit die Vorrangstellung der Feier gegenüber der eucharistischen Verehrung außerhalb der Messe hervor.

In diesem Sinne markierte der Münchner Kongress 1960, wenn auch

in den Grenzen eines noch traditionellen Ablaufs, eine wichtige Entwicklung, nicht nur wegen seiner ausgeprägten Sorge um die Ökumene, sondern auch wegen der Bemühung, den Kongress, der in den charakteristischen Formen der Volksfrömmigkeit des 19. Jahrhunderts wurzelte, weitestgehend in die zeitgenössische liturgische Erneuerung zu integrieren.

„Es hätte keinen Sinn“, unterstrich Jungmann, „und auch keinerlei Nutzen, die Pracht der Eucharistie zu verherrlichen, wenn es nicht das heilige Volk gäbe, das von der Eucharistie genährt wird, und dessen Geist gelenkt ist vom Gesetz des Herrn. Nicht die Eucharistie ist der Zweck dieser Glaubensbekundung, sondern das Volk Gottes.“

Man kann sagen, dass der Eucharistische Kongress von München „die theologische Uhr weitergedreht hat ... im Wachsen des Glaubensbewusstseins“, indem er der Eucharistie ihren Platz im Inneren der liturgischen Feier wieder zugewiesen hat, ihren ursprünglichen und natürlichen Platz.

Dennoch hat die Idee einer *statio*, *statio orbis* oder *nationis* die Irritation der Orthodoxie hervorgerufen, insbesondere die des russischen Theologen Nicolai Afanassieff (1893 – 1966) vom *Institut de théologie orthodoxe St Serge* in Paris. Afanassieff, ein Vertreter der orthodoxen Theologie, hat mehr als alle anderen, in den Jahren unmittelbar vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die tiefe Verbindung von Ortskirche und Eucharistie aufgewertet, und einen wichtigen Impuls zur Wiederentdeckung des eucharistischen Bewusstseins

Aufgabe der Eucharistischen Kongresse ist es, inen eigenen Beitrag zur neuen Evangelisierung zu leisten, aber mit ihren eigenen Mitteln.

der frühen Kirche gegeben. Er erkannte, dass die Idee von Pater Jungmann „einen Beitrag von sehr hohem Wert für das System der universalen Ekklesiologie leistet“, war aber auch der Ansicht, dass seine „Idee einer *statio orbis* rein theoretisch ist... Um eine eucharistische Versammlung zu einer *statio orbis* werden zu lassen, bedürfe es zweier Bedingungen: Es müsse sich um eine reale Versammlung der ganzen Kirche handeln, und sie müsse unter dem persönlichen Vorsitz des Bischofs stehen.“ Analog dazu erfordere die *statio orbis* die reale Versammlung der ganzen Universalikirche und den persönlichen Vorsitz des Bischofs der Universalikirche. Und Afanassieff ergänzt, dass es „weder eucharistische Versammlungen der Universalikirche gab noch gibt. Die *statio orbis* kann nichts anderes sein als eine Konvention, und der Übergang von einer *statio orbis* zu einer *statio orbis* ist nicht realisierbar. Dieser Übergang ließe sich nur vollziehen, wenn die Feier der Eucharistie, unter Vorsitz des Papstes als Bischof der Universalikirche, die Versammlung, in der man Eucharistie feiert, zu einer universalen eucharistischen Versammlung werden ließ.“

Die Kritiken, die von orthodoxer Seite kamen, führten zur Wiederherstellung des vom Osten so geschätzten Verhältnisses zwischen Eucharistie und Ortskirche, in dem Teil des neuen *Rituale*, der die internationalen Eucharistischen Kongresse regelt: „Die Eucharistischen Kongresse, die in jüngerer Zeit Eingang in das Leben der Kirche gefunden haben als besondere Art der eucharistischen Feier, müssen als eine *statio* betrachtet werden, das heißt als ein



Foto: kna

Auch die Politik war auf dem Kongress präsent. Der österreichische Bundeskanzler Julius Raab, Konrad Adenauer, der deutsche Kanzler, und der bayeri-

sche Ministerpräsident Hans Ehard (v.l.n.r.) nahmen am Abschlussgottesdienst teil.

Innehalten in Eifer und Gebet, zu dem die Gemeinschaft die Universalikirche einlädt, oder eine Ortskirche die anderen Kirchen der selben Region oder der selben Nation oder der ganzen Welt.“

4. Aktualität der Eucharistischen Kongresse

Die neuen theologischen Argumente der Kongresse, die in München zutage getreten sind, griff man zum großen Teil in *De sacra communione et cultu mysterii eucharistici extra Missam* auf, das am 21. Juni 1973 erlassen wurde und die Betrachtung der eucharistischen Verehrung nach den Prinzipien des II. Vatikanums erneuerte.

Im Zentrum des Kongresses steht nun die eucharistische Feier, und alle Andachtsformen, die traditionell diese Frömmigkeitsform kennzeichnen (Anbetung außerhalb der Messe, Prozession ...), müssen auf diese Bezug nehmen.

Das Hauptkriterium aus dem *Rituale* verdeutlicht dies: „Die eucharistische Feier sei das tatsächliche Zentrum und der Höhepunkt der verschiedenen Frömmigkeitsformen.“ (Nr. 111)

Natürlich sollen alle pastoralen und katechetischen Aktivitäten, die ebenfalls zum Kongress gehören, wie etwa die verschiedenen Feiern des Gottesworts, die Studiensitzungen zur Katechese, die Vollversammlungen, „so organisiert sein, dass sie das vorgeschlagene Thema vertiefen und die praktischen Aspekte des Themas selbst verdeutlichen, um so zu einer konkreten Umsetzung zu gelangen.“

Vor allem „eine intensivere Katechese zur Eucharistie, insofern als diese Mysterium des lebendigen und in der Kirche wirkenden Christus ist; eine solche Katechese muss der Aufnahmefähigkeit verschiedener Kreise entsprechen.“

Des Weiteren wird eine „aktivere Teilnahme an der heiligen Liturgie“ hervorgehoben, „die das religiöse Hören des Gotteswortes und den geschwisterlichen Sinn der Gemeinschaft fördern soll“, und im Anschluss erinnert das *Rituale* daran, dass die übrigen Dimensionen des Sakraments, die der Feier entspringen, nicht vernachlässigt werden dürfen. Deshalb muss der Eucharistische Kongress schon in seiner Vorbereitungsphase ein „angemessenes Programm von Gebetsversammlungen und lange währenden Anbetungen vor dem ausgesetzten Allerheiligsten in bestimmten, für diese Frömmigkeitsübung geeigneten Kirchen“ (Nr. 112) festlegen.

Wenn man all dies voraussetzt, welche Aufgabe bleibt dann den internationalen oder nationalen Eucharistischen Kongressen heute noch?

4.1 Die Eucharistie im Herzen der Kirche und der Welt

Die internationalen Eucharistischen Kongresse waren fast ein Jahrhundert lang der einzige Ausdruck des „pilgernden Lehramts“ der Kirche. Durch sie vereinte man ungeheure Menschenmengen über die Kontinente hinweg. Sie pilgerten von einem Kontinent zum anderen, immer auf die Eucharistie ausgerichtet.

Heute ist dieses „pilgernde Lehramt“ noch erweitert um die Weltjugendtage, die Tage der Familie, der Kranken usw. Dennoch bleibt es notwendiger denn je, dass die Eucharistischen Kongresse in ihrer erneuerten Gestalt als *statio orbis* weiterhin Zeugnis davon geben, dass die Eucharistie Lebensquelle der Kirche, und der unverzichtbare Höhepunkt jedes christlichen Lebenswegs ist.

Außerdem zeigen die Handlungen, die kennzeichnend für jeden Eucharistischen Kongress sind, einer zunehmend globalisierten und miteinander verbundenen Welt das Herz des Glaubens selbst: den auferstandenen Christus, der die Gläubigen in die Dynamik seines Pascha einbezieht und sie in wunderbarer Gemeinschaft mit dem Vater im Inneren einer geschwisterlichen Gemeinschaft verbindet.

4.2 Die Verbindung zwischen Eucharistie und „Neu-Evangelisierung“

Aufgabe der Eucharistischen Kongresse ist es, einen eigenen Beitrag zur neuen Evangelisierung zu leisten, aber mit ihren eigenen Mitteln. In diesem Sinne kann der programmatische Ausdruck von der „Neu-Evangelisierung“ nichts anderes bezeichnen als, in diesem Fall, die mystagogische Evangelisierung, also jene, die sich in der Gebetschule der Kirche vollzieht; die Evangelisierung ausgehend von der Liturgie und durch die Liturgie.

Aber jeder Kongress trägt in sich auch den Hauch der Evangelisierung in einem engeren missionarischen Sinne, und das schon seit den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts, als in der Zeit des Pontifikats Pius' XI. die Eucharistischen Kongresse zahlreiche Teilkirchen der fünf Kontinente mit einbezogen. Seitdem ist das Binom der „evangelisierenden Eucharistiemission“ zu einem festen Bestandteil der Leitlinien geworden, die

der Heilige Stuhl durch das päpstliche Komitee empfiehlt. Das eucharistische Mahl stellt so das Zentrum dar, von dem aus die „Hefe des Evangeliums“ Verbreitung findet; es wird zur treibenden Kraft für die Errichtung der menschlichen Gesellschaft und zum Pfand für das kommende Reich.

Die Kongresse führen die heilbringende Dimension der Eucharistie in die umfassende Realität der modernen Welt und in die Vielfalt der Kulturen ein: „Die Gläubigen sind dazu aufgefordert, Bewusstsein davon zu erlangen, dass eine wahrhaft eucharistische Kirche eine missionarische Kirche ist. Und in der Tat ist die Eucharistie Quelle der Mission. Die eucharistische Begegnung ... erweckt im Jünger den entschiedenen Willen, anderen mutig zu verkünden, was er gehört und erlebt hat, um auch sie zu der gleichen Begegnung mit Christus zu führen. Auf diese Weise öffnet sich der von der Kirche gesandte Jünger einer Mission, die keine Grenzen kennt.“

So verdeutlicht der sichtbare Aspekt der Kongressgemeinschaft, der seinen Ausdruck in der Feier findet, die Notwendigkeit, dass die Eucharistie regelmäßig empor gehoben werden soll wie „ein Banner für die Völker, die sehnsüchtig auf der Suche sind“ (Jes 11,10), dass sie eine angemessene Antwort auf den Durst nach Wahrheit, nach Erneuerung und Leben bietet, den jeder Mensch im Herzen trägt. Und das gilt nicht nur in den Ländern, die traditionell Ziel missionarischer Tätigkeit sind, sondern auch in den Ländern der frühen Evangelisierung.

Man denke beispielsweise an den europäischen Kontinent, wo die Völker seit Jahrhunderten von christlicher Kultur geprägt sind, heute aber eine zunehmende Entfernung von Glaubenswerten erfahren, eine Entfernung von den gemeinsamen Wurzeln des Christentums und einen immer größeren Bruch zwischen Evangelium und Kultur. Die Inkulturation des Glaubens wird zu einem der konstituierenden Elemente der Neu-Evangelisierung, mit der Christus und sein Evangelium wieder in den Mittelpunkt gerückt werden sollen, damit die Kirche ihrer Mission treu bleibe und weiterhin Same für die Zukunft und das Leben sei.

Schließlich können die Eucharistischen Kongresse auch zu einem geeigneten Ort für eine bessere und achtsamere Verbindung zwischen Eucharistie und Evangelisierung werden, oder anders gesagt, zwischen der zur eucharistischen Versammlung einberufenen Kirche und der ihr von Christus selbst anvertrauten Mission, das Evangelium vom Reich Gottes zu verkünden. „Es ist offenkundig, dass nur ein Volk Gottes, das sich in Einheit und Einigkeit sammeln ließ, in der Lage ist, die Welt zu überzeugen.“

Angesichts des dritten Jahrtausends war die Neu-Evangelisierung eine ständige Herausforderung für die Eucharistischen Kongresse und wird es weiterhin sein. Die Kongresse helfen dabei, den Empfang und die Feier der Eucharistie in eine Kraft zu verwandeln, die das Herz des Einzelnen und die Gesellschaft verändern sowie eine Kultur der Geschwisterlichkeit schaffen kann. Deshalb muss in der Dynamik der Kongresse deutlich zu Tage treten, dass die Eucharistie in den Mittelpunkt gestellt wird, um das christliche Leben und das gemeinsame Engagement in der Verbreitung des Evangeliums zu formen.

4.3 Eucharistie und Ökumene

Innerhalb dieser missionarisch-evangelisierenden Perspektive nimmt auch das ökumenische Engagement größere Bedeutung an. In den Kirchen der

frühen Evangelisierung ist dieses Engagement immer ein wenig an den Rand gedrängt worden, sei es aus soziologischen, ideologischen oder apologetischen Gründen. Die ersten 37 internationalen Eucharistischen Kongresse haben sich nie mit dem Thema der Ökumene auseinander gesetzt. Eine Ausnahme stellt – jedoch nur zum Teil und auch mit anderer Akzentsetzung als heute – der Kongress von Jerusalem 1893 dar.

Heute aber ist es nicht mehr möglich, die wesentliche Verbindung von Eucharistie und Gemeinschaft der Kirchen außer Acht zu lassen. Und in der Tat, wenn die Eucharistie ihrem Wesen nach die *forma ecclesiae* zum Ausdruck bringt und verwirklicht, dann stellt sie nicht nur den Zweck, sondern auch Weg und Mittel zur Erlangung der sichtbaren Gemeinschaft der christlichen Kirchen dar.

Interessant ist es beispielsweise auch, daran zu erinnern, dass die Einführung der neuen eucharistischen Gebete ins *Missale Romanum* mit ihren Wandlungsepiklesen die theologische Annäherung an die orthodoxen Brüder erleichtert hat; ebenso hat die Aufmerksamkeit, die dem Wort Gottes im christlichen Gottesdienst geschenkt wurde, zur mittlerweile normal gewordenen Anwesenheit reformierter Kirchenvertreter seit dem Ende der siebziger Jahre bei den Eucharistischen Kongressen geführt. In den letzten Jahren hat man sich bei den Kongresskonferenzen offen mit den Problemen in den ökumenischen Beziehungen befasst, einschließlich des Problems der Interkommunion.

In München dann wurden die ökumenischen Beziehungen voll und ganz in die Eucharistischen Kongresse einbezogen. Es war die Zeit, in der die Vorbereitungen auf das Konzil den seligen Johannes XXIII. zur Schaffung eines „Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen“ veranlasst hatten. Seit damals sind in der ekklesiologischen Perspektive des II. Vatikanums die Bemühungen um die Einheit der Christen integrierender Teil des Weges der Kirche geworden, und insofern auch Teil der Eucharistischen Kongresse. Natürlich hängen die ökumenischen und interreligiösen Beziehungen jedes Kongresses von den Besonderheiten des jeweiligen Landes ab, vom sozio-kulturellen Umfeld und von den Umständen, unter denen der Kongress stattfindet.

All das bedeutet, dass man bei der Feier der *statio orbis* die große Herausforderung der eucharistischen Ekklesiologie annimmt, die Wiederherstellung des rechten Verhältnisses von Eucharistie und Kirche, so wie der Apostel Paulus es wunderbar im ersten Korintherbrief ausgedrückt hat (Kor 11, 18-29). Der Apostel sagt darin, während er weitergibt „*was er empfangen hat*“, dass Spaltungen (SCHISMATA) und Teilungen (AIRESEIS) es nicht mehr zulassen „*den Leib des Herrn zu erkennen*“ oder besser gesagt, den „*Leib*“ der zugleich kirchlich und eucharistisch ist, wodurch die Einheit des Neuen Bundes gefährdet würde. So feierte man nicht mehr das Mahl des auferstandenen Herrn (KYRIAKON DEIPNON), sondern das eigene Mahl (IDION DEIPNON) und zerstörte so das Wesen selbst des eucharistischen „Gedächtnisses“.

Die Eucharistie hilft dem Christen, der Geschichte und ihren Problemen nicht zu entfliehen, sondern der Realität mit der Kraft zu begegnen, die dem Pascha Christi entspringt: „Der religiöse Mensch weiß, dass er angesichts der Verlockungen des Bösen auf Gott zählen kann, den absoluten Willen des Guten ... um den Mut zu erlangen, auch den härtesten Schwierigkeiten mit persönlicher Verantwortung zu begegnen, ohne Fatalismen oder impulsiven Reaktionen zu erliegen.“

4.4. „Eucharistische Frömmigkeit“ und kirchliche Gemeinschaft

Es ist offenkundig, dass der Eucharistische Kongress sich – dem Geist der

konziliaren Reform entsprechend – der Aufgabe widmen muss, alle eucharistischen Andachtsformen *extra missam*, die ihre Wurzeln in der Volksfrömmigkeit haben, mit einzubeziehen und zu



Foto: kna

Der Eucharistische Weltkongress dauerte vom 31. Juli bis zum 7. August 1960. Unser Bild zeigt eine Prozession, die sich gerade dem Odeonsplatz nähert.



Foto: kna

Kommunionkinder waren beim Schlussgottesdienst des Weltkongresses auf der Theresienwiese gern gesehene Gäste. Ihnen galt ein besonderes Interesse der Eucharistischen Bewegung.



Erzbischof Piero Marini (li.) beantwortete Fragen auf dem Podium, Akademiedirektor Dr. Florian Schuller moderierte die Fragerunde.

integrieren sowie all jene Vereinigungen, die auf unterschiedliche Weise ihre Inspiration aus der Eucharistie beziehen (Bewegungen für die ewige Anbetung, für die nächtliche Anbetung, Bruderschaften des Allerheiligsten Sakraments etc.).

Alle diese Formen eucharistischer Verehrung werfen nicht ganz unwesentliche Fragen auf. Sie müssen zwar empfohlen und gefördert werden, wie das die Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* und das postsynodale Dokument *Sacramentum caritatis* zu Recht tun. Das Problem ist nur, dass man wissen muss, in welcher theologischen Form das erfolgen soll.

Alle Formen eucharistische Verehrung, die uns überkommen sind, sind auf der Basis individualistischer Eucharistietheologie entstanden. Deshalb muss diese eucharistische Frömmigkeit, die spirituell so fruchtbar ist, in die übergeordnete Sichtweise einer eucharistischen Ekklesiologie einbezogen werden, die auf die Gemeinschaft (Kommunion) hin orientiert ist und ihr so neue Impulse geben kann.

All das könnte sich vielleicht erfüllen, folgte man einer Weisung des Heiligen Augustinus, der in *Ecclesia de Eucharistia* (Nr. 40) zitiert wird: „*Wenn ihr sein Leib und seine Glieder seid, dann liegt auf dem Tisch des Herrn euer Mysterium, ja, ihr empfangt das, was euer Mysterium ist (Sermo 272)*.“ Die Aufgabe eines Eucharistischen Kongresses wird es, ausgehend von dieser Aussage, auch sein, die alten Formen der eucharistischen Verehrung zu bewahren und sie aber auch gleichzeitig zu erneuern, wobei dies aber im Geiste der eucharistischen Ekklesiologie des Konzils geschehen soll.“ So gesehen steht außer Frage, dass die Eucharistischen Kongresse eine Gnade der ständigen Erneuerung des eucharistischen Lebens der Kirche sind.

4.5. Ein fruchtbares Erbe

Die eucharistische Bewegung, aus der die Eucharistischen Kongresse hervorgegangen sind, hat die Geschichte der Kirche des 19. und 20. Jahrhunderts durchlaufen und auf unschätzbare Weise zur Heiligkeit und zum Wachstum der Kirche beigetragen. Heute ist ihr Erbe nicht einfach wie der Mantel des Elia übergegangen auf einige wenige Vereinigungen, die überlebt haben, noch ist es beschränkt auf die charismatischen Bewegungen, die in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts aufgetaucht sind, und die eucharistischen Verehrungen ins Zentrum ihrer Spiritualität gestellt haben. Es kann sich auch nicht bloß auf das historische Gedächtnis der religiösen Kongregationen beschränken, die eine außergewöhnliche Rolle auf diesem Gebiet gespielt haben, ebenso wenig wie auf die Aktivitäten der kirchlichen Bewegungen, auf die die Aufgabe der Evangelisierung zurückzuführen scheint.

Heute überlebt und wächst die eucharistische Kraft, die schon so dynamischen Ausdruck in der internationalen Eucharistischen Bewegung früherer Zeit gefunden hat, in den Teilkirchen, die in der Sonntagseucharistie Ursprung und zugleich Höhepunkt ihres gemeinsamen Weges feiern. Sie überlebt und wächst in den Getauften, die nach der Eucharistiefeier in die Welt zurückkehren und „den Leib“ Christi in sie hineinragen. Sie ist in den Versammlungen, die seit 2000 Jahren „*von all denen*“ gehalten werden, „*die auf dem Land und in den Städten wohnen ... an dem Tag, den sie den Sonntag nennen*“, damit die Eucharistie weiterhin ihre Lebenskraft entfalten, und Bande der Nächstenliebe knüpfen kann. □

Übersetzung: Jutta Eckes

Aspekte aus der Befreiungstheologie

Hermann Schalück OFM

1. Horizontwechsel

Die Theologie der Befreiung (ThB) hat – wie Victor Codina, einer ihrer wichtigsten Vertreter selber sagt – „im ganzen wenig über die Sakramente nachgedacht“ (901). Von einer Sakramententheologie der Befreiung lasse sich, so Codina, kaum sprechen. Und weiter: „Falsch wäre es allerdings, diesen Umstand einem mangelnden Interesse an den Sakramenten zuzuschreiben, so als bezöge sich die Arbeit der Befreiungstheologen ausschließlich auf das Politische und als verbannten sie die Sakramente in die Ecke der Irrelevanz. Tatsächlich haben nämlich die Autoren, die über dieses Thema geschrieben (...), die Bedeutung des Sakramentalen für die Befreiungsperspektive hervorgehoben: Die Liturgie ist unentbehrlich, damit die Befreiung nicht mit rein politischer Befreiung verwechselt wird und damit die ungeschuldete und transzendente Dimension christlicher Befreiung nicht in Vergessenheit gerät.“ Gleichzeitig übt Codina wie fast alle anderen Vertreter der ThB Kritik an der herkömmlichen Theologie und Praxis der Eucharistie: „Kirche und Theologie (sind) in hohem Maße mitverantwortlich für die Entfremdung des Volkes, weil sie eine Liturgie pflegten, die oft genug Flucht aus der Wirklichkeit war, und weil sie eine so einseitige Sicht der sakramentalen Wirkung *ex opere operato* boten, die häufig in ein mechanisches und magisches Verständnis der Sakramente mündete.“

Es ist also zu Beginn meiner kurzen Durchsicht zum Thema festzuhalten, dass wir es bei der ThB insgesamt wie bei ihrer Behandlung der Sakramente und speziell der Eucharistie weniger mit neuen Materialien „Inhalten“ zu tun haben, sondern mit der Strukturierung und Deutung aus einem neuen Verstehenshorizont: „Die ThB entwickelt keine Sakramentenlehre ‚parallel‘ zu der des kirchlichen Lehramtes. Sie akzeptiert vielmehr die Lehre und die gemeinsame sakramentale Praxis der Kirche, aber wie jede Theologie versucht sie beides von einem letzten Prinzip aus zu systematisieren, das sämtliche Daten in kohärenter Form ordnet und rangmäßig strukturiert und das im Falle der ThB dem Schrei des armen und gläubigen Volkes zu entsprechen vermag“.

2. Erweiterung des Sakramentenbegriffes

L. Boff hat mit seinem Bändchen „Kleine Sakramentenlehre“ (1984) den erweiterten Sakramentenbegriff der ThB wohl am eingängigsten dargelegt: Die irdischen Realitäten und eine von der Nachfolge geprägte Lebenspraxis werden in vieler Hinsicht und auf zahllose Weise zu „Zeichen, die eine andere, von ihnen zu unterscheidende, in ihnen aber präsenze Wirklichkeit enthalten, darstellen, an sie erinnern, sie sichtbar machen und vermitteln“ (Soff 22). Wirklichkeit wird „transparent“. In der Immanenz irdischer Dinge wohnt Transzendenz. Alles kann in dieser Sicht zum Sakrament werden, zum Symbol und Zeichen befreiender Gnade. Die ThB spricht davon, dass sich z. B. auch die Realpräsenz Christi nicht auf die eucharistischen Gestalten von



Dr. Hermann Schalück OFM, ehem. Präsident von Missio Aachen, ehem. Generaloberer des Ordens der Franziskaner, München

Brot und Wein begrenzen lasse. Da z. B. im Dokument von Puebla die Armen als die „Lieblingskinder Gottes“ bezeichnet werden, sei er eben realer auch in den Armen gegenwärtig. L. Boff sagt, dass Christus in den Armen „dichter als in Brot und Wein“ gegenwärtig sei (bei Goldstein 55/56).

Die sieben Sakramente sind nun allerdings für die meisten Vertreter der ThB besondere ‚Verdichtungen‘ an den Knotenpunkten des Lebens. „Der Eucharistie als dem Sakrament des Brotes kommt in einem Kontext von Hunger und Ausbeutung ein besonderes Gewicht zu: Sie ist Feier von Versöhnung und Solidarität Gottes und der Menschen“ (Goldstein 196). Erweitert wird der Begriff des Sakramentalen in der ThB auch insofern, als – wie weiter unten noch ausgeführt werden soll – nach Auffassung aller führenden Vertreter der ThB eine engagierte Praxis der Horizont jeder liturgischen und sakramentalen Feier sein muss: Anders ausgedrückt: Eine wahrhaft christliche Praxis bedarf des Festes. Oder: „Das Fest feiert die Praxis“ (Taborda 55). Eine Praxis ohne Fest ist tödlich ernst, ein Fest ohne Praxis ist „sinnlos“. Die in den Herausforderungen des Lebens praktizierte Nachfolge und das in den Siegen und Niederlagen des Alltags zelebrierte Fest „markieren den Rahmen, in dem ein befreiungstheologisch geprägtes Sakramentenverständnis verwurzelt ist“ (Goldstein 195). „Was eine neue Theologie auszeichnet“ – so nochmals Codina – „sind nicht so sehr die von ihr behandelten neuen Themen, sondern der theologische Horizontwechsel: Alles wird neu gesehen, weil das geistige Paradigma oder Erkenntnismuster sich wandelt.“ Und weiter: Die ThB sei eben keine ‚Genitivtheologie, die etwa von der Revolution oder der Gewalt handeln würde, sondern „eine Reflexion über das Ganze des christlichen Mystereiums aus dem Blickwinkel der Befreiung der Armen“ (Codina 904).

3. Die Armen – Sakramente des Reiches Gottes

Die ThB hat bekanntlich das „Reich Gottes“ zum zentralen Gegenstand und zugleich Rahmen bzw. Strukturprinzip ihrer Reflexion gemacht, zu einem Paradigma, das es erlaubt, die Transzendenz – wie es bereits kurz anklang – in der realen Geschichte zu verankern. Das erlaubt es ihr, Heil und Erlösung in einem gegebenen historischen Kontext, z. B. dem des lateinamerikanischen Kontinentes zu thematisieren, und d. h. dann auch, die ebenfalls konkret wirksamen „Anti-Reiche“ prophetisch anzuklagen und sich zugleich für die Befreiung der Armen zu engagieren. Sie will auf die Hoffnung der Armen antworten und zugleich eine befreiende Praxis in Gang setzen, welche die Geschichte nach Gottes Plan umgestaltet, damit sein Reich darin komme. Dieser Gesamthorizont des Reiches wird dann auch selber wieder als „Urmysterium“ bzw. als „Ursakrament“ bezeichnet. Da das Reich aber eine unvollendete Aufgabe der Geschichte ist und nach sukzessiven geschichtlichen Vermittlungen verlangt, wird in der ThB auch oft die Kirche selber als Ursakrament bzw. als „Sakrament des Reiches“ bezeichnet. Die Kirche muss sich selber „unablässig zum Reich bekehren, wenn sie wirklich Kirche der Armen und geschichtliches Befreiungssakrament sein will“.

Innerhalb des Gesamtrahmens vom Reich Gottes werden nun die Armen selber auch als „Sakramente“ bezeichnet: Sie sind Opfer des Antireiches und damit „sub contrario“ Sakramente des Reiches, und zwar genau in dem Maße, in dem sich die Beraubung am Leben, die Sünde der Welt und die Verneinung des Reiches zeigt. Der Schrei der Armen ist ein Schrei nach dem Reich, eine Herausforderung an die gesamte Gesellschaft und theologisch gesehen ein Zeichen der Zeit (GS), das stärkste Zeichen der Zeit in unserer heutigen Welt.“ Clodovis Boff beschreibt das so: „Das Sakrament des Armen vermittelt uns den Gott des Willens, nicht den Gott der Hilfe. Gott ist da Anruf, nicht Trost, er ist Infragestellung, nicht Rechtfertigung. Angesicht der Armen wird der Mensch zur Liebe, zum Dienst, zu Solidarität und Gerechtigkeit aufgerufen. Es ist ein bitteres Sakrament, das man da empfängt. Und dennoch bleibt es das einzige zur Erlösung unbedingt notwendige ‚Sakrament‘. Die rituellen Sakramente lassen Ausnahmen zu, und zwar sehr viele. Dieses aber kennt keine Ausnahme. Es ist das unbedingt universale ‚Sakrament‘ der Erlösung. Gottes Weg führt ... über den Menschen, den bedürftigen Menschen, gleich um welches Bedürfnis es sich auch handeln mag, ob um das des Brotes oder das des Wortes (C. Boff/J. Pixley 129). Und Pedro Casaldaliga hat den inneren Zusammenhang zwischen der dynamischen und umfassenden Sakramentalität des Reiches Gottes und seiner Verdichtung in den Armen so formuliert: „Dem Heiligen Geist hat es gefallen, das achte Sakrament zu spenden: die Stimme des Volkes“ (zit. bei Codina 913).

4. Die eigentliche Eucharistiefeier im Horizont des Reiches Gottes

Die ThB kann in ihren Ausführungen zur Eucharistie darauf verweisen, dass im NT zahlreiche Symbolhandlungen auf die „Utopie“ des Reiches Gottes verweisen, so das festliche Essen in den Gleichnissen (Mt 8,11; 22,1-4; 25,1-13), in der Brotvermehrung (Mk 6,34-44) sowie auch die Mahlzeiten Jesu mit Sündern und Randexistenzen (Mk 2, 16; Lk 15,2; Mt 11,19). Im Zentrum steht natürlich das letzte Abendmahl Jesu mit den Jüngern, ebenfalls mit

deutlichem Verweis auf den „Tisch des Reiches“ (z. B. Lk 22,15-18; 1 Kor 11, 26). Daraus folgte, so die Vertreter der ThB, dass wir in der Eucharistie nicht nur mit Jesus kommunizieren, sondern auch mit seiner transformierenden Botschaft vom Gottesreich. In ihr werde nicht nur die Kirche aufbaut, sondern auch das Hochzeitsmahl des Reiches vorweggenommen. Daher sei die Eucharistie nicht von der Liebe und vom befreienden Dienst zu trennen, wie ihn etwa Johannes in der Geste der Fußwaschung (Joh 13) überliefert. Eine Eucharistie ohne Teilen und ohne Diakonie sei – wie es Paulus ja bereits nach Korinth schrieb – kein „Herrenmahl“ (1 Kor 11,20ff). Gern wird auch auf die patristische Tradition zurückgegriffen, die ebenfalls die soziale Dimension der Eucharistie unterstrichen habe, auf die Gaben der Gläubigen für die Armen, die Aufrufe, Sklaven frei zu lassen, die Predigt zur Verteidigung der Rechte der Armen, die liturgische Exkommunikation öffentlicher Sünder bzw. die strenge Bußpraxis bzw. die strengen Auflagen vor der Wiedenzulassung öffentlicher Sünder zur Eucharistie. Auf jeden Fall dürfe die Eucharistie niemals den österlichen Kontext des Herrenmahles außer Acht lassen: Zum einen ist er bestimmt durch das befreiende Andenken an den Exodus aus Ägypten, zum anderen durch das Pascha Jesu selber, der wegen seiner Ansage des Reiches des Vaters und seiner Absage an das Antireich ermordet wurde. So müsse sich die Eucharistie, die Gabe des Auferstandenen, verwandeln in den Keim eines neuen Himmels und einer neuen Erde, und zwar nicht nur liturgisch, sondern auch geschichtlich. Die Eucharistie feiere nicht kleine historische Siege, sondern sei Ansage und Realsymbol der endzeitlichen umfassenden Befreiung alles Geschaffenen im Reich Gottes. Daher sei sie eben immer auch eine „gefährliche Erinnerung“, aber auch immer Quelle der Hoffnung und Ansage von Veränderung. Eucharistie im Sinne Jesu sei – so Tissa Balasurya – übrigens eine der wenigen Stimmen aus Asien zum Thema – „essentially action-orientated“ (Balasuriya 17). Die Epiklese beschränke sich nicht auf die Verwandlung der dargebrachten Gaben. Sie verwandle darüber hinaus die ganze Geschichte in den Leib des Herrn (so bei Codina, Goldstein, Taborda u. a.).

5. Brot der Feier – Brot der Gerechtigkeit

Wenn man nun weiter der spezifisch „politischen“ Dimension nachgehen will, welche die Vertreter der ThB der Eucharistie zuschreiben, dann ist zunächst dies festzuhalten: Das „Brot des Brotes“ geschieht an vielen Stellen der Welt in einer in Klassen zerrissenen Gesellschaft, in der Unterdrückter und Unterdrückte, Ausbeuter und Ausbeutete, Folterer und Gefolterte, Reiche und Arme einander konfliktiv gegenüberstehen. Aber der soziale Bruch spaltet nicht nur eine Gesellschaft, sondern auch Kirchen und lokale Gemeinden. Unter einem soziologischen Gesichtspunkt bietet die Kirche nicht selten ein Spiegelbild einer ungerechten Gesellschaft. Die Eucharistie, die „Bedingungen ihrer Möglichkeit“, ja ihre Gültigkeit werden in der ThB unter dem Gesichtspunkt diskutiert, ob sie die vorrangige Option Jesu bzw. seiner Kirche für die Armen zum Ausdruck bringt. Oder anders gesagt: Eucharistie im Sinne Jesu könne nur gefeiert werden, wenn dabei das Verlangen nach der Begegnung mit dem Herrn sich gleichzeitig artikuliert im Hunger und Durst nach Gerechtigkeit.

Dieser Aspekt wird gern mit der folgenden Überlegung verdeutlicht: Im Brot der Eucharistie dürfe als dessen

„Materie“ nicht das Brot der Wirtschaft übersehen werden. Das Brot, das die Gemeinde auf den Altar legt, gilt dabei, ebenso wie der Wein, als die „materielle Verdichtung von Arbeit und Schweiß, von Produktion und Vermarktung, von Naturveränderung und Gesellschaft, von Gerechtigkeit und Geschichte“ (Goldstein 55).

Gern wird in diesem Zusammenhang Jesus Sirach zitiert. „Das Brot ist das Leben der Armen“, bzw: „Wer es ihnen vorenthält, ist ein Blutsauger und Mörder“ (Sir 34,25).

Oder aber – etwa mit Verweis auf Mt 5,23-24: Wer in der Feier der Eucharistie Gott Brot darbringt, das im Kontext

Wer kann daran zweifeln, dass Leben und Tod Erzbischof Romeros ein prophetisches Symbol des Reiches sind?

struktureller Ungerechtigkeit durch Hungerlöhne, Ausbeutung und Nichtbeachtung von elementaren Menschenrechten „geraubt“ hat, der bringt Gott das Leben dieser Menschen zum Opfer und betreibt darin Götzendienst. Oder nochmals anders gesagt: Zwischen politischer Ökonomie und Eucharistie besteht – so vor allem auch E. Dussel – eine innere Dialektik: Er nennt das „Darbringen“ der Gaben, die ja nicht nur fertige „Produkte“ darstellen, sondern die auch die vorgängigen Lebens-, Arbeits- und Menschenrechtsbedingungen widerspiegeln, unter denen sie entstanden sind, einen „theologal wirtschaftlichen Akt“. Dussel weiter: „Es handelt sich hier um die Identität zwischen dem Brot auf dem Altar und dem Brot, das das Produkt der täglichen Arbeit ist, das umgewandelt und ausgetauscht wird, das man als Produkt des anderen respektiert oder raubt. Das wirtschaftliche Brot ist das eucharistische Brot, das konsekriert wird. Im Brot findet sich das Leben des Arbeiters verobjektiviert: sein Blut, sein Nachdenken, seine Intelligenz, seine Anstrengungen, seine Liebe, seine Erfolge: sein Ausruhen und sein Genießen, sein Glück, das Reich. Gerade dieses Brot wird ihm auf ungerechte Weise weggerafft, um es Gott darzubieten. Damit aber das Brot der eigene „Leib“ des „geopferten Lammes“ werde, muss es Brot des Lebens sein, ein Brot, das gesättigt und ernährt hat, das die Verneinung, die der Tod, die Notwendigkeit, die Herrschaft, die Sünde sind, verneint hat: ein Brot der Gerechtigkeit.“

Geraubtes Brot zu opfern heißt also, das Blut der Armen opfern. Und dies wäre folglich auch kein eucharistischer Kult, der dem Vater der Güte das Brot der Gerechtigkeit opfert, sondern „fetischistischer Kult“, Götzendienst. Das wahre eucharistische Brot dagegen ist ein Brot, das dem Vater gefällt und von ihm angenommen wird, zugleich ein Brot, das Bedürftige sättigt, das Gemeinschaft stiftet und Ausdruck von Solidarität ist. „Hier stehen wir vor der ursprünglichen Form der christlichen Utopie, die auch die Utopie des Reiches in seiner endgültigen Gestalt ist. Diese Utopie... ist der Horizont, der uns die Weite gibt, die eine kritische Würdigung eines jeden historischen Wirtschaftssystems zulässt.“ Die Gerechtigkeit sei die „praktische Möglichkeitsbedingung dafür, dass eine Eucharistie gefeiert werden kann, die wirklich rettet und erlöst“ (Dussel 126).

Eine radikale Zuspitzung dieser „politischen“ Deutung der Eucharistie, der die meisten Vertreter/innen der ThB nicht oder nicht mehr zustimmen

dürften, findet sich bei einem Vertreter der Frühphase der ThB, Rafael Avila, der u. a. ausführt: Der „einzig legitime Kontext“ für die Feier der Eucharistie sei der der Solidarität mit der Befreiungsbewegung für den Kontinent Lateinamerika, in Solidarität mit den ausgebeuteten Klassen der Gesellschaft. „Es ist unmöglich, dass wirkliche eucharistische Gemeinschaft zustande kommt, wenn Menschen radikal unterschiedlicher politischer Systeme beieinander sind. Eine eucharistische Feier mit Personen gegensätzlicher sozialer Klassen ist nur denkbar, wenn zugleich jene Anonymität herrscht, die bisher oft unter Kirchengliedern besteht ... Eine Eucharistie zu feiern, welche bewusst antagonistische soziale Klassen versöhnen möchte, hieße, die Eucharistie als Instrument der Klassentrennung zu benutzen ... Es wäre eine Eucharistie im Dienste des status quo ... In einer solch ‚konziliatorischen‘ Ekklesiologie können Mitglieder aller sozialen Klassen Subjekte der Eucharistie sein. Aber in einer Eucharistiefeier, die es mit einer Klassengesellschaft zu tun hat, können Subjekte der einen Feier nur die Mitglieder von sozial ausgebeuteten Klassen und ihre Alliierten sein, dazu ‚Konvertiten‘ aus der Ausbeuterklasse“ (Avila 104/5). – Nochmals. Im späteren mainstream der ThB finden sich Positionen wie diese nicht oder nicht mehr. Ich führe sie aber an, weil solche und ähnliche Akzente in den Ohren mancher kirchlicher Instanzen beharrlich weiter klingen und die Rezeption der genuinen Anliegen der ThB nicht gerade befördern. Darum zum Schluss dieser knappen Ausführungen noch ein anderer ‚Traditionsstrang‘ aus der ThB, der das Geschehen der Eucharistie auf eine gleichermaßen biblische, mystische und politische Weise verdeutlicht.

6. Propheten und Märtyrer im Dienst am Reich Gottes

Kein anderer als Johannes Paul II. sagte 1981 in einer Predigt zum 1. Jahrestag der Ermordung von Erzbischof Romero: „Er wurde am 24. März 1980 getötet, während er die Heilige Messe zelebrierte. Mit seinem Blut hat er seinen Dienst besiegelt, der besonders in seiner Sorge für die Armen und die am meisten an den Rand der Gesellschaft Gedrängten bestand. Das war ein höchstes Zeugnis, Symbol des Leidens eines Volkes, aber auch ein Grund, auf eine bessere Zukunft zu hoffen“ (zit. bei Dussel 120). Wie weiter oben gezeigt, thematisiert die ThB das Brot, das die Frucht des Lebens und das Produkt des Wirtschaftens ist sowie das Brot, um

das es sich bei der eucharistischen Gabe handelt. Auf einer anderen, tieferen Ebene thematisiert sie sodann das „Brot“, das nichts anderes ist als der Leib des Propheten, der sich im Einsatz für Gerechtigkeit selber für den Aufbau des Reiches Gottes darbringt.

Es handelt sich um den Leib des Märtyrers als eucharistisches Brot. Verdeutlicht wird dieser Aspekt an Gestalten wie Bischof Romero: Nochmals Codina: „Zweifelloos ist das Martyrium das klarste prophetische Zeichen dieser neuen Sakramentalität. Das umfangreiche Martyrologium Lateinamerikas ist ein Blutzugnis für die Kraft des Geistes, der diese lebendigen Symbole des Reiches sprießen lässt. Sie sind eine lebendige Verheißung des Gottes des Lebens inmitten einer Welt des Todes, eine Anklage der Ungerechtigkeit und eine Antizipation der Utopie des Reiches ... Allein die Tatsache, dass viele durch die Hand sogenannter christlicher Regierungen und Bürger zu Tode kamen, zeigt schon, wie ungenügend es ist, wenn man sich zur Unterscheidung einfach auf die Kirchlichkeit beruft. Man muss sich vielmehr an das Reich, an die Nachfolge Jesu halten, um wirklich evangeliumsgemäß unterscheiden zu können, was sakramental ist. Wer kann daran zweifeln, dass Leben und Tod Erzbischof Romeros ein prophetisches Symbol des Reiches sind? Das einfache Volk hat das wohl begriffen und sucht sein Grab auf, um ihn um seinen Beistand zu bitten und ihm für seine Hilfe zu danken“ (Codina, a.a.0.).

Die Aufforderung, der Repression ein Ende zu machen, die Romero am Vorabend seiner Ermordung (23. 03. 1980) „im Namen Gottes“ an das Militär richtete, war in dieser Perspektive kein von außen kommender illegitimer rein politischer Aufruf, sondern die Stimme eines Propheten, zugleich eine klare prophetische Ausrichtung des Sakramentalen auf das Reich Gottes und seine darin angesagte Gerechtigkeit.

Dass Romero nun sogar während der Feier der Eucharistie ermordet wurde, machte ihn zum „Brot“ dieses Sakramentes der Befreiung: Auch Jesus selber gab sich als „Leben“ und „Brot“ zum Opfer hin: „Nehmt und esst, das ist mein Leib.“ (Mt 26,26): „Jetzt wird alle Körperlichkeit, die Fleischlichkeit, die Existenz der Propheten mitten in der Geschichte, in den Klassengegensätzen zwischen Reich und Arm, in einer ganz bestimmten historischen Situation, im Wagnis, sich für die Unterdrückten einzusetzen, im Widerstand gegen die Herrschenden, ihre Armeen und Waffen ..., jetzt wird alles zum Fleisch des Erlösers, das auf dem Altar der Geschichte

dargeboten wird“ (Codina 126). Überhaupt – und damit komme ich zum Schluss – lässt sich an der Gestalt und am Lebenszeugnis von Romero der mögliche Beitrag der ThB zu einem heutigen Eucharistieverständnis am Überzeugendsten ablesen:

- Die Eucharistie steht vom Wesen und Ursprung her im Kontext der Exodustradition. Sie ist als Heilszeichen eingebettet in die Dynamik und Konfliktivität der Menschheitsgeschichte. Sie verkündet in jeder Epoche der Geschichte einen Gott, der befreit. Wenn die Kirche heute Eucharistie feiert, so der afrikanische Befreiungstheologe Jean-Marc Ela, wird sie selber zum „Sakrament der Gerechtigkeit und Befreiung“ (Ela 327).
- Die Eucharistie ist einerseits kultische Danksagung für bereits geschenktes Heil. Sie ist darüber hinaus ein prophetisches Zeichen für das noch ausstehende Heil. Sie spiegelt die bleibende Dialektik von Mystik und Politik wider.
- Jesus wurde in seinem Pascha zum „Brot der Geschichte“. Er brachte seinen gebrochenen Leib, selbst ein Zeichen seines Konfliktes mit dem „Antreich“ und seines Einsatzes für das „Reich des Vaters“, für das Leben der anderen dar.
- Die Feier der Eucharistie macht deutlich, dass Jesus als der auferstandene Christus das „Sakrament Gottes“ schlechthin ist: Eines Gottes, der Tote lebendig machen kann. Darin ist und bleibt er der *Deus semper maior*.
- Zugleich aber ist das Pascha Christi – und damit die Eucharistie der Kirche – in der heutigen evolutiven, konfliktiven, aber sich nach Versöhnung und Befreiung sehnenen Welt, ein sakramentales Zeichen des *Deus semper minor*, d. h. für einen Gott, der nicht auf der Seite der Sieger und der Starken zu finden ist, sondern in Jesus und seiner Hingabe auf der Seite der Opfer der Geschichte steht. Die Eucharistie ist ein Hoffnungs- und Lebenszeichen auf dem Weg der Geschichte, Symbol für die Notwendigkeit von Transformationen, für die Verwandlung von Schatten in Licht, für den Einsatz für Frieden in Gerechtigkeit, Symbol eines Friedens und einer Versöhnung, die keine menschliche Politik je erreichen kann, weil sie das Werk und Geschenk eines befreienden Gottes selber sein wird (Gutierrez, Sobrino). □



Saßen während der Vorträge und der Diskussion in der ersten Reihe: Friedrich Kardinal Wetter, Erzbischof Reinhard Marx, die Weihbischöfe Bernhard

Haßlberger und Engelbert Siebler sowie Dr. Monika Selle, Liturgiereferentin des erzbischöflichen Ordinariats (von rechts).

„Er heilt die Wunden der ganzen Schöpfung“. Ökologische Zugänge zur Eucharistie.

Gotthard Fuchs

0.

„Herr, da ich wieder einmal, nicht mehr in den Wäldern der Aisne, sondern in den Städten Asiens, weder Brot, noch Wein, noch Altar habe, will ich mich über die Symbole bis zur reinen Majestät des Wirklichen erheben und dir als dein Priester, auf dem Altar der ganzen Erde die Arbeit und Mühsal der Welt darbringen. Die Sonne erhellt gerade dort hinten den äußersten Zipfel des ersten Aufgangs. Wieder einmal erwacht in dem sich bewegendem Feld ihrer Lichter die lebende Oberfläche der Erde, sie erzittert und beginnt ihre erschreckende Mühe. Ich lege auf meine Patene, mein Gott, die erwartete Ernte dieses neuen Bemühens. Ich gieße in meinen Kelch den Saft aller Früchte, die heute zermalmt werden. Mein Kelch und meine Patene sind die Tiefe einer Seele, die allen Kräften weit geöffnet ist, die in einem Augenblick sich von allen Punkten des Erdballs erheben und zum Geist konvertieren werden. – Kommt also zu mir, Erinnerung und mystische Gegenwart derer, die das Licht zu einem neuen Tag erweckt!“

So beginnt Teilhard de Chardins berühmte „La messe sur le monde“. Der Jesuit feiert fernab in der chinesischen Ordos-Wüste 1923 eine, wortwörtlich, kosmische Liturgie – nicht zufällig an dem für ihn so zentralen Fest der Verklärung, der Metamorphosis Christi. Keiner in der jüngsten Zeit hat in den Westkirchen so wie der zu Unrecht vergessene Forscher der Natur und Mystiker der Schöpfung jene biblischen und altkirchlichen Überzeugungen eucharistisch zur Geltung gebracht, die den Zusammenhang von Abendmahlsfeier, Schöpfungsglauben und Hoffnung auf die Verwandlung der gegenwärtigen Verhältnisse in Christus verbinden. „Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechtes, den du uns offenbart hast durch Jesus, deinen Knecht.“ So heißt es in einem der ältesten Eucharistiegebete der Christenheit, wohl um 100 in Syrien geschrieben, stark übrigens geprägt von den jüdischen Berachot am Sabbat. Nach diesem Segenswort über den Kelch – zuvor wurde das Vaterunser gebetet –, ist segnend vom Dank für das Brot die Rede, „für das Leben, das du uns offenbart hast durch Jesus, deinen Knecht. Wie dies (Brot) auf den Bergen zerstreut war und zusammengebracht ein Brot geworden ist, so soll deine Kirche zusammengebracht werden von den Enden der Erde in dein Reich.“ (Didache 10) Nach der Sättigung heißt es im weiteren Dankgebet: „Du, Herrscher, Allmächtiger, hast alles erschaffen um deines Namens willen, Speise und Trank den Menschen zum Genuss gegeben; uns aber hast du geistliche Speise und Trank geschenkt und ewiges Leben durch Jesus, deinen Knecht. Für alles danken wir dir, weil du mächtig bist, Dir die Herrlichkeit in Ewigkeit. Gedenke Herr, deiner Kirche, dass du sie bewahrst vor allem Bösen und sie vollendest in deiner Liebe; und führe sie zusammen von den vier Winden in dein Reich, das du ihr bereitet hast...“ Deutlich ist sofort: es geht bei der Hl. Eucharistie immer wesentlich auch um die Kirche, um ihren bleibenden Grund und ihre ständige Gründung – und bei Kirche geht es



Dr. Gotthard Fuchs, Leiter des Referats Kultur-Kirche-Wissenschaft der Diözese Limburg, Wiesbaden

immer um die Welt im ganzen, um das Geviert der Wirklichkeit, um das Ganze, das Kat-Holische. Immer ist die oikumenische, globale Perspektive „für euch und für alle“ leitend – also das, was man heute ökologisch nennt. Stets vorausgesetzt ist dabei der Ist-Zustand von Zerstreuung und Zerrüttung, von Diaspora und Entfremdung, von „ellen-de“, wie man im Mittelalter sagte. Ziel ist einzig die Sammlung aus dieser Zerstreuung, die Versöhnung des Zertrennten, die heilige Kommunion zwischen Gott und Mensch – endlich wieder alles in allem. Denn Christus „heilt die Wunden der ganzen Schöpfung, richtet auf, was darniederliegt und ruft den verlorenen Menschen in das Reich deines Friedens“, wie es zweiten Dankgebet von Weihnachten heißt.

Erinnern wir kurz an einige essentials der katholischen Schöpfungs- und Sakramententheologie: So wie Jesus in seiner Lebenspraxis, in seinem Sterben und in seiner Auferweckung der Christus ist, das lebendige Ursakrament, die sichtbare Gestalt des unsichtbaren Gottes, so wird dies in der Kirche sichtbar als Gemeinschaft der Glaubenden, in allen ihren Lebens- und Sterbensvollzügen: Sammlung aus der Zerstreuung schon jetzt, Vorhut der neuen Schöpfung. Das lebendige Ursakrament Jesus Christus wird konkret in der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche als sacramentum (mysterium) mundi. „Was an Christus sichtbar war, ist übergegangen auf die Sakramente der Kirche“, – so heißt es dann z.B. bei Leo d. Gr. (sermo 74, de ascensione 2). Und: „Christus ... setzt im Kreislauf des (Kirchen-)Jahres die Wirklichkeitsfülle der Äonen gegenwärtig“ (Origenes, Zum Hohenlied III). Nirgends wird dies real-symbolisch dichter und konkreter spürbar als in den Einzelsakramenten; in deren Zentrum Taufe und Eucharistie stehen, also Vergebung der Sünden und Gemeinschaft des und der Heiligen. Aber diese Sakramentalität ist christlich die Bestimmung aller Wirklichkeit, denn „Gott erwartet uns in den Dingen“ (Teilhard de Chardin). So wie der

Poet aus Nazaret ganz selbstverständlich das Lob der Schöpfung sang und ihre Gaben großzügig neu verteilte, so wie er sich selbst lebend und sterbend freigiebig verschwendete, so erscheint der lebendige Gott in ihm als Geber und Gabe zugleich. Die Welt ist das Haus Gottes, sein oikos – und deshalb ist alles, was kirchlich und christlich gelebt wird, ökologisch wichtig – im Sinne der *creatio* und *incarnatio continua*. Es geht um die neue Schöpfung, um ihre Wandlung und Verklärung, um Wiederherstellung aller Dinge – oder wie immer die Glaubensbilder der Vollendung im Einzelnen heißen mögen. Aber schon jetzt gilt: überall finden wir „die Initialen Gottes, und alle geschaffenen Wesen sind Liebesbriefe Gottes an uns“ (E. Cardenal, Das Buch der Liebe, Wuppertal 1985, 289). Was die Welt als (gefallene) Schöpfung ist, soll sie allererst werden. Deshalb „bringen wir in den heiligen Gaben die ganze sichtbare Natur dar, damit sie zur Eucharistie werde“, wie Irenäus von Lyon Ende des 2. Jahrhunderts formulierte (Adv haer V 18,5). In dieser wird dankbar gefeiert, was in Jesus Christus österlich schon „geglückt“ ist und in fortwährender „Eucharisation“ (Teilhard) universal glücken wird und soll. Der zentrale Ort einer eucharistischen Schöpfungslehre und -praxis ist also Ostern. „Die ganze Welt, Herr Jesu Christ, ... in Deiner Urständ fröhlich ist“, wie Friedrich von Spee im Sinne des österlichen Exsultet singt.

Angesichts der Kürze der Zeit wähle ich sieben Aspekte aus diesem österlichen Schöpfungsglauben, der alle eucharistische Realisierung und Resonanz verdient. Dass diese innerlich zusammenhängen und sich gegenseitig erschließen, liegt auf der Hand. Immer ist die Spannung von Schon und Noch nicht im Spiel: einerseits wird der gekommene Christus als kommender begrüßt, und deshalb gilt das liturgische

Daraus resultiert der ökologische Imperativ, das Stöhnen und Seufzen der Kreatur zu (er)hören, Verhältnisse aufzudecken und zu verwandeln.

Heute im Perfekt: „Himmel und Erde sind (!) von deiner Herrlichkeit (schon) erfüllt“. Das ist ein Pol der theologischen Basisbestimmung, sozusagen der ökologische Indikativ. Andererseits steht realpräsent alles noch in der messianisch-adventlichen Sehnsuchts- spannung, „bis du kommst in Herrlichkeit“. So lautet der andere Pol derselben Grundbestimmung. Daraus resultiert der ökologische Imperativ, das Stöhnen und Seufzen der Kreatur zu (er)hören, Verhältnisse aufzudecken und zu verwandeln. – Ebenfalls strukturbildend für die folgenden sieben Punkte sind jeweils die drei Dimensionen der einen Wirklichkeit: es geht nämlich auch in tiefenökologischen Perspektive 1. um das Lebenshaus der Kirche in der Gesellschaft, sozusagen mesotheologisch, 2. mikrotheologisch um das Leibhaus des einzelnen Menschen und 3. in makrotheologischer Perspektive um das Weltenhaus der ganzen Schöpfung. „Die ganze Welt sollte eigentlich als der sichtbare Teil eines universalen und fortwährenden Sakraments betrachtet werden und alle menschliche Aktivität als sakramentale göttliche Kommunion“, wie der orthodoxe Theologe D. Staniloae formuliert. Diese *communio continua* sei also in sieben Aspekten ökologisch anbuchstabiert. Dass damit auch selbstkritische Anfragen an die Art gestellt sind, wie gegenwärtig

Eucharistie konkret gefeiert wird, ist offenkundig.

1.

Mitte des eucharistischen Geschehens ist die Epiklese, die Herabrufung des Heiligen Geistes, der ständig die Gemeinschaft der Glaubenden wirkt – archetypisch versinnbildet in der Handauflegung über den Gaben, in den ausgestreckten Armen und Händen des Priesters, der die Luft, das Pneuma gleichsam verdichtend herunterpresst auf Brot und Wein. Es ist dieser Geist, der in der Segnung der Gaben schon dabei ist, das Angesicht der Erde zu verwandeln. Es ist diese göttliche Energie, die Menschen zu Christen macht und Gruppen von Menschen zu Gemeinden. Es ist der Geist, der also zugleich die Seele der Kirche ist, die Seele im einzelnen Glaubensleben und in der Vollendungsdynamik der Schöpfung. Er ist die Gotteskraft der Wandlung, der Verklärung – in allen Dingen. Es ist der Schöpfergeist, der alles neu macht, und Eucharistie als Dank erst begründet und möglich macht. An ihm scheiden sich die Geister gemäß dem Taufversprechen. Epikletisch geht es also um die Seele der Kirche und deren ständige Reformation, um die Seele meines Lebens und dessen Konsekration, um die Seele der Welt als Schöpfung. und deren Heiligung und Bewahrung. Herrscht der Geist kapitalistischer Ausbeutung und Vernutzung? Herrscht der Geist göttlicher Mitleidenschaft und christlicher Mitgeschöpflichkeit? Und wie zeigt sich das in Sprache, Symbolik und Kommunikativität der konkreten Eucharistiefiern?

2.

Das eucharistische Geschehen eröffnet einen neuen Zeit-Raum. Die wirkliche und wirkende Gegenwart Jesu Christi realisiert sich konkret in der dankbaren Erinnerung an das, was er war und tat, und der sehnsüchtigen Erwartung, dass er endlich wiederkommt, damit Gott alles in allem sei. Die Eucharistie ist, in der berühmten Auslegung des Thomas von Aquin, *signum commemorativum*, *signum prognosticum* und so *signum repräsentativum*. In allen drei Zeitektasen ist es ein und derselbe Geist, der „das Zeitliche segnet“. Nichts ist verloren, „und wenn die ganze Schöpfung von der Verderbnis der Sünde und des Todes befreit ist, lass uns zusammen mit ihr dich verherrlichen in deinem Reich durch unseren Herrn Jesus Christus“. In diesem eucharistischen Rhythmus gibt es weder Fortschrittswahn noch Vergänglichkeitsdepression, weder panische Mobilmachung noch faulen Quietismus, denn „mit Gott kannst du nichts versäumen“ (Meister Eckhart). Ermöglicht wird Realpräsenz, ganz im Hier und Jetzt der erfüllten und befristeten Zeit. Wiederrum ist der Dreiklang zu bedenken: das Seufzen des Geistes in der Kirche, im Menschen und in der Schöpfung – aufgrund der geschehenen Erlösungstat auf Vollendung hin. Wiederrum gilt es, dieses „Sakrament der Zeit“ (S. Weil) konkret zu realisieren in einem Kontext, in dem Zeit Geld ist und entsprechend „panische Mobilmachung“ zerstörerisch wirkt (Sloterdijk).

Gegenwart meint nicht nur zeitliche, sondern auch räumliche Entfaltung des Hl. Geistes in allen Dingen. „Makom“, Raum, ist in der Hebräischen Bibel nicht zufällig ein Gottesname, denn im Hause Gottes gibt es viele Wohnungen (vgl. Joh 14). Was für alle erhofft wird, die unendliche Weiträumigkeit Gottes als Heimat von Mensch und Welt, wird hier und jetzt eucharistisch schon konkret – im Raum, im Hause, im oikos Gottes. Dem aufgeräumten Geheimnis

Gottes Raum zu geben, ist Sinn und Auftrag von Kirche. Ihn im eigenen Leben kommen zu lassen, Wirkraum einzuräumen, ist das Wunder der Christwerdung. Derart die ganze Erde und den Welt-Raum als den Ort Seiner ständigen Ankunft zu begehen und Ihm „einen Ort sichern“ (M. Delbrel), gehört zur eucharistischen Tiefenökologie. Entsprechend ist Kirche als Beziehungsraum das Haus Gottes, und jedes menschliche Leben Sein Tempel – und dies in Zeiten globaler Wohnungsnot, seelischer Obdachlosigkeit und oft auch kirchlicher Heimatlosigkeit.

3.

Die Urszene der Christ- und Kirche-Werdung wird in jeder Eucharistiefeyer real-symbolisch konfiguriert: die Gläubigen wissen sich gesammelt in der Einladung Christi „Nehmet hin und esst: das ist mein Leib ...“, das ist mein Blut, das bin ich, so bin ich für euch“. Wohl in keiner Religion wird derart der Leib, der Körper und damit die sinnliche, materielle Welt so gewürdigt. „Das Fleisch ist der Angelpunkt des Heiles“, formulierte antignostisch Tertullian. „Es sündigt das Fleisch, es reinigt das Fleisch, Gott herrscht, Gottes eigenes Fleisch“, singt der alte Hymnus zur Himmelfahrt Christi. Diese inkarnatorische, inkorporierende, theosomatische Dimension des Christlichen ist fundamental. „Im Gegensatz zur platonischen Lehre rettet das Christentum den Körper.“ (Octavio Paz, Die doppelte Flamme). Dabei ist durchaus auch die erotische Tönung der leibhaften Selbst-Hingabe mitzuhören. Das corpus Christi mysticum meint also a.) Jesus, den Christus selbst b.) die Körperschaft der Gläubigen, die Eingliederung in den Leib Christi c.) den Leib der Erde und des Kosmos.

Entsprechend gehört zur (sokratischen!) Seel-Sorge also christlich die Leib-Sorge im genannten Dreiklang – im Unterschied zu einer Körperkultur zwischen Selbstsucht und Selbsterstörung, aber auch in Selbstkritik von asketischer Leibfeindlichkeit und mangelnder Selbstsorge. Diese inkarnative, „körpertherapeutische“ Sensibilität für Schönheit und Verletzbarkeit des Sinnlichen, des Leiblichen, des Materiellen gilt es, als Konvivialität z.B. französisch zu entfalten. „Wer sich innerhalb der Welt gedanklich wie existentiell dazu geschult hat, alles Leibliche als ein Gleichnis und Ausdrucksfeld geistiger Wahrheit zu schauen, der wird die beste Vorbedingung mitbringen, die gesamte Schöpfung als das Gleichnis und Ausdrucksfeld des Schöpfers zu deuten“ (v. Balthasar, Theologik I 264).

4.

„Brot ist der Erde Frucht, doch ist's mit Licht gesegnet, / und vom donnern den Gott kommt die Freude des Weins, / darum denken wir dabei auch der Himmlischen ...“ (Hölderlin, Brot und Wein). Welt und Leben als Gabe zu verstehen, als ständige Einladung zur Gabenbereitung, kennzeichnet eucharistische Existenz. Dass der Grund aller Wirklichkeit Hin-Gabe ist und jenseits von Eden aus Ver-Gebung lebt, gehört in die Mitte des Christlichen. Das „für euch und für alle“, das in der Armut des Menschen Jesus den Reichtum der göttlichen Lebensfülle zum Überfließen bringt, ist Anlass und Inhalt der Eucharistie. Diese ist das Fest der Zustimmung zur Treue Gottes in Schöpfung, Erlösung und Vollendung. Daraus resultiert ein segnender, ein verschwenderischer, ein mit-teilender Umgang mit allen Dingen, eine Kultur des Gebens und Nehmens (ganz im Gegensatz zur kapitalistischen Ideologie der künstlichen

Verknappung der Güter und der Profitmaximierung weniger auf Kosten vieler).

5.

Essen und Trinken werden eucharistisch zu geheiligten Elementarvollzügen des Menschlichen. Schöpfungsgemäße Konvivialität zeigt sich darin, wie jeder mit und vom anderen lebt und einer des anderen bedarf – und für alle auf dem Tisch des Welthauses genügend gedeckt ist. Der beschimpfte „Fresser und Säufer“ aus Nazareth ist zugleich der, der von Gott alles nimmt und empfängt, auch in den Gaben der Schöpfung, und der alles hingibt und sich verausgibt. Essen und Trinken heißt freilich auch Verzehren und Töten – um des Lebens und Überlebens willen. Dem gemeinsamen Mahl ist das Opfer eingeschrieben, als entweder erzwungene oder freiwillige Hingabe. Im eucharistischen Tun wird das Lebensgeheimnis dessen kraftvoll gegenwärtig, der Gewalt und Tötung nicht mit Gegengewalt und Tötung beantwortete, sondern jenes neue, unendliche Leben offenbar werden lässt, das Tod und Gewalt österlich in sich überwindet. Eucharistisch gelten andere Tischsitten als sonst, eucharistisch sähe die Tischgemeinschaft der Menschheit anders aus. Eucharistisch wird jene kommende Mahlgemeinschaft „für euch und für alle“ sozusagen „aperitifhaft“ schon voraus realisiert, die sich universal allererst durchsetzen muss gegen alle fressenden Mächte und Gewalten, die derzeit oft so zerstörerisch wirken. In einer globalen und individualen Hermeneutik des Hungers wäre zu entfalten, woran und warum es mangelt, wie und woher Er-Füllung zu erwarten ist. Eucharistische Ökologie ist nicht gleichgültig gegenüber Welthandelspreisen und globalen Produktions- wie Konsumtionsgewohnheiten. (Entsprechend steht im Synodentext „Unsere Hoffnung“ der prophetische Abschnitt „Für die Tischgemeinschaft mit den armen Kirchen“ – und der Welt der Armgemachten.)

6.

Das eucharistische Tun gründet wesentlich in Jesu Kritik an der damaligen Tempelwirtschaft und in dem Mut, eine andere Ökonomie des Umgangs miteinander zu realisieren, in den Mählern mit den Armen und Sündern, in der symbolischen Alternative des „Abendmahls“. Er gibt sich selbst als Lösegeld für die vielen. Entsprechend sind Gütergemeinschaft und Lastenausgleich von früh an konstitutiv für christliches Verhalten: eine Art globales Umschulungsprogramm, eine wirkliche Konversion nicht nur innerlich, sondern in den realen Währungen. Paulus nennt die Geldkollekte für die Urgemeinde in Jerusalem ganz selbstverständlich „Gnädengabe“ und „Eucharistie“ (2 Kr 8-9). Kollekte ist nicht nur die öffentliche Sammlung der stillen Einzelgebete der Gläubigen in der Eucharistie durch den Priester, es ist auch die realistische Sammlung der Nahrungsmittel für die Armen in der Gemeinde. Evident ist die Analogie von monetären und eucharistischen Bildreden und Sprechhandlungen. Die neue Sozial- und Umweltverträglichkeit in der Eucharistie und dank ihrer resultiert aus einer nicht kapitalistischen und nicht konsumistischen Lebens- und Denkform, und fördert diese. „Man kann nicht Gott dienen und dem Mammon“, man kann nicht sein Leben hingeben als Lösegeld für die vielen und in die eigene Tasche wirtschaften. Die eucharistische Wandlung ist nicht trennbar von der Wandlung der persönlichen, gesellschaftlichen und auch kirchlichen Verhältnisse – zwecks

Bewahrung, Heilung und Vollendung der Schöpfung im ganzen. Heilsökonomie und Realökonomie gehören christlich zusammen.

7.

„Augen, Mund und Hände täuschen sich in dir, doch des Wortes Botschaft offenbart sich mir. Was Gott Sohn gesprochen, nehm ich glaubend an; er ist selbst die Wahrheit, die nicht trügen kann.“ Der Defekt der Sinne, den der thomatische Hymnus benennt („*sensuum defectui*“) erweist im Kontrast die Sehkraft des Glaubens. Denn dieser kennt den Schöpfer der Welt nicht nur im Blick auf das Sichtbare, sondern auch das Unsichtbare, die Mächte und Gewalten. Die Eucharistiefeyer ist der Ort, wo den Gläubigen hier und jetzt die himmlische Welt der Engel sozusagen schon „zugeschaltet“ ist. „Wenn man in der Messe niederkniet, um ‚sanctus, sanctus, sanctus‘ zu singen, nimmt man teil am Chor der Stimmen des Universums“ (S. Weil, Cahiers IV 344). Wo aber die Engel, die guten Mächte, rationalistisch und anthropozentrisch vergessen werden, wird die Weltwirklichkeit unter der Herrschaft des Sichtbaren halbiert – und machtvoller agieren die bösen Mächte in Gestalt global zerstörerischer Teufelskreise. „Wenn aber die ganze Schöpfung von der Verderbnis der Sünde befreit ist, lass uns *zusammen mit ihr*. Dich verherrlichen in deinem Reich durch unseren Herrn Jesus Christus“.

Fazit:

Im Fluchtpunkt aller sieben Aspekte steht ersichtlich jener nichtpossessive geschwisterliche Umgang mit allen Dingen, der aus dem Vertrauen auf den Schöpfer aller Dinge kommt und die in Christus vollzogene Versöhnung mit der Welt zum Maßstab nimmt. Im großen Schöpfungsgesang des Johannes vom Kreuz betet deshalb der vom Ego erlöste Mensch in eucharistischem Staunen im Blick auf die Welt: „das alles bist Du“ (Cantico espiritual 13/14, 5). Entsprechend mahnte Alfred Delp 1941 treffend: Die Kirche hat in diesen Tagen die ungeheure Chance, sich dem Gedächtnis der Kreatur unverlierbar einzuprägen, wenn und weil sie die mutige Verteidigung der bedrohten Kreatur war, und es wäre falsch, dies zu sehen unter dem Gesichtspunkt der zukünftigen faktischen Vorteile. Die Bindung an diese Aufgaben ist eine Bindung aus der Verantwortlichkeit, die wir dafür tragen,

dass das Antlitz Gottes in der Kreatur bleibe.“ (Ges.Schr I 282).

In Teilhards kosmischer Liturgie betet der priesterliche Hirte des Daseins: „Empfange, Herr, diese ganze Hostie, die die von Deiner Anziehung bewegte Schöpfung Dir im neuen Sonnenaufgang darbietet. Dieses Brot, unser Mühen, ist aus sich selbst, ich weiß es, nur ein unermesslicher Zerfall. Dieser Wein, unser Schmerz, ist erst, leider, nur ein auflösender Trank. Doch in die Tiefe dieser unförmigen Masse hast du, dessen bin ich sicher, weil ich es fühle – ein unwiderstehliches und heiligendes Verlangen gelegt, das uns alle, vom Ungläubigen bis zum Gläubigen, schreien lässt: ‚Herr, mache uns eins!‘.

Oh ja, endlich habe ich so durch das doppelte Mysterium der universellen Konsekration und der universellen Kommunion jemand gefunden, dem ich mit ganzem Herzen diesen Namen geben kann! Solange ich in Dir (Jesus) nur den Mann von vor 2000 Jahren, den erhabenen Sittenlehrer, den Freund, den Bruder zu sehen vermochte oder wagte, ist meine Liebe zaghaft und gehemmt geblieben. Haben wir um uns herum nicht sehr große, nicht sehr köstliche und nähere Freunde, Brüder, Weise? Und weiter, kann der Mensch sich ganz einer nur menschlichen Natur hingeben? Immer schon hatte die über jedem Element der Welt stehende Welt mein Herz ergriffen, und niemals hätte ich mich jemand anderem ehrlich gebeugt. So bin ich also lange Zeit selbst als Gläubiger umhergeirrt, ohne zu wissen, was ich liebte. Heute aber, Meister, da du mir durch die Offenbarwerdung der suprahumanen Vermögen, die die Auferstehung dir verliehen hat, durch alle Mächte der Erde hindurch erscheinst, erkenne ich dich als meinen Herrscher und liefere ich mich dir in Wonne aus“.

Dieser Glaube an die Eucharistia-tion der Welt, in der Gott den Menschen in allen Dingen um Mitwirkung und Mitleiden bittend schon entgegen kommt, lässt Teilhard de Chardin beten: „Empfange, Herr, diese totale Hostie, die die von deiner Anziehung bewegte Schöpfung dir im neuen Sonnenaufgang darbietet. Dieses Brot, unser Mühen, ist aus sich selbst, ich weiß es, nur ein unermesslicher Zerfall. Dieser Wein, unser Schmerz, ist erst, leider, nur ein auflösender Trank. Doch in die Tiefe dieser unförmigen Masse hast du, dessen bin ich sicher, weil ich es fühle – ein unwiderstehliches und heiligendes Verlangen gelegt, das uns alle, vom Ungläubigen bis zum Gläubigen, schreien lässt: ‚Herr, mache uns eins!‘ “ □

Kommende Akademieveranstaltungen

Diese Terminvorschau ist vorläufig. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergehen.

Junge Akademie

Samstag, 6. November 2010
Querköpfe, Schrittmacher, Propheten. Braucht unsere Gesellschaft noch (christliche) Intellektuelle?

Vortrag

Dienstag, 9. November 2010
Synthetische Biologie

Reihe „Wissenschaft für jedermann“
im Deutschen Museum
Mittwoch, 10. November 2010
Lasst uns die Erde kühlen! Climate Engineering

Forum

Mittwoch, 17. November 2010
Mit Demenz leben

Mittwoch, 24. November 2010
Verleihung des Kardinal Wetter Preises in Eichstätt

Forum

Freitag, 26. November 2010
„Wohlstand durch Wachstum“ – ein Auslaufmodell?

Junge Akademie

3. und 4. Dezember 2010
Nacht. Ein interdisziplinäres Erlebnis

Vortrag

Montag, 6. Dezember 2010
Josef – Zweifler und Vorbild. Im Spiegel der Künste

Vortrag

Montag, 13. Dezember 2010
Was heißt heute konservativ? Zur Aktualität einer klassischen Denkform

Junge Akademie

Donnerstag, 16. Dezember 2010
Engel. Mittler zwischen Himmel und Erde

Wann beginnt personales Leben?

Perspektiven der Weltreligionen

Die Frage klingt sehr einfach: „Wann beginnt personales Leben?“ Doch die Statements, die Vertreter verschiedener Weltreligionen und christlicher Konfessionen beim gleichnamigen Forum am 4. Mai 2010 auf diese Frage abgegeben haben, zeigen zum einen, wie unterschiedlich diese Frage beantwortet wird. Andererseits wurde sehr

deutlich, welch große Wertschätzung das werdende menschliche Leben in allen Religionen und Konfessionen genießt. „zur Debatte“ dokumentiert die überarbeiteten Referate. Ergänzt wird die Dokumentation durch eine kurze Einführung, die der Moderator Professor Dr. Wilhelm Vossenkuhl verfasste.

Eine katholisch-theologische Sicht

Konrad Hilpert

A. Einführung in die Fragestellung

Die Frage, die im Mittelpunkt dieses Abends steht, „Wann beginnt personales Leben?“ ist keine Frage, mit der wir es im Alltag zu tun haben. Hier setzen wir die Personalität der Menschen, mit denen wir es zu tun bekommen, immer schon voraus und versuchen auf der Basis der Annahme, dass sie denken, fühlen, sich ausdrücken und uns verstehen können, miteinander auszukommen. Für Konflikte gibt es moralische und rechtliche Regeln, die gerade das an Selbstbestimmung, Privatheit, Versorgung und Sicherheit verbürgen, was Personen zusteht, und zwar gleich ob sie mit uns verwandt, befreundet, gut bekannt oder uns fremd sind, ob sie jung oder alt, klein oder groß, schön oder hässlich usw. sind.

Dennoch wird die Frage, wann personales Leben beginnt, seit fünf Jahrzehnten wieder und wieder gestellt und die Antworten auf diese Frage meist heftig diskutiert. Und zwar überall dort, wo es um Themen geht wie Abtreibung, In-vitro-Befruchtung, Stammzellforschung oder Erzeugung von Klonen. Das alles sind keine Handlungsmöglichkeiten, von denen der durchschnittliche Bürger für sich privat einfach Gebrauch machen kann, sondern solche, die von Spezialisten entwickelt und realisiert werden, die aber für unser Alltagsleben einschneidende Folgen haben können. Deshalb brauchen sie ethische Reflexion und rechtliche Regelung. Wenn in diesem Zusammenhang immer auch die Frage nach dem Beginn des personalen Lebens gestellt wird, dann weil man erwartet, dass die Antwort auf diese Frage hilfreich für die Orientierung sein könnte. Das Motiv, die Frage zu stellen, ist also in den seltensten Fällen bloße Neugier, sondern vielmehr das Suchen nach praktisch-ethischen Anhaltspunkten für



Prof. Dr. Konrad Hilpert, Professor für Moralthologie an der Universität München

die rechtlich-politische Ausgestaltung der neuen Handlungsspielräume, die der wissenschaftliche und medizinische Fortschritt an Wissen und Können eröffnet.

Dieses praktische Interesse gilt schwerpunktmäßig dem Umgang mit menschlichen Embryonen und Feten, vor allem sehr frühen und auch solchen, die extrakorporal entstanden sind. In den erwähnten Diskussionen taucht deshalb die Frage nach dem Beginn personalen Lebens meist konkret und bezogen auf ganz bestimmte Handlungsmöglichkeiten auf. Sie lautet dann etwa: Ab wann gestehen wir dem Embryo einen moralischen bzw. rechtlichen Status zu?

Ab wann betrachten wir einen Embryo bzw. Fötus als ein menschliches Wesen genauso wie du und ich? Denn: Wenn der Embryo eine Person, ein Jemand ist, dann verdient er denselben Respekt wie wir ihn für uns selbst erwarten und einfordern.

Auf die konkreten Fragen zur Qualität des menschlichen Lebens auch schon lange vor der Geburt und in den ersten Anfängen gibt es eine Reihe von Antworten aus dem Bereich der Religionen. Diese Antworten fallen manchmal weniger, manchmal aber auch sehr dezidiert aus. Ihre Sprecher und Repräsentanten stützen sich bei solchen Antworten auf religiöse Überzeugungen und theologische Traditionen. Diesen liegen allerdings in der Regel ganz andere, als spekulativ zu charakterisierende Fragen zugrunde, etwa die, was der Mensch vor Gott ist und was ihn vor anderen Dingen und Lebewesen auszeichnet. Oder die Frage, auf welche Weise der Mensch von Gott geschaffen sein kann. Oder im christlichen Raum die Frage, inwieweit das, was über den Menschen zu sagen ist, auch für Jesus Christus zutrifft; und die, wie es denn mit dem Heil von Fehlgeburten und während der Geburt verstorbenen Neugeborenen, die nicht mehr rechtzeitig getauft werden konnten, bestellt ist. Das alles aber sind – jedenfalls primär – keine ethischen Fragen, sondern – um in der Terminologie der Theologie zu bleiben – dogmatische. Ihre ethischen Konsequenzen herauszuarbeiten, ist mit erheblicher Mühe verbunden, die zugrunde liegenden Problemstellungen und die Argumente, die die jeweiligen überlieferten Antworten nachvollziehbar erscheinen lassen, erst einmal zu verstehen.

Könnte man angesichts dieser notwendigen Mühen sich diesen komplizierten Umweg nicht einfach sparen und die Frage nach dem Anfang des personalen Lebens beim Menschen zielführender an die Naturwissenschaften weitergeben, also besonders an Biologie und Medizin? Tatsächlich haben die letzten Jahrzehnte der Forschung den Prozess der Entstehung des menschlichen Lebens ja bis in den molekularen Bereich hinein aufklären können. Nirgendwo wurde so viel detailliertes Wissen über die frühen Stadien des menschlichen Lebens gewonnen und angesammelt wie gerade hier, und die diesbezügliche Entwicklung ist noch lange nicht abgeschlossen. Weshalb also nicht gleich die Frage nach dem Beginn personalen Lebens an die Entwicklungsbiologie bzw. Embryologie richten? Eigentlich wäre das ganz klar, wäre da nicht das Wort „personal“ bei „menschlichem Leben“. Welche Disziplin ist hierfür zuständig? Biologie und Medizin können zwar die körperliche Entwicklung detailliert beschreiben. Aber sie können allein nicht entscheiden, ob ein Embryo, gar der extrakorporale, ein Mensch ist, weil sie, wenn sie das täten, den Menschen auf das Biologisch-Naturale reduzieren würden. Sicherlich ist für die Klärung der Frage, ob und ab wann der Embryo Mensch ist, die Biologie auch von größter Relevanz, weil der Mensch ja auch Angehöriger der Spezies Mensch ist. Aber er ist eben zugleich mehr als Angehöriger der Spezies, nämlich auch Individuum und Person, das heißt ein einmalig und frei sich selbst bestimmen könnendes Subjekt seines Tuns und Lassens. Und dafür sind wiederum Philosophie und Theologie zuständig. Und diese können die genannten typisch menschlichen Eigenschaften und Qualitäten zwar über deren Manifestation beim geborenen und erwachsenen Menschen auf die Zeit vor der Geburt ausdehnen, aber wiederum nicht willkürlich und unbeschränkt, sondern nur soweit dafür bestimmte entwicklungsbiologische Voraussetzungen

und Stadien der Entwicklung gegeben sind, denen sie dann eine entsprechende Bedeutung für das Menschsein im Gesamten zuschreiben. Eigentlicher Bezugspunkt bleibt dabei die Zukunftsperspektive des Embryos, eines Tages geboren zu sein und als Kind und später als Erwachsener Mensch zu sein, der all das tun kann, was einen Menschen bzw. was Personsein ausmacht. Alle Aussagen über den Status des vorgeburtlichen menschlichen Lebens sind von dieser späteren Bestimmung abgeleitet.

In der beschriebenen unterschiedlichen Kompetenz der Naturwissenschaften auf der einen Seite und der anthropologisch-theologischen Bedeutungszuschreibung auf der anderen liegt die ganze Not und die Schwierigkeit unserer Frage nach dem Beginn des personalen Lebens. Es ist eben keine Frage, die sich von selbst beantworten würde, wenn man den biologischen Beginn eines Lebewesens herausgefunden hat. Aber auch keine Frage wiederum, die man nach Gutdünken und mit jedem x-beliebigen biologischen Vorgang verknüpfen könnte oder dürfte, weil dann der Anerkennung und dem Respekt des als Mensch Erkannten die Grundlage entzogen wäre.

Diese Schwierigkeit der zwei Erkenntnisperspektiven wird übrigens in manchen kirchlichen Texten sogar ausdrücklich erwähnt. So heißt es beispielsweise in der 2008 erschienenen Instruktion „Dignitas personae“ der Glaubenskongregation ganz ausdrücklich, dass das Menschsein des Embryos (in der Sprache der Tradition: das Vorhandensein einer Geistseele) „von keiner experimentellen Beobachtung ausgemacht werden“ könne (nr. 5). Der Text beruft sich stattdessen auf „eine Wahrheit ontologischer Natur“ (nr. 5). Das heißt in weiterführender Konsequenz immerhin so viel, dass die von der Kirche in dieser Frage eingenommene Position nicht nur einfach behauptet oder wiederholt wird, sondern als mit philosophischer Argumentation begründbar unterstellt wird.

Und damit sind wir bei der Position der römisch-katholischen Kirche.

B. Antwort aus katholisch-theologischer Sicht

Die Position der römisch-katholischen Kirche besagt bekanntlich, dass bereits die befruchtete menschliche Eizelle eine volle menschliche Person sei und infolgedessen die gleiche unbedingte Achtung und den gleichen Schutz verdiene wie eine erwachsene Person. In der erwähnten Instruktion der Glaubenskongregation aus dem Jahr 2008 lautet gleich der erste Satz: „Jedem Menschen ist von der Empfängnis an bis zum natürlichen Tod die Würde einer Person zuzuerkennen.“ (nr. 1)

Diese exakte Angabe zum Anfang des menschlichen Lebens findet man – mit einigen Varianten (z. B. „vom Augenblick der Empfängnis an“, „von der Befruchtung an“, „vom Augenblick der Zeugung an“) – in vielen offiziellen Stellungnahmen der katholischen Kirche. Allerdings taucht sie so betont erst in den letzten Jahrzehnten auf. Davor gab es weder Veranlassung noch Handlungsspielräume für die Einzelnen, den Zeitpunkt des Menschseins so genau zu bestimmen und der Öffentlichkeit gegenüber ins Bewusstsein zu rufen. Man trifft allerdings auch schon davor immer wieder auf drei Aussagen, nämlich *erstens* auf die Überzeugung, dass das Leben ein Geschenk, eine Gabe ist, *zweitens*, dass die Liebe und Fürsorge Gottes um einen Menschen schon weit vor der Geburt beginnen, und *drittens*, dass Abtreibung unmoralisch und deshalb abzulehnen ist.

Die mit diesen drei Elementen verbundenen Überzeugungen stehen in einer theologischen Traditionslinie, die biblische Wurzeln hat [etwa wenn im 139. Psalm gebetet wird: „... Du bildest meine Nieren. Du wobst mich in meiner Mutter Leib. Ich preise Dich darüber, dass ich auf eine erstaunliche, ausgezeichnete Weise gemacht bin. ... Nicht verborgen war mein Gebein vor Dir, als ich gemacht wurde im Verborgenen, gewoben in den Tiefen der Erde. Meine Urform [gemeint ist die ungeborene Leibesfrucht] sahen Deine Augen. Und in Dein Buch waren sie alle eingeschrieben, die Tage, die gebildet wurden, als noch keiner von ihnen da war.“ (139,13-16),] und natürlich auch durch das antike Christentum geprägt ist, das Abtreibung ablehnte und das Recht des antiken Vaters, sein geborenes Kind auszusetzen oder zu töten, bekämpfte und seine Abschaffung à la longue durchgesetzt hat. Der Kern all dieser Aussagen ist: Die Entstehung eines neuen Menschen ist ein denkwürdiges Geschenk, und Schutz und Sorgfalt gehören dem Kind auch schon in der Entwicklung vor der Geburt. Der zeitliche Beginn des individuellen Menschseins selbst aber bleibt für alle Beteiligten im Dunkeln: Der Erwachsene weiß um die Tatsache seines Geborens, aber er kann seinen eigenen Beginn als Mensch nie mit Bewusstsein realisieren; die eigenen Eltern haben zwar irgendwann bemerkt, dass eine Schwangerschaft besteht, aber nicht deren Beginn.

Die offizielle Position der katholischen Kirche „Mensch von der Befruchtung an“ ist also eine erst unter den Bedingungen der modernen Medizin und Biologie mögliche zeitliche Präzisierung einer theologischen Aussage über die Wertschätzung und Achtung des neuen menschlichen Lebens als einer Gabe des Schöpfers, die angesichts möglicher Gefährdungen durchgehalten werden soll.

Das Interesse an der Frage nach dem Anfang des Menschseins bzw. Personseins war für die christliche Theologie über Jahrhunderte hinweg nicht ein naturwissenschaftliches, sondern ein schöpfungstheologisches. Das Problem, um das es dabei ging, bestand darin, wie und wodurch die Seele in den Menschen hineinkommt. Dafür boten sich mehrere, unterschiedliche Vorstellungen an. Die heute in den Äußerungen der katholischen Kirche zugrunde gelegte, dass Gott in und während der Zeugung gleichzeitig die Seele erschafft und hineingibt, war in der Theologiegeschichte nur *eine* Meinung. Eine andere, bis ins 19. Jahrhundert von vielen Theologen bevorzugte Vorstellung besagt unter Rückgriff auf die Philosophie des Aristoteles, dass Beseelung ein prozesshafter Vorgang sei, der erst nach 40 bzw. nach 90 Tagen abgeschlossen ist. Diese Theorie der so genannten Sukzessivbeseelung wurde immerhin von einem so großen Theologen wie Thomas von Aquin vertreten und hat etwa bei der kirchenrechtlichen Einstufung der Schwere von Abtreibung noch bis ins 20. Jahrhundert hinein erhebliche Rechtsfolgen gehabt.

Vor diesem theologiegeschichtlichen Hintergrund muss man sagen, dass die heute vom kirchlichen Amt vertretene offizielle Position „personales Leben vom ersten Augenblick an“ sich aus der Tradition der Theologie und auch der kirchlichen Lehre nicht zwingend ergibt. Dieser Umstand ist sogar in manchen der jüngeren amtlichen Dokumente ausdrücklich erwähnt, wenn auch nur am Rande oder in Fußnoten.

Nach Auffassung des kirchlichen Lehramts genügt es aber nicht, religiöse Überzeugungen als von der Tradition oder gar von Gott selbst vorgegeben zu behaupten, mit der zwangsläufigen Folge, dass sie in der Gesellschaft als bloß

Wann beginnt personales Leben?

Diese Frage klingt einfach, ist aber alles andere als harmlos. Von den Antworten darauf hängen sehr viele ethische und rechtliche Entscheidungen ab. Wir wissen zwar, dass der Zeitpunkt der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle bei allen Menschen, die geboren werden und wurden, der Beginn ihrer Entwicklung im Mutterleib ist. Diese Verschmelzung findet aber auch sehr häufig statt, ohne dass daraus menschliches Leben entsteht. Dennoch können wir sagen, dass die Verschmelzung der Zellkerne die notwendige Bedingung für das künftige Leben von Personen ist. Wir wissen aber auch, dass diese Bedingung nicht hinreichend dafür ist, dass wir bereits vom Beginn des personalen Lebens sprechen können. Viele Fragen bleiben zu diesem Zeitpunkt noch offen. Entstehen mehrere Personen oder nur eine, entsteht überhaupt eine lebensfähige Person? Fragen dieser Art zeigen, dass wir nicht umhin können, eine Entscheidung über den Zeitpunkt zu treffen, zu dem personales Leben beginnt. Die wissenschaftlichen Einsichten über die Entwicklung menschlichen Lebens legen allein keinen Zeitpunkt zwingend nahe.

Der Arbeitskreis für Medizinethik der Katholischen Akademie in Bayern hat sich über einen Zeitraum von mehreren Jahren intensiv mit der Frage des Beginns personalen Lebens auseinandergesetzt. Wir waren neugierig, wie andere Glaubensgemeinschaften diese Frage verstehen und beantworten. Deswegen luden wir Referenten zu unseren Gesprächen ein, die uns dazu etwas sagen konnten. Fast alle auf dieser Tagung

versammelten Referenten haben mit uns über die Frage diskutiert.

Man mag sich fragen, warum die Katholische Akademie überhaupt die Frage nach dem Beginn des personalen Lebens auf einer Tagung mit Vertretern unterschiedlicher Religionen und christlicher Konfessionen stellt. Ein Teil der Antwort ist mit der kurzen Beschreibung der Vorarbeit im Arbeitskreis für Medizinethik gegeben. Der andere Teil der Antwort auf die Frage, warum diese Tagung überhaupt stattfindet, ist ebenso einfach. Es geht darum, wie Konrad Hilpert im Begleittext zum Flyer der Tagung schrieb, die Perspektiven der großen Religionen auf den Beginn personalen Lebens und die Gründe für die divergierenden Überzeugungen kennen zu lernen. Dies ist die Aufgabe der Tagung. Es geht um Aufklärung, nicht um Überzeugungsänderung oder gar Relativierung der je eigenen Position. Im Gegenteil, die Gründe für die einzelnen Positionen zu dieser überaus wichtigen Frage, sollen besser verständlich und in ihren Begründungen durchschaubarer werden. Dann verstehen wir vielleicht besser, warum die so heftig umstrittene Forschung mit humanen embryonalen Stammzellen in manchen – auch christlichen – Ländern erlaubt ist, in anderen nicht. Das ist nur eine der vielen Konsequenzen, die sich aus den unterschiedlichen Antworten auf die Frage nach dem Beginn des personalen Lebens ergeben. Es ist sehr dankenswert, dass die Katholische Akademie in Bayern das Forum für diese Frage bietet.

Wilhelm Vossenkuhl



Professor Vossenkuhl (re.) – hier zusammen mit Rabbiner Kučera (Mitte) und Professor Vletsis – richtete Fragen an die Referenten des Abends.

partikular und exklusiv wahrgenommen werden und für die Gestaltung des positiven Rechts in einem Staat als vernachlässigbar erklärt werden. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass die vertretene Position vernünftiger Rechtfertigung offen steht. Infolgedessen sind nicht nur die Darlegungen der Theologen, sondern auch die Dokumente des kirchlichen Amtes intensiv bemüht, die von ihnen favorisierten Positionen mit Vernunftargumenten zu fundieren.

Im Bezug auf den Beginn des personalen Lebens sind es Hinweise auf biologische Prozesse und auf deren philosophische Deutung, die als Argumente für die eigene Position angeführt bzw. als Einwände gegen konkurrierende Auffassungen ins Feld geführt werden. Es sind vor allem die folgenden:

a) Auch schon beim frühesten menschlichen Embryo handelt es sich unzweifelhaft um menschliches Leben.

Der Embryo lebt und er stammt unzweifelbar von Menschen ab; diese Herkunft ist exklusiv. (Speziesargument)

Eingewandt wird gegen diese Überlegung, dass damit noch keinerlei Beweis erbracht ist, dass die Blastozyste eine Person oder wie neuerdings häufig formuliert wird ein embryonaler Mensch ist. Auch jede andere Zelle des menschlichen Körpers, etwa die Ei- oder Spermienzelle vor der Befruchtung, ist menschliches Leben.

b) Ein zweites Argument lautet, aus einem menschlichen Embryo könne, wenn man ihm nur die entsprechende Umgebung belässt, ein erwachsener Mensch werden. Zwar sei der Embryo noch weniger entwickelt als der erwachsene Mensch, aber im Grunde sei bereits alles angelegt und vorhanden. (Potenzialitätsargument)

Dieses Argument hat gleichsam einen schweren „Schlag“ erlitten, seit es den Zellforschern während der letzten Jahre gelungen ist, Körperzellen zurückzuverwandeln in Zellen, die sich genauso verhalten wie ein ganz früher Embryo. Dies bedeutet ja, dass im Prinzip jede Körperzelle eines Menschen das Potential hat, „zu einer Zelle zu werden, die ihrerseits das Potential hat, zu einem lebensfähigen Menschen zu werden“ (Bettina Schöne-Seifert in: Ethik in der Medizin, 2009, S. 272).

c) Das dritte Argument besagt, jeder Mensch habe sein Leben einmal als Embryo begonnen. Bereits dieser Embryo habe das individuelle Genom, das für den ausgewachsenen Menschen spezifisch sei. (Identitätsargument)

Das – so wird diesem Argument entgegengehalten – trifft fraglos zu, aber solche Identität bestehe immer nur im Rückblick; das heißt, wir gehen bei diesem Argument von uns als existierender Person aus und benennen dann einen Augenblick, wann unser Leben begonnen hat. Aber dieser Beginn sei doch nicht dasselbe wie wir als neugeborener oder als erwachsener Mensch. Vom Anfang her gesehen sei das, was später daraus geworden ist, ja immer nur die Realisation einer Möglichkeit unter vielen anderen. Weder die vorgeburtliche Interaktion im Mutterschoß, die dafür verantwortlich sei, dass aus der Möglichkeit auch eine Realität werde, noch die unzähligen nachgeburtlichen Einflüsse, Erwartungen, Anregungen und Interaktionen mit anderen sind im Embryo selbst schon gegeben. Der bloße Besitz der individuellen genetischen Anlage für *einen* künftigen Menschen mache noch nicht *diesen* ganz bestimmten Menschen aus. Zudem sei ein Embryo auch phänotypisch noch nicht als der spätere Mensch erkennbar.

d) Schließlich wird darauf verwiesen, dass jede Grenze zwischen Befruchtung und Erwachsensein irgendwie willkürlich sei, was ein eindeutiger Grund dafür ist, ab hier das Personsein beginnen zu lassen. Weil eine solche Grenze fehle, müsse man bereits die Blastozyste als Person ansehen. (Kontinuitätsargument)

Gegen die Triftigkeit dieses Arguments wird mehreres eingewandt, insbesondere, dass das Fehlen einer scharfen Zäsur in der Entwicklung nicht schon ein Beweis dafür ist, dass das, was sich entwickelt, auch eine Person ist. Oder dass in medizinisch schwierigen Fällen der komplette Ausfall des Hirns weithin als entscheidendes Anzeichen für die Überschreitung der Grenze zum Tod eines Menschen akzeptiert ist, woraus spiegelbildlich der Schluss gezogen wird, dass von einem Menschen auch erst die Rede sein könnte, wenn sich wenigstens eine biologische Struktur in Gestalt eines Nervensystems gebildet habe, die als Träger für Bewusstsein, Interaktion, Empfinden und Selbst in Frage kommt. Und auch die Tatsache, dass es auch in anderen Bereichen der Wirklichkeit vorkommt, dass es innerhalb eines Kontinuums keinen nichtwillkürlichen Punkt gibt und dass die Extrempunkte trotzdem qualitativ deutlich unterschieden werden (z. B. zwischen üppigem Haarwuchs und einer Glatze).

C. Folgerungen

Was heißt dies alles im Blick auf unsere Frage nach dem Beginn personalen Lebens? Zunächst einmal dies, dass nicht nur die Naturwissenschaft mit dieser Frage überfordert ist, sondern dass auch die Theologie auf diese Frage keine so vollständige, eindeutige und sichere Antwort geben kann, dass jeder Zweifel an den möglichen Antworten einfach verstummen müsste.

Gerät damit nun alles ins Rutschen und wird damit nicht Tür und Tor geöffnet für jedwede Verwendung menschlicher Embryonen?

Die Antwort lautet: Nein, sicherlich nicht. Denn es bleibt ja *erstens* die theologisch zentrale Aussage, dass Gott mit seiner Fürsorge und Liebe schon von Anfang an bei dem Menschen ist. Und es bleibt *zweitens* das Verbot, mit Menschen, mit Kindern, mit Ungeborenen, mit Fetten und Embryonen von Menschen so umzugehen, als seien sie Sachen, Material oder bloßer biologischer Stoff. Auch wenn frühe Embryonen oder gar die befruchtete Eizelle nicht bereits als Person und embryonaler Mensch angesehen werden, stammen sie doch von bestimmten Menschen, sind eine Gabe und nicht einfach ein Produkt, haben ein Potenzial, das Embryonen von anderen Lebewesen eben nicht haben. Und in all diesen Hinsichten verdienen sie deshalb Achtung, Sorgfalt, Schutz, sogar Ehrfurcht. Und das können wir Menschen nur so zum Ausdruck bringen, dass wir die Nutzung beschränken. Das ist vielleicht der eigentlich positive Effekt, der von der strikten kirchlichen Position der katholischen Kirche ausgeht, dass sie dieses im gesellschaftlichen Bewusstsein hält.

Die offizielle Position der katholischen Kirche ist hier ganz auf den Vorgang der Zeugung eingeschworen.

Und es bleibt gerade im Blick auf die vielen praktischen Fragen, die zu Anfang genannt wurden, *drittens* die Notwendigkeit bestehen, einen Zeitpunkt festzulegen, ab dem dem Embryo bzw. Fötus ein moralischer Status zugestanden oder besser: antizipierend zugeschrieben werden muss. Warum? Weil die Art, wie wir mit dem vorgeburtlichen menschlichen Leben umgehen, je stärker die Menschenähnlichkeit auch wahrgenommen werden kann, in Wechselwirkung steht mit der Art, wie wir mit anderen Angehörigen der Gattung Mensch umgehen.

Welcher Punkt aber kann für diese Markierung empfohlen werden, wenn die biologische Entwicklung von sich her ein willkürfreies Kriterium nicht hergibt? Die offizielle Position der katholischen Kirche ist hier ganz auf den Vorgang der Zeugung eingeschworen. Der Umstand, dass der gezeugte Embryo unrettbar zum Absterben verurteilt ist, wenn er sich nicht in die Gebärmutter einer Frau implantieren kann, findet dabei keine Beachtung. Tatsächlich braucht aber der Embryo, um weiterleben und sich entfalten zu können, diesen Platz für wenigstens fünf bis sechs Monate, den ihm biologisch ausschließlich eine Frau bieten kann, die dadurch aber noch einmal Bezugsperson und soziale Mutter wird, dass sie, sobald sie merkt, dass sie schwanger ist, sich dazu entscheidet, diese Schwangerschaft auch anzunehmen und die Verantwortung für das entstehende Kind zu übernehmen. Ethisch gesehen ist dies der eigentlich entscheidende Punkt, entscheidender noch als die Zeugung, die als solche ja unbemerkt bleibt und bei der die Wahrscheinlichkeit, dass die entstandenen Zygoten unbemerkt abgehen, sehr hoch ist. Mir scheint, dass Kirche und Theologie aus vielen aporetischen Konflikten mit einem Schlage befreit sein könnten, wenn sie die ausschließliche Fokussierung auf die biologische oder wenn man will ontologische Qualität des isolierten Embryos überdächten und sie in den Kontext der Elternschaft – und das ist ein Verhältnis zwischen Personen – zurückholten. □

Eine Annäherung aus der Sicht eines Orthodoxen Theologen

Athanasios Vletsis

Hinführung

Dass die Orthodoxe Kirche und Theologie berücksichtigt wird in diesem Forum empfinde ich als ein ermutigendes Zeichen unterwegs zu unserer christlichen Ökumene: Der Austausch über und evtl. die Bildung von innerchristlichen Kriterien zu den bioethischen Fragen kann ein weiteres beredtes Zeugnis von Christen werden, gemeinsam Rechenschaft von ihrer Hoffnung zu geben (hier das Motto des II. ÖKT aufgreifend: „damit ihr Hoffnung habt“). Dann aber der Austausch in der großen Ökumene der Religionen. Dies kann auch enorm helfen zu einer gemeinsamen Positionierung von Gläubigen zum ersten großen Geschenk, das alle ihrem Gott verdanken: dem Leben, insbesondere dem menschlichen, dem personalen.

Ich möchte meinen Ausführungen eine nicht unwichtige Erläuterung voranstellen. Ich werde nicht nur die Sicht meiner Griechisch-Orthodoxen Kirche Ihnen präsentieren, sondern die der gesamten Orthodoxie, soweit zumindest eine solche panorthodoxe Sicht vorhanden ist. (Und dies nicht, weil alles Griechische in der deutschen Medien- und weitgehend auch in der Öffentlichkeitswahrnehmung in Deutschland in den letzten Monaten im Zeichen des Zerfalls und der Dekadenz begriffen ist ...). Meine Zugehörigkeit zu einer konkreten kirchlichen Gemeinschaft, das was in Deutschland als Griechisch-Orthodoxe Kirche registriert wird, kann nicht meine konfessionelle Zugehörigkeit als Mitglied der Orthodoxen Kirche (im Singular) „überblenden“. Ich denke, ich bin sowohl in meiner Eigenschaft eines akademischen Theologen (der in seinem Fach die gesamte Orthodoxie zu berücksichtigen hat), als auch in meiner Eigenschaft des orthodoxen Gläubigen, berechtigt, über die gemeinsame Sicht der Orthodoxen Kirche zu sprechen.

1. Die Welt der Orthodoxie und die Entscheidungsfindung zu sozial-ethischen-bioethischen Fragen

Die Orthodoxe Kirche ist eine Gemeinschaft von 14 gegenseitig anerkannten Autokephalen, d. h. durch eigene Verwaltung selbstständigen Kirchen, die ihre Einheit in der Glaubenslehre, der gottesdienstlichen Praxis und der kirchenrechtlichen Verordnungen auf Grund von gemeinsamen Entscheidungen behaupten. Diese Gemeinsamkeiten basieren v. a. auf den Beschlüssen der sieben ökumenischen Konzilien (einberufen zwischen 325 und 787), sowie auf den Übereinkünften von weiteren gemeinsam gehaltenen Synoden, und dies bis in die neue Zeit hinein.

Fragen der Sozialethik wurden jedoch in diesen alten ehrwürdigen Konzilien nur am Rande, wenn überhaupt erörtert. Was konkret die Fragen der Bioethik anbelangt, wurden sie bis jetzt (noch) nicht bei einem panorthodoxen Treffen konkret thematisiert und selbstverständlich wurden zu diesen Fragen auch nicht gemeinsame Beschlüsse gefasst. Einige Orthodoxe Kirchen haben jedoch bereits eine Kommission beauftragt, sich mit Themen der Bioethik eingehend zu befassen. Im Rahmen dieser Kommissionen werden nun Entscheidungen getroffen, die aber, um verbindliche



Prof. Dr. Athanasios Vletsis, Professor für Systematische Theologie an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München

Stellungnahmen einer Kirche zu werden, ihre Approbation von den zuständigen Organen der jeweiligen Kirche benötigen. Das ist in der Regel die Bischofskonferenz einer jeden Autokephalen Kirche.

Die Russisch Orthodoxe Kirche (ROK) ist bis jetzt die einzige, die einen umfangreichen Text zu fast allen Fragen der Sozialethik im Jahre 2000 publiziert hat, abgesegnet von ihren höchsten Organen (Dank der großartigen Arbeit, die die Konrad Adenauer Stiftung geleistet hat, können wir in deutscher Sprache sehr gut verfolgen, was die ROK zu Fragen der Sozialethik alles gesagt hat. Die Orthodoxe Kirche Griechenlands ist wiederum die erste, die eine anspruchsvolle Bioethikkommission seit 1998 einberufen hat; diese Kommission hat bereits zu einer Reihe von bioethischen Themen konkrete Stellungnahmen publiziert. Zu Fragen der Bioethik liegen auch von anderen Orthodoxen (Autokephalen) Kirchen Stellungnahmen vor, die aber eher einen sehr begrenzten Umfang haben, so z. B. von der Orthodoxen Kirche Rumäniens.

Die Notwendigkeit zu den zeitgenössischen Herausforderungen der medizinischen Wissenschaften Stellung zu beziehen und jedenfalls verbindlich ihr Kirchenvolk zu informieren, haben die Orthodoxen Kirchen doch erkannt: Beim letzten großen Treffen ihrer Oberhirten, im Oktober 2008 in Konstantinopel/Istanbul, haben sie beschlossen, eine panorthodoxe Bioethik-Kommission einzuberufen. Diese Kommission wurde bis jetzt noch nicht konstituiert; insofern ist man vorerst darauf angewiesen, auf die vorhandenen Positionen von einzelnen Orthodoxen Kirchen zurückzugreifen, um sich überhaupt zu grundlegenden bioethischen Fragen Orientierung zu verschaffen.

2. Wann beginnt das Leben? Die Stellungnahmen von Orthodoxen Kirchen

Die Orthodoxe Kirche ist dafür bekannt, dass sie (zumindest nach außen

hin) Einförmigkeit demonstrieren will. Zu der grundlegenden Frage dieses Forums nach dem Beginn des personalen Lebens gelingt es ihr in der Tat, einstimmig ihre Meinung zu vertreten, ob schon, wie gesagt, nicht durch ein zentrales Organ getroffen. Der Beginn des menschlichen Lebens wird eindeutig im Moment der Empfängnis gesehen. Die Prozedur der Empfängnis wird nicht näher in ihren verschiedenen Stadien untersucht oder thematisiert, sondern allgemein als die Verschmelzung der Ei- und Samenzelle betrachtet. Die Verschmelzung kennzeichnet ein genetisch einmaliges Wesen, (vorerst die Zygote), dem genetische Identität und persönliche Eigenständigkeit beigemessen wird. Da nun zwischen dem Beginn eines menschlichen Lebens und dem Beginn des personalen Lebens keinerlei Unterschied gemacht wird, wird der Schutz des menschlichen Lebens auf den ersten Moment seiner Existenz ausgeweitet. Dies bedeutet, dass sowohl jegliche Art von Abtreibung abgelehnt wird, als auch jegliches Experimentieren mit embryonalen Stammzellen, das zur Beschädigung oder Tötung des Embryos führt, als unstatthaft betrachtet wird.

Ich finde, es wäre jedoch interessant, einerseits die Begründung etwas ausführlicher zu belegen, die zu dieser klaren Positionierung von Orthodoxen Kirchen führt, als auch vorhandenen Differenzierungen zwischen den Orthodoxen Kirchen kurz zur Kenntnis zu nehmen (exemplarisch versteht sich, im Rahmen dieses Forums).

Orthodoxe Theologie pflegt ihre Entscheidungen, auch diese zu Fragen der Sozialethik, mit dem Verweis auf ihre alte ehrwürdige Tradition zu untermauern. Wenn zu Fragen der Bioethik kein ausdrücklicher Beschluss einer Synode (v. a. einer ökumenischen) vorliegt, dann sucht man Hilfe bei den Werken von Kirchenvätern, die in der orthodoxen Welt weit rezipiert worden sind. Zu dieser konkreten Thematik des Beginns des menschlichen Lebens pflegt man gern eine Verbindung zwischen Christologie und Anthropologie aufzubauen: Wenn Jesus Christus als Prototyp auch für die menschliche Existenz gilt (oder paulinisch gesprochen als der Neue Adam, das Urbild nämlich des eschatologischen-vollendeten Menschen), dann kann man die Eigenschaften (und die Schlussfolgerungen), die für die göttlich-menschliche Person Jesu Christi gelten, auch für die Verfassung des Menschen beanspruchen (mutatis mutandis, versteht sich). Die sehr verbreitete Argumentation, die von einer menschlicher Existenz vom ersten Dasein an – vom Anfang der Empfängnis – spricht, kommt aus dem christologischen Vokabular und Argumentationsarsenal: Christus hat nicht später (nach seiner Empfängnis) eine menschliche Seele bekommen, die sogar für einige als Zentrum seines personalen Lebens fungiert hat (etwa durch die Einwohnung des göttlichen Logos im Menschen Jesus, wie eine christologische Häresie behauptete), sondern vom ersten Moment seiner Empfängnis an war er ein vollständiger Mensch, d. h. aus Leib und Seele zusammengesetztes menschliches Individuum, wie auch vollkommener Gott (in der Sprache der alten Kirche hat Christus die volle menschliche Natur hypostatisiert in der Person des Logos und dies vom Anfang seiner Empfängnis an). Dieses christologische Bild wird nun in die Anthropologie aufgenommen und damit die Existenz des Menschen als personales Individuum vom ersten Moment seiner Empfängnis an bekräftigt. Es gibt also keine spätere Beseelung des Menschen. Die Seele – als Zentrum des personalen Lebens und als Inbegriff des göttlichen Bildes im Menschen – begleitet ab dem ersten

Moment die Entstehung des Körpers. Jede Spaltung in dieser Einheit würde nicht nur die besondere, unwiederholbare menschliche Existenz in Frage stellen, sondern zugleich (was genauso schwer wiegt), das Geschenk Gottes, welches nämlich insbesondere das Leben schlechthin und das menschliche im Besonderen ist, verachten und zerstören.

Interessante Differenzierungen kann der vorsichtige Leser doch vernehmen aus dem Studium der vorhandenen orthodoxen Stellungnahmen. Ich möchte aus einem Vergleich zwischen der russischen Sozialdoktrin und den Stellungnahmen der Orthodoxen Kirche Griechenlands zwei Beispiele kurz aufgreifen. Die Abtreibung wird in der Sprache der russischen Sozialdoktrin als Mord dargestellt, was keinerlei Ausnahmen rechtfertigt, es sei denn, das Leben der Frau steht unmittelbar in Gefahr, so dass die Kirche dann durch die pastorale Fürsorge und Begleitung eines geistlichen Vaters aus Milde zustimmen kann. Die Stellungnahme der Orthodoxen Kirche Griechenlands dehnt diese Möglichkeit einer nach dem Prinzip der Milde/Oikonomia erfolgten Beurteilung von Abtreibung auch auf Fälle aus, wo eine Pränatal- oder Präimplantationsdiagnostik die Abtreibung als medizinisch erforderlich darstellt. Ebenso kann eine klare Akzentverschiebung (zwischen den zwei Dokumenten der Russisch- und der Griechisch-Orthodoxen Kirche) im Fall der extrakorporalen Befruchtung registriert werden. Die wird in der Sozialdoktrin gänzlich abgelehnt, wobei das entsprechende griechische Dokument die homologe extrakorporale Befruchtung ohne großes Bedenken akzeptiert und selbst auch die heterologe, wenn auch mit Zurückhaltung, nicht gänzlich ablehnt. Die Tatsache der dabei (nämlich bei der Prozedur einer extrakorporalen Befruchtung) entstehenden überflüssigen Embryonen führt also nicht unmittelbar und automatisch zu einer Ablehnung dieser Prozedur, obschon jegliches Experimentieren mit diesen Embryonen abgelehnt wird und ausdrücklich empfohlen wird, so viele Eizelle zu befruchten, wie auch implantiert werden sollen. Man kann – pauschal gesprochen – insbesondere für die Stellungnahme der Bioethikkommission der Kirche Griechenlands, eine klare Zurückhaltung wahrnehmen, jede Einzelheit im Geist einer juristischen Regelung vorschreiben zu wollen. Die Rolle der Kirche wird vielmehr in der pastoralen Betreuung von Menschen gesehen, die nach Heilung und Ganzheit suchen.

3. Erwägungen zum Beginn des personalen Lebens aus der Sicht der orthodoxen Anthropologie

Es stellt sich nach dieser kurzen Hinführung die Frage, welcher Spielraum einem orthodoxen Theologen bleibt, eine differenziertere Stellungnahme zu den eben dargestellten Positionen zu vertreten. Ohne hier auf die Frage nach der Entscheidungsfindung in der Orthodoxen Kirche einzugehen (was den Rahmen dieses Beitrages sprengen würde), will ich versuchen, durch die Anwendung von grundlegenden Prinzipien orthodoxer Anthropologie die Frage nach dem Beginn des personalen Lebens doch weiter zu verfolgen. Es versteht sich, dass die folgenden Ausführungen meine ganz persönliche Interpretation sind. Sie werden zwar von vorhandenen Stellungnahmen meiner Kirche nicht gedeckt, aber sie erscheinen mir nicht unkompatibel zu grundlegenden Prinzipien orthodoxer Anthropologie.

Nach dem christlichen Verständnis ist das Leben ein Geschenk der unendlichen Liebe Gottes, das dankbar empfangen oder aber auch abgelehnt und negiert werden kann, weil eben der

Mensch aus dem Nichts ins Dasein gerufen wird. Das menschliche Leben konstituiert und manifestiert sich in Beziehungen. Der Mensch tritt als Person in unmittelbare Beziehung zu seinen Mitmenschen, zu seiner Umwelt und zu seinem Schöpfer. Nicht bloß als ein vernünftiges Einzelwesen (oder eine geistige Individualität) (vgl. Boethius: „persona est rationalis naturae individua substantia“ = individuelle Daseinsweise einer vernünftigen Natur, MPL 64, 1243C) wird die Person innerhalb der

Als ultimativer biologischer Anfang (menschlichen) Lebens gilt die Aufnahme/das Eindringen der Spermatozoe in die Eizelle.

orthodoxen Theologie interpretiert, sondern als „eine auf etwas anderes bezogene Realität“ (C. Yannaras, Person u. Eros, 1982): Die menschliche Person wird konstitutiv auf die Beziehung zum Anderen hin „aufgebaut“, damit sie sich ihrer selbst bewusst werden kann. Nicht einfach eine bestimmte „Ousia“ (Wesenheit) an sich (das Sein als eine Summe von notwendig existierenden Elementen) macht den Menschen aus, sondern das Antlitz (das Angesicht) des Anderen, auf den hin unsere Person (prosopon > pros + opsion) ausgerichtet ist. Nach einer die Mehrheit orthodoxer Anthropologie prägenden Darstellung – die hier der Trinitätslehre folgt – ist die Natur Inhalt des personalen Lebens und nicht umgekehrt: Natur wird nicht als Abstraktion oder ontologisches Diktat erfasst, sie wird v. a. in interpersonellen Beziehungen unmittelbar konstituiert und erfahrbar. Zu welchen konkreten Schlussfolgerungen kann eine solche Darstellung führen, welche Gefahren birgt sie für eine christliche Bioethik?

Als ultimativer biologischer Anfang (menschlichen) Lebens gilt die Aufnahme/das Eindringen der Spermatozoe in die Eizelle. Die Verschmelzung der männlichen und weiblichen Vorkerne – die Befruchtung – ist jedoch ein dynamischer Prozess (was z. B. in der alten kirchlichen und gesellschaftlichen Wahrnehmung nicht bekannt war). Dies bedeutet zwar, dass das beginnende neue Leben – der Embryo – ab dem „ersten Moment“ der Befruchtung („Empfängnis“) unter Schutz zu stellen und seine Entwicklung zum vollen Menschen zu gewähren ist. Das Leben entsteht jedoch nicht durch eine ideale Mischung „genetischen Materials“ in einem leeren Raum, quasi als ein mechanisches Geschehen von Prozessen der (menschlichen) Natur. Menschliches Leben wird gezeugt in der Liebe zwischen Mann und Frau, die in ihrer personalen Beziehung Raum

schaffen für die Existenz neuen personalen Lebens. Die Christen interpretieren das Weitergeben von Leben als eine (als ihre) unmittelbare Beteiligung am göttlichen Geschenk des Lebens, und als eine (stets neue) Vervollkommnung der Gemeinschaft von Personen, die ihren Gott (in seiner trinitarischen Perichorese/Durchdringung) als erster angeboten und ermöglicht hat.

Es fragt sich daher, wie von der Würde menschlichen personalen Lebens unmittelbar in jenen Fällen die Rede sein kann, wo zwar neues Leben in Vitro gezeugt wird, wo jedoch dieses Leben in das „Wartezimmer“ einer „medizinischen Substanz“ (z. B. für eine spätere Implantation) geschoben wird. Wenn von menschlichem Leben erst richtig als Leben in personalen Beziehungen die Rede sein kann, wäre es dann nicht konsequenter, erst ab dem Moment der Einnistung (Nidation) der befruchteten Eizelle im mütterlichen Leib vom menschlichen-personalen Leben zu sprechen? Dadurch könnte (u. a.) auch die Rede von Empfängnis ihre Bedeutung buchstäblich entfalten: Empfängnis von neuem Leben entsteht dort, wo das Leben „in Empfang“ genommen wird, als Möglichkeit und Öffnung zu einer neuen personalen Beziehung.

Das ikonografische Bild für die Empfängnis der Mutter Gottes (sonst eine große Ausnahme, die Empfängnis als Feier im Kirchenjahreszyklus zu thematisieren; es wird sonst noch die Empfängnis von Johannes dem Täufer gefeiert und selbstverständlich die Verkündigung Marias) zeigt die Eltern Marias, Joachim und Anna, in einer warmherzigen Umarmung. In dieser Umarmung der Liebe der Eheleute, die nicht nur ein Sinnbild ihrer körperlichen Vereinigung darstellt, sondern auch ihrer gemeinsamen Verantwortung, das Leben in Empfang zu nehmen, kann erst recht der Beginn einer neuen menschlichen Existenz erblickt werden, in der die personalen Züge klar zu erkennen sind. Bedeutet dies aber, dass die befruchtete Eizelle als frei verfügbares „genetisches Material“ betrachtet werden kann?

4. Verantwortung für das Leben bedeutet weder Mechanisierung noch Instrumentalisierung von menschlichem Erbgut

Wenn diese These (nämlich von der Entstehung personalen Lebens mit der Einnistung) als Definition vom menschlichen Leben sich konsensfähig erweist, dann öffnet sich der Weg, die Forschung mit (menschlichen) embryonalen Stammzellen in einem neuen Licht zu betrachten. Es sollte dann nicht einfach und unmittelbar von Vernichtung menschlichen-embryonalen Lebens gesprochen werden. Selbstverständlich muss vorerst garantiert werden, dass die

als vorrangig und von absoluter Priorität und Dringlichkeit ausgewiesenen Forschungsziele dem Prozess der Entfaltung menschlichen Lebens zugute kommen können. Nicht einfach um die Optimierung von peripheren Bedingungen menschlichen Lebens soll es bei der Forschung mit (humanen) embryonalen Stammzellen gehen, sondern um die Rettung (als Überführung zu einem neuen Anfang) menschlichen Lebens, dort wo alle anderen Möglichkeiten versagt haben. Könnte dann die bewusste und willentliche Beteiligung der Spender dieses „genetischen Materials“ als ihr Beitrag zu einem heilenden Prozess interpretiert werden, der eigentlich nicht entfremdet wird von Grundfunktionen des Lebens der Natur selbst?

Prinzipiell kann man die Erkenntnisse, die der Mensch in seinem Durst nach Wissen und Leben gewinnen will, als einen positiven Schritt nicht nur zur Befriedigung menschlicher Neugier betrachten, sondern auch (als einen positiven Schritt) zu einer kreativen Gestaltung seiner Stellung im Kosmos – oder (zumindest) zur Milderung von negativen Wirkungen einer ihm oft fremd erscheinenden Umwelt. Als ultimative Grenze sollte jedoch gelten: eine unwiderrufbare Änderung der Konditionen, insbesondere von humanem Leben (z. B. durch die Klonierung menschlichen Lebens, oder durch seine genetische Vermischung mit nicht menschlichem Leben, was die Gattungsgrenze und nicht nur die biologische Integrität unserer Spezies gefährden kann), sowie darüber hinaus die unwiderrufbare Zerstörung von Lebens- und Umwelt-Quellen. Können der Wille und die Freiheit des Individuums höher stehen als die Qualität des Lebens? Der Mensch kann nicht allein in diesem Kosmos überleben. Bioethik soll weiterhin mit Umweltethik, Tierethik, Sozialethik, etc. korrespondieren und in einem harmonischen Verhältnis stehen.

Insbesondere die Fragen nach dem Beginn des menschlichen Lebens, aber auch nach den Grenzen seiner Belastbarkeit (z. B. durch Krankheit, im Fall von PND-PID), die oft zu Irritationen und Verunsicherungen führen, können nicht allein auf der Ebene des medizinisch-technisch Machbaren gelöst werden. Die Berücksichtigung einer Reihe von soziokulturellen, makroökonomischen und machtpolitischen Faktoren kann erst zu einer ausgewogenen Entscheidungsfindung beitragen, die auch von der Gesellschaft mitgetragen werden sollte. Dabei kann aus der Sicht einer christlich (-orthodoxen) Ethik nicht einfach die Beachtung der Würde und des Wertes des Lebens abstrakt – im Sinne eines individuellen Gutes – als einziges Kriterium aufgestellt werden; zugleich sollte nach der Verantwortung (und nach der Realisierung) eines personalen Lebens in kreativen und das Leben bejahenden Beziehungen hinterfragt werden. Dieses – zweite – Kriterium kann evtl. zu einer Befreiung von einer abstrakten („ontologischen“ oder „ontogenetischen“) Erfassung von Leben führen, ohne jedoch Tür und Tor jener Freizügigkeit zu öffnen, die das Leben unwiderruflich negiert oder nach egoistischen Kriterien ganz neu definiert und regelt.

Die Orthodoxe Tradition erblickt sowieso die Welt der Person in einer dynamischen Perspektive: Das Geschenk der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Kat'eikona) soll noch aktiviert und entfaltet werden unterwegs auf einem langen Weg der Angleichung (Ähnlich-Werden, Omoiosis, vgl. Gen 1,26) mit Gott. Erst in der Fülle eines vollen(deten) Weges zeigt sich der Mensch als der, wozu er berufen ist: Gott der Gnade nach zu werden. □



Gedankenaustausch der Moralthologen: Professor Hilpert (li.) und Professor Johannes Gründel, der viele Jahre das Fach an der Katholisch Theologischen Fakultät in München vertrat.

Eine protestantische Perspektive

Klaus Tanner

I.

Vor 10 Jahren veranstaltete die „National Bioethics Advisory Commission“ des damaligen amerikanischen Präsidenten Bill Clinton eine Anhörung zur Stammzellforschung. Die Veranstaltung diente dazu, einen Überblick zu gewinnen über die „Religious Perspectives“ auf das Thema. Aus den beiden großen Konfessionen Katholizismus und Protestantismus waren je zwei Repräsentanten eingeladen worden. Margaret A. Farley (Yale) und Ronald Cole-Turner (Pittsburgh) argumentierten für die ethische Legitimität einer Forschung, in der menschliche Embryonen/Zygoten zerstört werden, während Edmund D. Pellegrino (Georgetown) sowie und Gilbert C. Meilaender (Valparasio) sich gegen solch eine Forschung aussprachen.

Auf dieser Veranstaltung wurde deutlich, was sich bis heute beobachten lässt: In den großen christlichen Glaubensgemeinschaften gibt es keine einheitliche Position zu der Frage, welche Verpflichtungen wir gegenüber den frühesten Formen menschlichen Lebens haben und wie diese geschützt werden sollen.

Wenn in den hitzigen politischen Debatten der letzten Jahre in Deutschland der Eindruck erzeugt wurde, in den Kontroversen um Schutzkonzepte für das vorgeburtliche menschliche Leben stehe eine klare katholische Position gegen protestantische Uneindeutigkeiten, dann ist das eine Verzeichnung des Spektrums an Überzeugungen in den jeweiligen Konfessionen. Sowenig sich die Übereinstimmungen und Dissense unter uns entlang politischer Lager ordnen lassen, sowenig lassen sie sich auch entlang konfessioneller Bruchlinien zuordnen. Der von Konrad Hilpert herausgegebene Band „Forschung contra Lebensschutz?“ (2009) hat erneut deutlich gemacht, wie differenziert das Meinungsspektrum im Katholizismus ist, welcher enorme Wandel in der katholischen Lehrbildung zur Animation sich de facto in der Neuzeit vollzogen hat und welche Fragen auch durch Lehrschreiben bewusst in einer gewissen Offenheit gehalten worden sind. Erinnert sei nur an die immer wieder zitierte Fußnote 19 in der Erklärung der Glaubenskongregation zum Schwangerschaftsabbruch aus dem Jahr 1974.

Im Zug der emotionalen Verdichtung von Debatten, in denen es um die Schaffung von Strafgesetzen ging, wurde die Wahrnehmung im deutschen Protestantismus selbst und die Außenwahrnehmung stark vereinseitigt auf Stellungnahmen aus Deutschland. Von den intensiven Debatten unter Protestanten um den Lebensschutz in Frankreich, in den nordischen Ländern, in England, Schottland und den USA wurde hierzulande kaum etwas wahrgenommen. Es hätte die Sehnsucht nach Eindeutigkeit mancher Protagonisten auch zu sehr gestört, denn die Kopplung der sog. „Kernverschmelzungsthese“ mit dem Beginn einer absoluten Schutzwürdigkeit bildet keineswegs die Mehrheitsmeinung in den verschiedenen Protestantismen. Exemplarisch verwiesen sei nur auf die Arbeiten des amerikanischen lutherischen Theologen Ted Peters, der sich nicht nur früh mit



Prof. Dr. Klaus Tanner, Professor für Systematische Theologie und Ethik an der Universität Heidelberg

der Frage „Playing God?“ beschäftigt hatte, sondern auch dezidiert für eine Ermöglichung der Forschung mit humanen embryonalen Stammzellen votierte.

In Deutschland konnte seit der ökumenischen Stellungnahme von 1989 „Gott ist ein Freund des Lebens“ der Eindruck entstehen, es gebe eine ungebrochene Einmütigkeit in der Frage des Beginns eines umfassenden Lebensschutzes. Die Koppelung von Kernverschmelzungsthese und absolutem Lebensschutz wurde für etwas mehr als einem Jahrzehnt zu einem neuen ökumenischen Dogma der Kirchenleitungen in Deutschland. Die Begründungslast wird in diesem Text auf die „embryologische Forschung“ geschoben: Diese Forschung habe „zu dem eindeutigen Ergebnis geführt, dass von der Verschmelzung von Ei und Samenzelle an ein Lebewesen vorliegt, das, wenn es sich entwickelt, gar nichts anderes werden kann als ein Mensch“.

De facto zeigten sich schon in der Bewertung der Verwendung von Verhütungsmitteln und in der Diskussion um Schwangerschaftsabbrüche unterschiedliche Profile. 2002 im Vorfeld der Entstehung des Stammzellgesetzes plädierten evangelische Ethiker für eine Ermöglichung dieser Forschung. Damit war auch öffentlichkeitswirksam deutlich geworden, dass die kirchenamtlichen ablehnenden Stellungnahmen nicht das ganze Feld protestantischer Urteilsbildung repräsentieren. In der Argumentationshilfe „Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen“, die im Auftrag der EKD in der Kammer für öffentliche Verantwortung erarbeitet und 2002 veröffentlicht wurde, wurden die unterschiedlichen Urteile im Protestantismus dargestellt. Die Kammermitglieder wählten diese Darstellung „um die bestehenden Dissense nicht zu verschleiern, sondern durchsichtig zu machen und um damit einen Beitrag zu einer möglichst offenen argumentativen Auseinandersetzung innerhalb der Evangelischen Kirchen zu leisten“.

II.

Die Frage nach der Begründung für und der Reichweite von Achtung und Verpflichtung ist nicht identisch mit der Frage „Wann beginnt menschliches Leben?“. In naturwissenschaftlicher Perspektive betrachtet ereignen sich am Beginn eines neuen Lebens immer wieder die gleichen biochemischen Vorgänge. Wenn wir vom Beginn einer individuellen Lebensgeschichte sprechen, bezeichnen wir etwas Neues, das sich mit der biologischen Beschreibungssprache nicht zureichend erfassen lässt. Die Datierung des Beginns eines neuen individuellen Lebens entzieht sich dem direkten Zugriff naturwissenschaftlicher Verobjektivierung. Karl Ernst von Baer, einer der Mitbegründer der modernen Embryologie, bemerkte 1822 in einer „Vorlesung über die Zeugung“: „Unter allen Erscheinungen des Lebens ... hat man von jeher die Entwicklung eines neuen lebenden Individuums geheimnisvoll und wunderbar gefunden ... Vor allen Dingen suchen wir einen recht bestimmten Anfang, eine scharfe Grenze zwischen Sein und Nichtsein. Eine solche zeigt uns die Natur aber nirgends. In jedem Augenblicke hat sie etwas Neues, immer aber zeigt sich das Neue, bei näherer Betrachtung als bloße Umwandlung eines Früheren, nirgends lässt die Natur uns in ihrer Werkstatt eine Reihe von Arbeiten sehen, die sie ganz von vorn anfängt. Man hat daher Scharfsinn und Phantasie bis zum Übermaß angestrengt, um diesen Moment aufzuspüren“.

Entwicklung, Umwandlung, Neues sind die Stichworte, die die entscheidende Rolle der zeitlichen Dimension indizieren. In der Zeit verändern sich Konstellationen, bilden sich neue Einheiten oder lösen sich Einheiten auf, verändern sich Relationen zwischen Entitäten, vollzieht sich substantieller Wandel. Bewegung, Differenzierung, Auflösung und neue Einheitsbildung ereignen sich permanent im Entwicklungsprozess auf zellbiologischer Ebene und ein wichtiger Teil der Forschung zielt auf die präzisere Erfassung der Faktoren, die Wachstums-, Entwicklungs- und Differenzierungsprozesse „steuern“. Diese faszinierende Mischung aus permanentem Wandel und Stabilität hat Hans Jonas in folgendes Bild gefasst: „Die Identität eines lebenden Wesens reitet auf dem Wellenkamm eines ständigen Austausch“. In Relation zu dem kontinuierlichen Prozess der biologischen Entwicklung gibt es Phasen und Einschnitte (z. B. Gastrulation, Nidation, Geburt) die, wenn sie in die Prozesse der Güterabwägung in Konfliktlagen einbezogen werden, eine Abstufung von Schutzansprüchen ermöglichen.

Diese Dimension der Entwicklungsdynamik wird mit Statusdefinitionen, die statisch sind, nicht angemessen wahrgenommen. Dieses Abblenden, das schon auf der Ebene der Zelle verzeichnet, verfälscht die Wahrnehmung noch mehr, wenn es um das bewusste Leben geht. Gerade die Ethik als reflexive Thematisierung menschlichen Handelns hat es immer mit einem Wissen zu tun, das orts- und zeitgebunden ist.

Diese Gewichtung der Wahrnehmungsperspektiven und Beschreibungssprachen wurde in der bereits genannten Argumentationshilfe „Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen“ klar benannt: „Personalität ist nicht das Resultat komplexer sich ausdifferenzierender Entwicklungsprozesse von Zellen, sondern eine Qualität von Menschen, die sich nur in Beziehung und Begegnung erschließen kann und die ihrerseits die Voraussetzung jeder perspektivischen Betrachtungsweise des Menschen, also auch der biologischen und naturwissenschaftlichen ist“.

Die Urteile, die wir auf dem Feld entwicklungsbiologischer und molekular-genetischer Kenntnisse sowie kulturspezifischer Interpretationen fällen können, sind Mischurteile. Der Mensch existiert nur leibgebunden. Insofern gehören die biologischen Grundlagen notwendig mit zu seiner Existenz. Sie sind aber keineswegs hinreichend zu seiner angemessenen Erfassung. Wie die Faktoren im einzelnen zu gewichten und ins Verhältnis zu setzen sind, ist umstritten. Beobachten lässt sich immer wieder die Tendenz, den sicheren Boden für die Urteilsbildung in naturwissenschaftlich erhebbarem und deshalb „objektiven“ Fakten zu suchen. Jede solche Heranziehung und Ordnung von biologischen Erkenntnissen verdankt sich jedoch einem interpretierenden und wertenden Zugriff.

Die Probleme, die sich bei der Definition von Schutzansprüchen stellen, wurden schon im sog. Warnock Report von 1984 klar formuliert. Antworten auf die Frage, wann Leben und Personsein beginnen, seien „complex amalgams of factual and moral judgements“ (11.9). In einem Beitrag für Science vom November 2007 hat Mary Warnock im Rückblick auf die von ihr geleitete Kommissionsarbeit nochmals festgestellt: „One of the most difficult tasks the committee faced, was to get parliament to understand that the status of the embryo in vitro was a matter not of science but of moral decision. The novelty of the embryo in vitro meant that there could be no appeal to precedent or existing moral convention or religious laws“.

III.

Wir diskutieren so heftig um Datierungen von Lebensbeginn und Einschnitte in der Embryonalentwicklung, weil wir ein Schutzinteresse haben. Solch ein Schutzinteresse ist keine naturale, sondern eine kulturelle Gegebenheit. Die Verpflichtungskraft von Regeln für den Lebensschutz ist nicht selbstevident, sondern das Ergebnis kultureller Deutungs- und Zuschreibungsprozesse.

Im Gefälle des Interesses an wirksamen Konzepten des Lebensschutzes, seiner Reichweite und seiner Grenzen haben dann auch die theologischen und philosophischen Debatten um das Verständnis des Personseins Eingang in die neueren bioethischen Diskussionen gefunden, als eine Möglichkeit, über die Einführung des Kriteriums „Personalität“ zu einer plausiblen Urteilsbildung über die Schutzwürdigkeit zu kommen.

Der Personbegriff scheint auf den ersten Blick einen kommunikativen Vorteil zu haben. Er ist sowohl in theologischen wie in philosophischen Reflexionstraditionen verwurzelt. Darüber hinaus lassen sich Prozesse der Identitätsbildung im Gefolge G. H. Meads als Sozialisationsprozesse auch sozialwissenschaftlich beschreiben. Es ist nicht nötig, zum Verständnis des Personbegriffs direkt auf biblische Texte zurückzugreifen, wie das beim Begriff der „Gottebenbildlichkeit“ der Fall ist.

Mit der Verwendung des Personbegriffs vergrößert sich allerdings die Kluft zu naturwissenschaftlichen Deskriptions- und Aussageformen. „Person“ ist nichts, was mit Mitteln biologischer Forschung direkt erfassbar ist. Definitionen von Personsein sind immer das Ergebnis kultureller Interpretations- und Zuschreibungsprozesse, die ihrerseits Ausdruck menschlicher Freiheit sind.

Auf den zweiten Blick, bei genauerer Analyse, zeigt sich allerdings dann auch die christliche und theologische Tiefenschicht des Personbegriffs. Sie führt einerseits zurück in die christologischen

Streitigkeiten der frühen Kirche, in der intensiv um eine präzisere Erfassung des Verhältnisses von Substanz und Relation gerungen wurde. Sie führt andererseits auf das Thema der Hochschätzung unverwechselbarer Individualität, wie sie im christlichen Liebesgedanken intendiert ist. W. Pannenberg hat den Sinn dieser christlichen Tiefendimension des Personbegriffs so zusammengefasst: „Das Wort Person bezieht sich auf das ganze Leben eines Individuums. (Es) ... bezieht sich auf das die Gegenwart des Ich übersteigende Geheimnis der auf dem Wege zu ihrer besonderen Bestimmung noch un abgeschlossenen Totalität seiner einmaligen Lebensgeschichte“.

Der Personbegriff hat in der neueren Diskussion seinen Ort zunächst im Bemühen um die Präzisierung der Verantwortung, die Menschen für sich und für andere übernehmen können und sollen. Ablesen lässt sich dies exemplarisch an der Stellung, die der Begriff „Person“ im Werk Kants hat. Er hat eine tragende Funktion im Kontext der praktischen Philosophie und der Rechtslehre: „Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind ... Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen ...“, woraus dann folgt, dass eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie selbst sich gibt, unterworfen ist“.

In dieser Formulierung klingt das zentrale Thema an, das den Untergrund der Thematik „Person“ bilden: Freiheit, die konkret wird in der Autonomie, Freiheit als ein Vermögen, sich aus eigener Einsicht zu verpflichten, Freiheit als das Vermögen, den eigenen Horizont zu übersteigen und den anderen Menschen in der eigenen Urteilsbildung eine zentrale Rolle einzuräumen. Die Begriffe „Pflicht“ wie „Zurechnung“ zeigen an, dass es dabei nicht um ein individualistisch eng geführtes Verständnis von Freiheit geht, sondern um die Konstitution und Legitimation von Regeln und Formen des gemeinsamen Lebens.

Nach Kant sind der Grund der Freiheit wie der Beginn des Personseins im Rahmen unseres an Raum und Zeit gebundenen Vorstellungsvermögens nicht „theoretisch begreiflich“ zu machen. Es sei uns „unmöglich ... sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen“, so wenig wie es möglich sei, sich einen Begriff zu machen, „dass Gott freie Wesen schaffe“. Wenn diese kantische Einsicht richtig ist, dann lassen sich im Hinblick auf den Beginn des Personseins keine genauen Zeitpunkte benennen. Die Rede vom „Geheimnis“ hat hier ihren legitimen und begründbaren Sinn.

In dem spezifisch menschlichen Selbstverhältnis, das durch Freiheit und Selbstbewusstsein gekennzeichnet ist und erfahrbar wird im Herausgefordertsein zum Handeln, zur eigenen Stellungnahme und Lebensführung, unterscheidet sich der Mensch nach Kant von allen anderen Lebewesen, und er ist zugleich mit allen andern Menschen verbunden. Diese Freiheit als Autonomie ist der Grund für die Zuschreibung von „Würde“, die „allen anderen vernünftigen Weltwesen Achtung abnötigt“.

Diese Freiheit ist zugleich, weil sie keine Naturgegebenheit ist, immer bedroht. Zu Selbsterfahrung gehört das Wissen um die Bedrohtheit und Verletzlichkeit unseres Lebens. Die Kehrseite der Freiheit ist die Angst und der Zweifel daran, ob wir in der Lage sind, dieser Würde zu entsprechen. Eine moderne Gestalt solcher Angst ist die Angst vor der Instrumentalisierung und Verzweckung des Menschen, die in vielen bio-



Die Referenten diskutierten unter der Leitung von Prof. Dr. Wilhelm Vossenkuhl, Professor für Philosophie an der Universität München (3. von rechts),

über *Gemeinsames und Trennendes bei der Frage nach dem Beginn personalen Lebens*.

ethischen und biopolitischen Debatten immer wieder durchklingt. Kant wusste, es bedarf der Bestärkung und des „Muttes“, sich von dieser „Zumutung“, der regulativen Idee der Freiheit leiten zu lassen¹⁷.

IV.

Die protestantische Theologie der Neuzeit in Deutschland entwickelt sich in positiver Anknüpfung und kritischer Auseinandersetzung mit Kants Verständnis von Autonomie und Freiheit. Zu einem zentralen Anliegen wird es im Selbstverhältnis freier Wesen die Dimension auszuweisen, die auf Transzendenz verweist.

Im Umgang mit dem Phänomen lässt sich allerdings eine Unschärfe beobachten. Einerseits wurde die Unterscheidung versucht festzuhalten, die Kant in Form seiner transzendentalphilosophischen Reflexion ausgearbeitet hat: Freiheit ist nichts, was sich direkt an der Empirie ausweisen lässt. Freiheit und Personsein lassen sich nicht an einfach mehr oder weniger vorhandenen Eigenschaften festmachen. Die christliche Rede von der „Beziehung Gottes zum Menschen“ ist Ausdruck dieser nichtgegenständlichen, das Vorhandene transzendierenden Dimension. Andererseits wurde und wird unter dem Handlungsdruck erzeugenden Biotechnologien diese transzendentalphilosophische Denkform unterlaufen und versucht, in Raum und Zeit genau datierbare und lokalisierbare Punkte auszuweisen, an denen Personsein beginnen soll. Die naturwissenschaftlich beobachtbaren und interpretierten Vorgänge werden direkt mit einer normativen Qualität ausgestattet.

In den Fokus der theologischen Interpretationsbemühungen rückt zunächst nicht das Interesse an Datierung des Beginns. Die theologische Aufmerksamkeit konzentriert sich auf das „Gegensein von Freiheit“, die in der Rede von der Gottesbeziehung, dem Glauben ihre Darstellung findet. Das Handeln des Menschen, seine „Werke“ werden dabei nicht als Freiheit und Person konstituierend, sondern aus diesen folgend gedacht „opus non facit personam“. Freiheit wird zuerst thematisch als Freiheit von sich selbst, die immer auch eine Freiheit von der Angst und Sorge um sich selbst ist, einer Freiheit die sich der Mensch selbst nicht geben kann, sondern nur in einer Anerkennungsrelation möglich wird. Das was als „Rechtfertigungslehre“ summarisch umschrieben wird, umkreist dieses Problem des Gegenseins von Freiheit, ihres passiven Konstituiertseins. E. Jungel spricht zusammenfassend in Anknüpfung an Luthers Aussage „Fides facit personam“ von einer „personkonstituierenden Bedeutung“ des Glaubens¹⁸.

Im Hinblick auf die Handlungsdimension menschlicher Lebensführung waren die Theologen vorrangig interessiert an der aus Freiheit möglichen Verpflichtung. Die christlichen Theologien sind vorrangig ausgerichtet auf die Stärkung von Bindung und Begrenzung menschlicher Autonomie. In diesem Zusammenhang wird dann unter der Hand schnell aus der regulativen Idee menschlicher Freiheit und Würde eine konstitutiver Gebrauch gemacht. Die theologischen Texte sind voll von solchen direkten Identifikationen.

V.

Welche Faktoren beeinflussen die Unterschiede in der Urteilsbildung, wenn wie eingangs festgestellt, diese nicht entlang konfessioneller Unterscheidungslinien verlaufen. Wo sind wichtige Weichenstellungen, an denen sich entscheidet, welche Richtung die Urteilsbildung nimmt?

Sie werden nicht gestellt über die biblischen Texte und die Lehrtradition der Kirchen. Den biblischen Text sind nur spärliche Bemerkungen zu entnehmen über das vorgeburtliche Leben und dessen Schutzwürdigkeit. Die Differenzen brauchen sich nicht auf über unterschiedliche Exegesen. Die Lehrtraditionen der Kirchen eröffnen einen breiteren Argumentationsraum als den, der alle Argumente finalisiert auf die Kernverschmelzungsthese.

Weichen werden gestellt bei dem Problem, wie biologische Indikatoren und kulturelle Zuschreibungsprozesse aufeinander zu beziehen sind. Dabei spielen Theorietraditionen in den Theologien eine Rolle. Die lange Tradition der Naturrechtslehren ermöglicht es, naturwissenschaftliches Wissen direkter in die theologische Argumentation zu importieren, als das in protestantisch schriftorientierten und auf die *revelation specialis* ausgerichteten Argumentationsmustern der Fall ist. Das schlägt sich in der Kernverschmelzungsthese nieder.

Weichen werden gestellt über die hermeneutischen Voreinstellungen in der Frage, wie Prinzipienwissen und Auslegung im Einzelfall aufeinander zu beziehen sind und welche Bedeutung dabei den Kontexten und *circumstantiae* zugemessen wird. Ein platonisierendes Vernunftideal, wie Karl-Wilhelm Merks jüngst anmerkte, wird für die Anerkennung der Begrenztheit und Brüchigkeit unserer Erkenntnis weniger offen sein, wie eine theologische Tradition, die mit Hilfe des Sündenlehre der konstitutiven Endlichkeit und Gebrochenheit menschlicher Erkenntnis einen höheren Stellenwert gibt. Solch ein Vernunftideal kann die Überzeugung bestärken, faktische Differenzen und Brüche ließen sich immer

„aufheben“, wenn denn nur „richtig“ gedacht wurde.

Weichen werden gestellt über Vermutungen im Hinblick auf die kulturellen Folgen, die biotechnologische Entwicklungen freisetzen können (Dammbruchargumente, Instrumentalisierungs- und Verdinglichungsvorwurf).

Weichen werden schließlich wohl entscheidend gestellt über unterschiedliche Freiheitsverständnisse, bzw. Vorstellungen über die Lebens- und Rechtsformen, die ein Leben in Freiheit ermöglichen.

Die Differenzen unter uns werden sich nicht einfach „aufheben“ lassen. Es wäre kein geringer Beitrag von Kirchenvertretern und Theologen, wenn sie in der Art und Weise des Einbringens ihre Beiträge in die öffentlichen Auseinandersetzungen das deutlich machen würden, was Karl Wilhelm Merks im Anschluss an Karl Rahner jüngst nochmals forderte „etwas mehr Bescheidenheit bezüglich der eigenen Denkmodi“. □

BR alpha CAMPUS

Mittwochs von 16 Uhr bis 16.30 Uhr
Wiederholung samstags
von 12.15 Uhr bis 12.45 Uhr

Themen der Katholischen Akademie Bayern

3. November 2010

Zu Mutung Glaube
Wir glauben an den Schöpfer des Himmels und der Erde

10. November 2010

Die Stellung der Frau in den Religionen

17. November 2010

Auferstehung und Ewiges Leben –
Was sagt die Vernunft

24. November 2010

Die Offenbarung des Johannes.
Rätseltext und Trostbuch

1. Dezember 2010

Klimawandel und Gerechtigkeit

8. Dezember 2010

Mit Demenz leben

Die jüdische Sicht

Tom Kučera

I.

Das Leben, auf Hebräisch *Chajim*, ist ein im Judentum so grundlegendes Konzept, dass man sich sogar beim Anstoßen *le-Chajim* wünscht, zum Leben. Es ist unumstritten, dass das Leben mit dem Attribut heilig, *kadosch* verbunden wird. Wenn wir uns jedoch im Lebensintervall an seine Grenzen bewegen, entstehen entweder ethische oder inhaltliche Spannungen.

Bei der jüdischen Sicht zum Lebensanfang soll die chronologische Entwicklung der Quellen betrachtet werden, in der Reihenfolge: die Tora (die ersten fünf Bücher Mose), die rabbinischen Werke, die sogenannte Mischna, der Talmud (die ursprünglichen rabbinischen Quellen aus dem zweiten und sechsten Jahrhundert n.d.Z.), und die Responsa (spätere gesetzliche Entscheidungen).

Aus der Tora muss erstmal der folgende Vers zitiert werden (Ex 21:22ff): „Wenn Männer miteinander streiten und dabei eine schwangere Frau stoßen, so dass ihr die Frucht abgeht, und es geschieht kein *asson*, so soll man ihn bestrafen.“ Das Wort *asson* bedeutet Unfall, Unglück, Missgeschick. Im Kontext des Textes kann sich dieses Wort nicht auf das Embryo oder den Fetus beziehen. In der Tat haben schon die mittelalterlichen jüdischen Kommentatoren das Wort *asson* mit der Situation der Frau verbunden.

Die Mischna, das erste rabbinische Werk aus dem 2. Jh. n.d.Z., betont die primäre Position der Frau in einem ganz konkreten Fall und sagt: „Hat eine Frau eine schwere Geburt, kann man das Kind in ihrem Leib zerstören und herausnehmen, weil ihr Leben seinem Leben vorgeht. Ist der größere Teil herausgekommen, darf man es nicht verletzen, denn man darf nicht eine Existenz für eine andere ausgeben.“ (Ohalot 7:6) Dieser Text stellt eine Hierarchie des Lebens auf, in der der Fetus niedriger als die Frau steht, die in einer für sie lebensbedrohlicher Situation geschützt werden muss. Die gleiche Situation ändert sich jedoch nach dem zitierten Text radikal, wenn der größere Teil des Fetus nicht mehr im Körper ist. Was genau ist dieser größere Teil? Der Talmud, das nächste rabbinische Werk aus dem 6. Jh. n.d.Z., setzt den größeren Teil mit dem Kopf gleich (San 72b). Die mittelalterlichen jüdischen Kommentatoren verstanden es als den Kontakt mit der Luft der Welt. Ob damit ein Atmen verbunden sein muss, ist spekulativ. Jedoch ist das hebräische Wort für den Atem (*Neschima*) sehr nahe am Wort für die Seele (*Neschama*). Dieser Spekulation nach wurde das Atmen ein Zeichen einer unabhängigen, schutzbedürftigen Existenz sein. Dies trifft nach dem Talmud nicht zu, wenn der Kopf nicht sichtbar ist. Gleichzeitig muss man jedoch betonen, dass auch dem Fetus eine gewisse Lebensform zusteht, weil sein Leben mit dem Leben der Frau verglichen wird. Diese Ambivalenz, genauso wie die Tatsache, dass es sich im gegebenen Fall um eine Krisensituation im Notfall handelt, beeinflusst das spätere Denken, in dem zwei Schulen als zwei Richtungen zu erkennen sind.

Bevor ich sie erwähne, müssen noch zwei Talmudstellen zitiert werden, die zwei Grenzpunkte im pränatalen Leben



Dr. Tom Kučera, Rabbiner der Liberalen Jüdischen Gemeinde Beth Shalom, München

festlegen. Ich schicke voraus, dass beide von der modernen Embryologie nicht unterstützt werden können. Der erste Grenzpunkt wird mit dem 40. Tag festgelegt, weil vorher nach dem Talmud ein Embryo nur wie Wasser ist (Jewamot 69b). Der zweite Grenzpunkt sind drei Monate, nach denen der Fetus physisch im Frauenkörper erkennbar ist. Beide Aussagen wurden höchstwahrscheinlich empirisch getroffen.

II.

Somit sieht eine jüdische Einstellung einen moralischen und legalen Unterschied zwischen der befruchteten Eizelle (bis zum vierzigsten Tag), dem erkennbaren Fetus (nach drei Monaten) und dem Kind bei der Geburt (nach dem Erscheinen des Kopfes). Deswegen setzen die ursprünglichen rabbinischen Quellen die Abtreibung nicht mit dem Töten gleich, obwohl die späteren Kommentatoren auch keine willkürliche Erlaubnis

Der erste Grenzpunkt wird mit dem 40. Tag festgelegt, weil vorher nach dem Talmud ein Embryo nur wie Wasser ist (Jewamot 69b).

der Abtreibung erteilen. Ich habe erwähnt, dass sich zwei Schulen im jüdischen Denken herauskristallisiert haben. Die eine Schule konzentriert sich auf die Lage der Frau und ihr Leiden und fordert das Vorliegen eines definierten und großen Bedürfnisses (*zorech gadol*), mag es auch weniger stichhaltig sein, zum Beispiel die mentale Gesundheit der Frau. Die andere Schule konzentriert sich auf den Status des Fetus und hebt sein Potenzial zum Leben hervor.

Die Fortschritte moderner Medizin, besonders die ziemlich verlässlichen diagnostischen Tests für genetische Störungen der ungeborenen Feten, führten einige jüdische Gesetzgeber im

20. Jh. dazu, ihre Kriterien für die therapeutische Abtreibung neu zu bewerten. Dies war der Fall der Tay-Sachs-Krankheit, auf die die frühere Kategorie des großen Bedürfnisses (*zorech gadol*) angewandt wurde. Darüber hinaus wurde für diesen Fall eine neue Abtreibungsgrenze von sieben Monaten erlaubt (Waldenberg), die jedoch nicht von allen akzeptiert wurde (Feinstein). Damit wird auch angedeutet, dass die gesetzlichen Implikationen im Judentum wesentlich vom Einfluss der konkreten rabbinischen Autorität abhängen.

Vom rabbinischen Standpunkt her muss jeder Fall mit Vorsicht behandelt werden, weil jede Entscheidung einen gesellschaftlichen Einfluss hat. Die jüdische Tradition erlaubt und fordert sogar die Abtreibung im Fall einer Lebensgefahr für die Frau, selbst sehr nahe an der Geburt. Trotzdem würden nur wenige, ja selbst liberale jüdische Gesetzgeber behaupten, dass das jüdische Gesetz die Abtreibung ohne einen genügenden Grund unterstütze. Die andere Auslegungsrichtung der Halacha, jüdische gesetzliche Entscheidung, die nachsichtig ist, unterscheidet sich von der strikten darin, dass sie ein breiteres Spektrum der annehmbaren Gründe für die Abtreibung erlaubt. Gleichzeitig schätzt das Judentum aber das Potential des Lebens. Obwohl eine Abtreibung kein Mord ist, stellt sie einen ernsthaften Verlust eines möglichen Lebens dar, das sein Recht hat, geboren zu werden. Auch aus dieser Sicht wäre eine Abtreibung auf Wunsch, ohne stichhaltigen Grund, nicht erlaubt. Die Annahme, die Frau habe Recht, ihren eigenen Körper zu kontrollieren und die Abtreibung zu wählen, ist aus jüdischer Sicht nicht annehmbar. Die authentische jüdische Tradition beinhaltet die Möglichkeit der Abtreibung, doch unterstützt sie unter Umständen nicht.

Auch wenn der Fetus nicht eine völlig legale Person ist, hat er das Potenzial, diese zu werden. Dies lässt sich jedoch nicht über den Präembryo, die befruchtete Eizelle außerhalb der Gebärmutter, sagen, weil er nicht in der Gebärmutter verwurzelt ist. Aus diesem Grund hat der Präembryo einen untergeordneten Status. Tatsächlich sind sich darin die meisten jüdischen Gesetzgeber (*Poskim*) einig und stützen sich dabei auf die talmudische Grenze von 40 Tagen. Wenn eine Untersuchung einen genetischen Defekt feststellen würde, würde die Abtreibung des Embryos in den ersten 40 Tagen erlaubt. Aus dem gleichen Grund würde die Zerstörung des Präembryos erlaubt. Sogar diejenigen, die schon mit der Grenze von 40 Tagen Probleme haben, sehen keinen Grund zur Unruhe bei der Entsorgung überflüssiger Prä-Embryonen. „Es ist erlaubt, den Überfluss dieser Embryonen zu entsorgen. Sie werden nicht in die Gebärmutter implantiert, dementsprechend können sie sich nicht zur unabhängigen Existenz entwickeln. Wir haben keine moralische Verpflichtung diesen Embryonen gegenüber. Es ist jedoch verboten, diejenigen Embryonen zu zerstören, die für die Einsetzung in die Gebärmutter gedacht sind. Wir können nur diejenigen Präembryonen vernichten, die keine Möglichkeit der weiteren Entwicklung haben.“ (Halevy). Bei dieser Ansicht geht es also mehr um den Kontext als um die Substanz selber. Die Absicht für die Zukunft beeinflusst die gegenwärtige Entscheidung.

III.

Eine ähnliche Stimme stellt die Union der orthodoxen jüdischen Gemeinden in Amerika (UOJCA) dar, die im Juli 2006 erklärte: „Die jüdische Tradition legt einen großen Wert auf das menschliche Leben und seine Aufrechterhaltung.

Die Tora ordnet an, Kranke zu behandeln und zu heilen und eine Krankheit so weit wie möglich zu besiegen. Dadurch werden wir zu den Partnern des Schöpfers beim Aufrechterhalten des Geschaffenen. Die traditionelle jüdische Perspektive betont deswegen, dass das Potenzial, das menschliche Leben zu retten und zu heilen, ein integraler Teil der Hochschätzung des menschlichen Lebens ist. Wir erkennen an, dass diejenigen, die gegen die Stammzellforschung und ihre Legalisierung sind, dies aufgrund ihrer aufrichtig vertretenen moralischen Überzeugungen tun. Daher unterstützt auch die Union der orthodoxen jüdischen Gemeinden in Amerika diese Legalisierung wegen der aufrichtig vertretenen moralischen und religiösen Überzeugungen.“

Deswegen soll unsere Einstellung mehr Respekt und Wertschätzung gegenüber der Schöpfung als Herrschaft und Instrumentalisierung zeigen.

Ich möchte auch eine Meinung der CCAR (Central Committee of American Rabbis) erwähnen, der (trotz des Adjektivs) weltweiten Konferenz der Reformrabbiner. Die CCAR schreibt überraschenderweise in einem Responsum, dass sie die Schaffung von Embryonen für wissenschaftliche Zwecke nicht billigt und begründet dies mit dem Konzept der Heiligkeit des Lebens (*Keduschat ha-Chajim*): das menschliche Leben soll ab einem gewissen Punkt außerhalb unserer Kontrolle liegen. Deswegen soll unsere Einstellung mehr Respekt und Wertschätzung gegenüber der Schöpfung als Herrschaft und Instrumentalisierung zeigen. „Es gibt keinen Grund anzunehmen, dass der Respekt dem menschlichen Leben gegenüber sich nicht auf die embryonale Stufe beziehen soll, weil sogar hier, im mikroskopisch fertilisierten Ovum, das Potenzial für das Menschensein liegt.“

IV.

Auf der anderen Seite ist eindeutig der Status der Zygote im jüdischen Gesetz niedriger als der des Fetus, sei es aufgrund des Mischna-Textes, der in einer bedrohlichen Situation den Schutz des Lebens der Frau als das höhere Gut sieht, sei es aufgrund des Talmud-Textes, der die Grenze von 40 Tagen zieht, vor der der Embryo als Wasser angesehen wird. Dies weiß auch das CCAR-Responsum, das fortsetzt: „Deswegen können wir die Zerstörung der überflüssigen Embryonen verantworten, die im Rahmen des IVF-Verfahrens (*in vitro fertilisation*) produziert würden, und unter diesen Umständen ihrem Einsatz in der medizinischen Forschung zustimmen. Wir akzeptieren jedoch nicht, dass uns dieser niedrigere Status erlauben würde, Embryonen herzustellen und danach zu zerstören, um einen abstrakten therapeutischen Nutzen für eine unbekannt Person in der weiten Zukunft zu ziehen. Dies zu erlauben würde bedeuten, die Definition der Aufrechterhaltung des Lebens (*Pikuaach nefesch*) und der Heilung (*Refua*) zu überschreiten. Dies zu erlauben würde auch nicht mit unserer Verantwortung für die Ehrfurcht dem Leben gegenüber (*Keduschat ha-Chajim*) übereinstimmen, da das Lebenspotenzial schon im embryonalen Stadium anzusetzen ist. Es kann jedoch erlaubt werden, ein embryonales Leben herzustellen und danach zu zerstören, um Stammzellen zu gewinnen, die für

eine medizinische Therapie für einen konkreten Patienten bestimmt sind.“

V.

In diesem Responsum sehen wir wieder eine Denkweise, bei der die Maxime der Heiligkeit des Lebens (*Keduschat ha-Chajim*) in Bezug auf das embryonale Leben nicht als eine absolute Aussage, sondern im relativen Kontext verstanden wird. Wichtiger ist darum nicht die Substanz selber, sondern das Ziel und der Weg zu diesem Ziel. Obwohl das menschliche Leben schon im pränatalen Stadium Respekt und Wertschätzung fordert, ist der Fetus keine völlig legale Person. Darum wurde die

Die Abtreibung wurde jedoch nicht erlaubt, um Fetusgewebe für die medizinische Forschung zu bekommen.

Abtreibung erlaubt, wenn das Leben und/oder die Gesundheit der Frau im Spiel stehen. Die Abtreibung wurde jedoch nicht erlaubt, um Fetusgewebe für die medizinische Forschung zu bekommen. Jedoch das Fetusgewebe, das nach der Abtreibung aus zulässigen Gründen entstand, kann in der Forschung eingesetzt werden. Die CCAR stellt sich ablehnend gegenüber der Möglichkeit, Embryonen automatisch herzustellen, um sie in medizinischen Experimenten zu zerstören. Sie erlaubt jedoch diesen Prozess als einen Teil der medizinischen Therapie für einen konkreten Patienten. Diese Aussage beinhaltet eine Spannung, die meiner Ansicht nach die Wahrnehmung der eigenen Verantwortung und gleichzeitig den jetzigen Stand der Wissenschaft reflektiert, der sich immer weiter entwickelt und in vieler Hinsicht noch unsicher oder risikobehaftet ist. Deswegen endet das Responsum mit den Worten; „Die Entwicklung vieler erfolgreicher Stammzelltherapien liegt in der weiten Zukunft. In der Zwischenzeit sind wir alle verpflichtet, zu studieren, zu debattieren und die moralischen Implikationen zu erwägen, die mit diesem neuen, vielversprechenden medizinischen Gebiet einhergehen.“

Damit wird trotz der konservativen Einstellung angedeutet, dass es sich um eine zeitbedingte Einstellung handeln mag, die das Gefühl der Verantwortung sogar dem Lebenspotenzial gegenüber behalten möchte. □



Professor Dr. Gerhard Paal, Neurologe und Leiter des Arbeitskreises „Ethik und Medizin“, sprach das Schlusswort und blickte auf ein interessantes Forum zurück.

Die sunnitisch-islamische Sicht

Thomas Eich

I.

Die zeitgenössischen islamischen Bioethik-Debatten werden neben verschiedenen Einzelakteuren vor allem von nationalen und internationalen Religionsgremien geführt. Bei den nationalen Gremien handelt es sich in den Ländern sunnitischer Mehrheitsbevölkerungen um so genannte Fatwa-Behörden. Ihre Erlasse sind rein formal nicht rechtlich bindend, jedoch stellen sie im Gefüge nationalstaatlicher Gesetzgebung eine bedeutsame Instanz dar. Unter den internationalen Gremien sind vor allem die so genannten Islamic Fiqh Academies (IFAs) zu nennen, die jeweils zur Islamischen Weltliga mit Hauptsitz in Mekka und der Organization of Islamic Conferences (Jeddah) gehören. In diesen Gremien treffen sich jährlich führende – überwiegend arabische – Religionsgelehrte, um die Herausforderungen der Moderne im Lichte des sunnitischen *fiqh* zu diskutieren. *Fiqh* umfasst dabei in hohem Maße rechtliche wie auch theologische und ethisch-moralische Fragen. Diese IFAs, die ihre Tätigkeit erst in den 1980er Jahren aufgenommen haben, genießen inzwischen eine hohe Autorität unter Muslimen weltweit. Ihre Entscheidungen müssen aber auf nationalstaatlicher Ebene nicht umgesetzt werden.

Die islamischen Rechtsgelehrten stützen sich in ihren Erwägungen auf eine Reihe von Textquellen, von denen drei besonders herausragen: Koran, Sunna (Handlungen, Handlungsunterlassungen und Aussprüche überwiegend des Religionsgründers Muhammad) und Rechtsgeschichte.

II.

In den islamrechtlichen Diskussionen seit den 1980er Jahren hat sich inzwischen ein überragender Konsens herauskristallisiert, dass personales Leben am 120. Tag der Schwangerschaft mit der Einhauchung der Seele in den Körper des Ungeborenen beginnt. Vor diesem Zeitpunkt kann eine Abtreibung bei bestimmten medizinischen Indikationen erlaubt werden (IFA-Beschluss von 1990). Zentral für die Berechnung der Zahl 120 ist eine in leicht abweichenden Versionen überlieferte Aussage Muhammads. Eine der Versionen lautet wie folgt:

„Wenn einer von euch geschaffen wird, so wird er im Leib seiner Mutter vierzig Tage lang zusammengebracht. Dann ist er dort ebenfalls eine *alaqa*, dann ist er dort ebenfalls eine *mudgha*, dann wird ihm der Engel geschickt, der ihm die Seele einhaucht. Und er legt vier Dinge fest: Er schreibt seinen (späteren) Lebensunterhalt auf, seine Todesstunde, sein Tun und ‚verdammte‘ oder ‚selig‘.“

Dieser Text wird in Bezug gesetzt zu Koran 23:12-14, wo u.a. zwischen drei embryonalen Entwicklungsphasen *nutfa* (Tropfen), *alaqa* (Blutklumpen) und *mudgha* (Fleischklumpen) unterschieden wird. Zusammen versteht man diese Texte so, dass jede der drei Phasen 40 Tage dauert, insgesamt also 120 Tage. Über das Ende dieser Entwicklung heißt es dann in Koran 23:14 „Dann ließen Wir ihn als eine weitere Schöpfung ent-



Dr. Thomas Eich, Akademischer Rat am Asien-Orient-Institut, Abteilung für Orient- und Islamwissenschaft der Universität Tübingen

stehen.“ Diese Aussage wurde und wird so verstanden, dass das Ungeborene nach 120 Tagen eine kategoriale Veränderung durchläuft. Aus der Aussage Muhammads wird geschlossen, dass es sich dabei um die Beseelung handelt.

III.

Analysiert man jedoch die islamrechtlichen Diskussionen über Abtreibung etwa bis zum 5. Jahrhundert islamischer Zeitrechnung (entspricht etwa dem 11. Jahrhundert), stellt man fest, dass erst relativ spät die Verbindung zwischen der Aussage Muhammads und Koran 23:12-14 hergestellt wurde. Zuvor wurden Fragen der Embryologie im Zusammenhang mit Abtreibung immer in Bezug auf Koran 22:5 diskutiert: „O ihr Menschen, wenn ihr über die Auferstehung im Zweifel seid, so bedenket, dass wir euch aus Erde erschaffen haben, dann aus einem Tropfen (*nutfa*), dann aus einem Blutklumpen (*alaqa*), dann aus einem Fleischklumpen (*mudgha*), gestaltet und nicht gestaltet, um es euch deutlich zu machen.“ Dieser Vers spricht im Unterschied zu 23:12-14 von keiner kategorialen Veränderung des Ungeborenen im Verlauf seines vorgeburtlichen Wachstums. Aus diesem Grund hatte bis zum 10. Jahrhundert die Beseelung nur eine marginale Rolle in Debatten über den Abbruch vorgeburtlichen Lebens gespielt. Dies hing wesentlich mit einer Veränderung der islamischen Anthropologie zusammen, die sich etwa vom 9. bis 11. Jahrhundert allgemein durchsetzte. Darin wird die Frage „Was macht den Menschen aus? Was grenzt ihn bspw. gegenüber Tieren ab?“ durch den Leib-Seele-Dualismus beantwortet. Zuvor hatte ein anderes Konzept überwogen, in dem der Mensch durch seine spezifische körperliche Form definiert wurde. Aufschlussreich hierfür ist ein Text des 981 gestorbenen Autors Abu Bakr Ahmad al-Jassas. In seinem Kommentar zu Koran 22:5 – Koran 23:12-14 lässt Jassas gänzlich unkommentiert – schreibt er unter anderem: „Der Aspekt, durch den

sich der Mensch vom Esel und den anderen Tieren unterscheidet, ist, dass er in dieser spezifischen Form und Aussehen existiert.“ Diese Aussage trifft Jassas nur wenige Zeilen nachdem er die eben zitierte Aussage Muhammads wieder gegeben hat, in der explizit von Beseelung die Rede ist. Obwohl Jassas also das Beseelungskonzept bekannt war, grenzt er den Menschen durch dessen spezifische körperliche Form von Tieren ab. Diese Aussage dokumentiert also den Wandel der islamischen Anthropologie: das Konzept der Beseelung ist bereits bekannt, die damit einhergehende Änderung des Menschenbildes hat sich aber bei Jassas noch nicht vollzogen, weswegen er sie in seiner Diskussion von Abtreibung auch nicht berücksichtigt: „Wenn also der Abort nichts an menschlicher Form hat, so handelt es sich nicht um ein Kind (*walad*) und er hat gleichermaßen die Stellung der *alaqa* und *nutfa* [bei deren Austritt aus der Gebärmutter keine Rechtsfolgen entstehen], denn er ist kein Kind.“ Nicht die Beseelung sondern die Form des Ungeborenen ist hier das entscheidende Kriterium für den Autor. Dieser skizzierte Wandel der islamischen Anthropologie in den ersten Jahrhunderten islamischer Geschichte zeigt sich etwa auch in terminologischen Veränderungen. So beschrieb der Terminus *shakhs*, der bald die individuelle Persönlichkeit eines Menschen bezeichnen sollte, ursprünglich die Silhouette, also die äußere Form, eines Menschen.

IV.

Vor diesem Hintergrund lassen sich in der Entwicklung frühislamischer Rechtsprechung zur Tötung vorgeburtlichen Lebens drei Phasen ausmachen. In der ersten Phase bis ca. 800 wurden weder die Form des Ungeborenen noch die Beseelung diskutiert. Bis ca. 1000 wurde dann die Formung zum zentralen Element der Debatte. Bis ca. 1100 kam dann noch das Element der Beseelung hinzu. Etwa ab diesem Zeitpunkt entwickelte sich die Abtreibungsdebatte dann nicht mehr so dynamisch weiter wie in den vorangegangenen Jahrhunderten, vermutlich weil mit der Beseelung ein Element darin Einzug gehalten hatte, das empirisch nicht untersucht werden konnte. Mit Blick auf die historisch-medizinischen Kenntnisse über die Ausprägung menschlicher Körperform beim Ungeborenen konnten die zwei Kriterien „Formung“ und „Beseelung“ lange Zeit nebeneinander existieren und ggf. als weitgehend deckungsgleich interpretiert werden. Dies hat sich spätestens im 20. Jahrhundert entschieden geändert, da nun menschliche Form bereits wesentlich früher als am 120. Tag der Schwangerschaft erkannt werden kann. Ab den 1980er Jahren wurden daher die beiden Kriterien von einander entkoppelt und das alleinige Kriterium des 120. Tages setzte sich in der Debatte durch. Stimmen wie etwa die der heute in Staaten des Maghreb immer noch dominierenden malikitischen Rechtsschule, die das Schutzrecht des Ungeborenen bereits wesentlich früher ansetzt und dabei stärker das Kriterium der Formung betont, wurden im Zuge dieser Entwicklung an den Rand gedrängt. Jedoch muss klar konstatiert werden, dass auch die Malikiten die Anthropologie des Leib-Seele-Dualismus akzeptieren und von einer personalen Existenz des Ungeborenen auch erst ab dem 120. Tag sprechen würden. □

Eine wesentlich ausführlichere Darstellung der historischen Entwicklungen findet sich in Thomas Eich, „Induced miscarriage in early Maliki and Hanafi fiqh“, Islamic Law and Society, 16 (2009), 302-336.

Freundschaft – Band fürs Leben

Aktualität einer besonderen Beziehung

Das Wort Freundschaft wird heute inflationär gebraucht: Jeder ist schnell ein Freund oder eine Freundin, im Internet, in der Politik und auch in der Partnerschaft. Doch wo liegt eigentlich das Besondere der Freundschaft? Was unterscheidet sie von anderen Zusammenschlüssen und Bündnissen? Hat Freundschaft eine Perspektive? Unsere Tagung am 12. Juni

2010 mit dem Titel „Freundschaft – Band fürs Leben. Aktualität einer besonderen Beziehung“ ging diesen und anderen Fragen aus der Sicht verschiedener Wissenschaften nach und ließ auch die Kunst zu Wort kommen. „zur Debatte“ dokumentiert die überarbeiteten Vorträge und auch Statements, die in die Arbeit der Gesprächsgruppen einfloßen.

Freundschaft großer Geister. Am Beispiel von Goethe und Schiller

Rüdiger Safranski

Die Veranstaltungsregie hat das wirklich sehr schön und klug gemacht, dass wir zuerst einmal Montaigne gehört haben, in dieser berühmten Reflexion über die Freundschaft. Das gibt mir gleich zwei Ansatzpunkte, um einiges zu dieser Freundschaft Goethe-Schiller zu sagen. Wir haben es gehört: Montaigne sagt auf dem Höhepunkt dieses Textes, so etwas hat es vielleicht noch nie gegeben; so ein Herz und eine Seele, wie in seiner Freundschaft mit La Boétie. Ein Herz und eine Seele: Freundschaft. Und dann der zweite zentrale Satz: Warum, fragt er, war die Freundschaft möglich? Und dann heißt es, auch wieder sehr schön: Weil er er war, und weil ich ich bin.

I.

Das sind die beiden Henkel, an denen ich jetzt einmal anfangen. Ein Herz und eine Seele-Freundschaft – da muss ich Sie enttäuschen – das war es bei Goethe und Schiller nicht. Ich lese Ihnen einmal ein Zitat von Goethe vor. Da schreibt er in der Zeit der Freundschaft mit Schiller an den Sohn von Herder: „Wenn wir immer vorsichtig genug wären und uns mit Freunden nur von einer Seite verbänden, von der sie wirklich mit uns harmonieren, und ihr übriges Wesen weiter nicht in Anspruch nähmen, so würden die Freundschaften weit dauerhafter und ununterbrochener sein. Gewöhnlich aber ist es ein Jugendfehler, den wir selbst im Alter nicht ablegen, dass wir verlangen, der Freund solle gleichsam ein anderes Ich sein, solle mit uns nur ein Ganzes ausmachen, worüber wir uns dann eine Zeitlang täuschen, das aber nicht lange dauern kann.“ Sie werden bemerken, schärfer kann man es von der Montaigne'schen Definition nicht absetzen.



Prof. Dr. Rüdiger Safranski, Philosoph und Schriftsteller, Badenweiler

Aber es gehört natürlich nun zum Verständnis der Freundschaft zwischen den beiden, dass diese Verbindung, wie Goethe schreibt, bei den beiden, Goethe und Schiller, jene Seite betroffen hat, die für jeden die wichtigste war. Das heißt, in dem jeweils für sie wichtigsten Aspekt ihres Lebens, ihrer Lebenswelt waren sie in diesen Jahren der Freundschaft aufs Innigste verbunden und haben es mit erheblicher Klugheit verstanden, störende Interferenzen, störende andere Aspekte draußen zu halten und sie nicht die Freundschaft beeinträchtigen zu lassen.

Weil das so war, und weil man das auch bei beiden so beobachten kann, sehe ich diese Freundschaft zwischen

den beiden als etwas, das nicht nur jeweils für beide ihre Kunst, ihr Künstler-tum entwickelt und gestärkt hat, sondern auch insgesamt als ein Stück Lebenskunst. Denn so, wie es hier auch Goethe ausspricht, es zu verstehen, die Freundschaft auf jene Seite zu konzentrieren, an der man wirklich zusammenhängt und wo sich etwas entwickeln kann, das verlangt wahrlich Klugheit und Weisheit, und darin hatten die beiden nun einen sehr großen Erfolg. Einen so großen Erfolg, dass beide dann auf die Freundschaft hinblickend gewissermaßen aus der Distanz feststellten, es war eine Freundschaft. Goethe sagt es so: „Ich war schon fast der Poesie verloren, und es war Schiller, es war die Begegnung mit Schiller, die mich wieder zum Dichter gemacht hat.“ Das ist sehr pointiert gesagt; Goethe hat es eben so gesehen.

Bei Schiller lässt sich das in ähnlicher Weise auch beobachten, und ähnlich hat es Schiller auch gesagt. Schiller war, als die Freundschaft begann, tief versunken in seinen nun auch genialen theoretischen Arbeiten über Literatur. Er war dabei, die ästhetischen Schriften auszuarbeiten, und er war dabei, sich einen großen Namen als Historiker zu machen: das große Werk „Abfall der Niederlande“ und das Werk über den Dreißigjährigen Krieg. Aber er scheute sich, nach seinem letzten Stück Don Carlos, 1787 fertiggestellt, wieder zum Theater zurückzukehren. Es ist dann in der Zeit der Freundschaft zwischen Goethe und Schiller, dass Schiller so mächtig zum Theater zurückkehrt. In dieser Zeit der Freundschaft arbeitet Schiller am Wallenstein; Goethe hilft, berät, bringt es in Weimar auf die Bühne. Mit dem Wallenstein vollzieht sich, von Schiller her gesehen, die zweite Geburt des Dichters Schiller, des Dramatikers, des Theatermanns Schiller. Dann folgen in dieser Zeit der Freundschaft Schlag auf Schlag die berühmten klassischen Stücke von Schiller, Maria Stuart, Jungfrau von Orleans, Wilhelm Tell; und sie haben einen solch großen Erfolg, dass Goethe hätte neidisch werden können. Aber zum Glück hatte Goethe das Gefühl des Neides nicht in seinem Repertoire.

Bei Schiller war das anders; das werden Sie gleich hören. Wenn ich Ihnen den Verlauf dieser Geschichte kurz skizziere, werden Sie auch gleich merken: Das Spannende an dieser Freundschaft ist, dass sie sich über erhebliche Widerstände hinwegsetzen musste. Eine untergründige Spannung zwischen den beiden ist natürlich da. Es waren auch zu große Unterschiede da, und was gewissermaßen dann die Klassizität dieser Freundschaft ausgemacht hat, ist, dass hier wirklich einmal wirklich geworden ist, dass Gegensätze, Yin und Yang, sich anziehen und eine Verbindung eingehen können. Dann kann man auch beobachten, wie eine Art psychologisches Recycling funktioniert, nämlich: Die beiden waren über das Gelingen der Freundschaft so sehr erfreut, und sie waren gewissermaßen so stolz darauf, dass diese Hochgefühle selber stabilisierend auf die Freundschaft zurückwirkten. Ein sehr wichtiger Punkt: Das, worüber man sich freut, gibt dem, was der Anlass der Freude ist, neue Nahrung, und es wird noch stärker. So hat sich von ihrer Freude über die Freundschaft selbst die Freundschaft ernährt. Das meine ich mit diesem Recycling-System, das von den beiden installiert worden ist.

II.

Da stehen sie nun, die beiden Freunde, vor dem Theater in Weimar. Auch hier ist Goethe schon ein ganz kleines bisschen größer als Schiller. Es war

natürlich anders. Da merkt man, dass etwas hineinwirkt, was auch damals schon da war, nämlich die Gesinnung des Ranking: Wer war nun eigentlich der Größere? Schon damals begann man damit, weil sie beide ihren epochalen Ruhm unmittelbar erleben durften. Beide Parteien, die Schillerianer und Goetheaner, die dann manchmal gar nicht begreifen konnten, dass beide nun auf einmal auch zusammenwirken konnten. Wie gesagt: Wer war größer?

Dazu ein kleines bisschen Goethe. In der Zeit der Freundschaft, beginnend 1794, endend mit dem Tod Schillers, war Schiller natürlich der Größere, Schlanke, hochaufregend; in der Zwischenzeit ein richtig schöner Mann, ein Habicht-Apoll, wie man ihn auch charakterisiert hat. Goethe neigte in dieser Zeit zu Rundlichkeit; er trank ein bisschen viel Wein. Er war zum Teil so rund geworden, dass Frau von Stein, die ja nach Goethes Rückkehr aus Italien wenig Grund hatte, sehr positiv über ihn zu reden, einmal sagte: Der bekommt ja seine Hände gar nicht mehr in die Hosentaschen. Das war natürlich auch übertrieben. Aber: Schiller der Pfeil, Goethe das Ei, so muss man sie sich in dieser Situation eher vorstellen. Das Physiognomische war nur ein kleiner Ausflug, um auch von daher gewissermaßen einen Gegensatz fühlbar zu machen.

Die erste Begegnung zwischen den beiden war eigentlich eine Nicht-Begegnung; sie war ganz einseitig von Schillers Seite. Schiller ist zehn Jahre jünger; das ist sehr wichtig. Denn als der Student Schiller in der Hohen Karlsschule den Preis entgegennimmt, mal wieder, stehen bei diesem Festakt auf der Bühne: der Herzog von Württemberg und daneben der Herzog von Weimar, auf der Durchreise, und daneben eben sein Adlatus, sein Minister, sein Freund Goethe. Diese beiden stehen vor ihm. Schiller kniet, nimmt den Preis entgegen. Goethe, für die Generation Schiller schon der Inbegriff der erwünschten Literatur – das war Sturm und Drang, das war der „Werther“, die neue große Gefühlskultur in der Literatur – war für Schiller selber, aber auch für seine ganze Generation das bewunderte Vorbild. Goethe wird in dieser Situation keine weitere Notiz von Schiller genommen haben; der hatte auch noch keinen Namen.

Schiller beginnt aber dann seinen Aufstieg. Er hat zu diesem Zeitpunkt der ersten Begegnung seine „Räuber“ schon in der Schublade, arbeitet daran. Schiller wird dann etwas Ähnliches geschehen, wie es Goethe mit seinem „Leiden des jungen Werther“ geschehen ist, diesem Roman, der, als er herauskam, seinen europäischen Ruhm begründete. Napoleon will ihn siebenmal gelesen haben, hat Goethe hinterher erzählt. Bei Schiller waren es „Die Räuber“. Übernacht entstand sein literarischer Ruhm, zumindest in Deutschland. Dann die Probleme: Er muss vor dem Herzog fliehen, der ihm Schreibverbot erteilen möchte, auch wegen des rebellischen Charakters dieses Stückes.

Schiller, der einen außerordentlichen Ehrgeiz hat, haftet dann an dem, was seine literarische Existenz ist. Er will gewissermaßen den Olymp erobern. Da ist Goethe schon. Dieses „da will ich auch hin“ ist ein wichtiges Charaktermerkmal bei Schiller. Schiller hatte gewissermaßen sportlichen Geist in Bezug auf die Literatur, etwas Agonales. Deswegen wird er 1787, als er schon großen Ruhm und große Anerkennung gefunden hatte, nach Weimar reisen und dort Quartier machen. Er will sich dort ansiedeln. Goethe ist zu der Zeit in Italien, aber es sind ja die anderen großen Geister da. Schiller erlebt, wie in Weimar natürlich alles voll des Geistes von

Goethe ist. Da macht er aber auch eine sehr erfreuliche Erfahrung – ich zitiere einmal etwas aus seinem Brief: „Die nähere Bekanntschaft mit diesen Weimarschen Riesen, ich gestehe es dir, hat meine Meinung von mir selbst sehr verbessert.“ Er merkt also, dass er hier mithalten kann. Dann schreibt er weiter an seinen Freund Körner – dem er alle seine Geständnisse macht: „Ich habe mich selbst für zu klein und die Menschen umher für zu groß gehalten.“ Dann wird er auch noch zu Goethes Geburtstag eingeladen, den man in Goethes Abwesenheit feiert. Da soll er reden, was er auch tut. Und schreibt an Körner: Es ist ja so, als würde man mich hier schon als Statthalter von Goethe behandeln.

Es geht aber auch das Gerücht, dass Goethe gar nicht zurückkommt, sondern vielleicht in Italien bleiben will. Tatsächlich hatte Goethe versucht, seinen Aufenthalt dort zu verlängern; aber irgendwann muss er doch zurück, sagt ihm der Herzog. Goethe auf der Rückreise: er fährt recht ungerne wieder nach Deutschland zurück. In seinen Briefen ist, wenn er von Deutschland schreibt, immer von diesem Nebelland die Rede, als würden wir in der Nähe des Nordpols liegen. Er notiert auch bei der Rückfahrt in der Kutsche – bei Goethe hat sich ja fast jeder beschriebene Zettel erhalten, so auch dieser – sich vorbereitend auf den möglichen Unwillen, den er in Deutschland haben wird, wenn er da wieder zurückkehrt: „Verbergen des gegenwärtigen Zustands, nicht von Italien vergleichsweise reden, eines jeden Existenz anzuerkennen, nicht hart und kurz angebunden sein“. Mit diesen Vorträgen kommt er zurück.

III.

Dann kommt es zu der ersten wichtigen Begegnung. Die hatte Charlotte von Lengefeld eingefädelt, Schillers Braut. Er hatte sich in sie verliebt. Auch hier: Schiller verliebt sich sozial nach oben, guter alter Reichsadel, während Goethe in diesem selben Moment – kann sich das auch leisten – sich nach unten verliebt, in Christiane Vulpius. Charlotte hatte das also eingefädelt: eine große Gesellschaft, Goethe ist dabei. Sie will jetzt ihren Schiller endlich mit Goethe in Verbindung bringen. Aber die Begegnung verläuft unbefriedigend. Goethe hat natürlich vieles andere zu tun, außerdem redet er fast nur über Italien. Er hat sich ja vorgenommen, nicht über Italien zu reden. Aber deswegen ist er auch nicht richtig zugänglich. Jedenfalls schreibt Schiller nach dieser ersten Begegnung, die auch wieder keine richtige war, enttäuscht an seinen Freund Körner: „Ich zweifle, ob wir einander je sehr nahe rücken werden. Vieles, was mir jetzt noch interessant ist, was ich noch zu wünschen und zu hoffen habe, hat seine Epoche bei ihm durchlebt. Er ist mir an Jahren weniger als an Lebenserfahrung und Selbstentwicklung so weit voraus, dass wir unterwegs nie mehr zusammenkommen werden, und sein ganzes Wesen ist schon von Anfang her anders angelegt als das meinige. Seine Welt ist nicht die meinige. Unsere Vorstellungsarten scheinen wesentlich verschieden. Indessen schließt sich's aus einer solchen Zusammenkunft nicht sicher und gründlicher.“ Er mahnt sich zur Gelassenheit.

Nun war es so, dass Goethe nicht einfach nur durch die Geselligkeit abgelenkt war, sondern er, wie wir aus seinen eigenen Berichten und aus anderen Zeugnissen wissen, Schiller zuerst einmal mit Abneigung, nur als den Modeautor der „Räuber“ wahrgenommen hat. Das andere war eigentlich noch nicht so richtig auf seinem inneren Bildschirm. Das war ihm alles sehr unsympathisch; es erinnerte ihn auch zu sehr an seine

eigene Sturm und Drang-Phase, von der er sich auf seine Weise lösen wollte. Kurzum, er hielt ihn sich etwas vom Leibe, und es gibt Bemerkungen von Goethe, wo er sich richtig darüber ärgert, dass in seiner Umgebung alle Welt von Schiller redet. Sein Freund Knebel liegt ihm in den Ohren, Frau von Stein auch. Er geht ganz bewusst auf Distanz, und das hält er dann auch weiterhin so. Diese Begegnung fand im Herbst 1788 statt. Das bleibt so, als Schiller in Weimar weiterhin ansässig bleibt, in Goethes Nachbarschaft.

Da kann Schiller nun erleben, wie die literarische Welt, die nach Weimar kommt, bei Goethe ein- und ausgeht, vorgelassen wird usw., und er wird, so muss er das empfinden, richtig geschnitten. Sein Zorn wächst, die Enttäuschung, und dann bricht es in einem Brief an seinen Freund Körner Anfang 1789 so richtig aus ihm heraus: „Öfters um Goethe zu sein, würde mich unglücklich machen. Er hat auch gegen seine nächsten Freunde kein Moment der Ergeißung, er ist an nichts zu fassen. Ich glaube in der Tat, er ist ein Egoist in ungewöhnlichem Grade. Er besitzt das Talent, die Menschen zu fesseln, aber sich selbst weiß er immer frei zu behalten. Er macht seine Existenz wohlthätig kund, aber nur wie ein Gott, ohne sich selbst zu geben. Ein solches Wesen sollten die Menschen nicht um sich herum aufkommen lassen. Mir ist er dadurch verhasst, ob ich gleich seinen Geist von ganzem Herzen liebe und groß von ihm denke. Ich betrachte ihn wie eine stolze Prüde, der man ein Kind machen muss, um sie vor der Welt zu demütigen.“

Eine sonderbare Mischung von Hass und Liebe, sagt Schiller selber. Es ist ihm dann peinlich, was er geschrieben hat; aber Körner ist ja sein bester Freund. Aber er schickt doch gleich noch einmal einen Brief hinterher, und

da heißt es: „Ich muss lachen, wenn ich nachdenke, was ich dir von und über Goethe geschrieben haben mag. Du wirst mich wohl recht in meiner Schwäche gesehen und im Herzen über mich gelacht haben. Aber mag es immerhin sein; ich will mich gerne von dir kennen lassen, wie ich bin.“ Dann charakterisiert er in einem nächstfolgenden Brief noch einmal, wie er sich jetzt im Kontrast zu Goethe sieht. Da sagt er dann, wieder in einer solchen Wutwallung: „Dieser Mensch, dieser Goethe ist mir einmal im Wege, und er erinnert mich so oft, dass das Schicksal mich hart behandelt hat. Wie leicht ward sein Genie von seinem Schicksal getragen, und wie muss ich bis auf diese Minute noch kämpfen. Aber ich habe noch guten Mut und glaube an eine glückliche Revolution für die Zukunft.“

Diesen Satz muss man sich merken. Schiller sieht sich als jemand, der mit seinem Schicksal kämpfen musste. Das geht wirklich ins Betriebsgeheimnis von Schiller. Deswegen auch Schillers Freiheitspathos. Schiller hat das Gefühl, er hat sich gemacht und musste sich zu dem machen, der er ist. Sogar seinem kranken Körper musste er noch Lebenszeit und seine Werke abringen. Er sieht sich gewissermaßen als Hochleistungsathlet eines Selbstentwurfes, des Selbsthervorbringens der Freiheit. Das ist das Freiheitspathos von Schiller. Und Goethe: begünstigt vom Schicksal, von der Familie, von seinem Talent. Goethe fliegt alles zu. Goethe muss sich nur sein lassen; Schiller muss sich machen. Da entsteht bei Schiller ein Gefühl von Ungerechtigkeit, auch Neid: Goethe hat es eben einfacher gehabt. Aber da kommt der Schiller'sche Stolz: Ich lasse mich nicht beirren, ich gehe meinen Weg.

IV.

Und jetzt ereignet sich in der Geschichte dieser Freundschaft eine sehr bedenkenswerte Wendung, in diesem Falle bei Schiller. Schiller merkt nämlich in dieser Phase – wir sind jetzt im Jahr 1789 –, dass diese Gefühle von Ressentiment, Neid, Ungerechtigkeit und was alles sonst noch, ihn letztlich lähmen und blockieren. Schiller sagt sich, ich muss davon absehen können, ich darf mich nicht in diese Gefühle verwickeln und mich von ihnen fesseln lassen. Das allerdings heißt dann für Schiller: Nicht immer vergleichend auf Goethe hinblicken, sondern seine eigenen Dinge im Auge haben, seine Projekte, Verwirklichungsvisionen, seine Dichtung, was auch immer. So schreibt er dann auch in einem Brief an Caroline, die Schwester seiner Braut: Dann kann es ja sein, dass, wenn ich gewissermaßen auf diese Weise zu Hochform auflaufe, es dann eine organische selbstverständliche Möglichkeit gibt, wo man gemeinsam vielleicht doch zusammenwirken kann. Also die sehr lebenskluge Maxime: Man trifft dann am besten, wenn man nicht zielt.

So geschieht es dann. 1794 kommt es nämlich zu jenem Ereignis, das Goethe selber im Rückblick „das glückliche Ereignis“ nennen wird, nämlich die gelungene Begegnung. Das ist zunächst ein Tag, der gewissermaßen in einem positiven Sinne eine Explosion auslöst. Nur ein paar Bemerkungen über das Dazwischen: Von Schiller her gesehen: Schiller hatte in diesen Jahren in Jena die Professur als historische Vorlesungen gehalten, mit sehr großem Erfolg. Es war Goethe, der ihn nach Jena gebracht hatte. Aber das hat erst einmal noch nicht dazu beigetragen, dass sich das Verhältnis von Schiller her gesehen verbesserte, weil Schiller einfach das Gefühl hatte, man wolle mit ihm eine gute Akquisition machen, indem man ihn dahin beruft, vor allem deswegen, weil man ihm kein Honorar geben wollte. Mit der Ehre allein konnte er als Berufsschriftsteller nicht weit kommen. Deswegen hatte er in Bezug auf Goethe eher vermutet: Der denkt an seine Universität in Jena, aber er denkt nicht an mich.

Aber Schiller gestaltet seine Professur in Jena zu einem großen Erfolg. Damit beginnt eigentlich die Karriere der Universität Jena, die dann am Ende des Jahrhunderts, um 1800, ein Hauptort des deutschen Geistes ist. Dort versammelt sich alles, was Rang und Namen hat. Die Romantik ist da, die Klassik ist da. Es ist eine legendäre große Zeit, ein goldenes Zeitalter des deutschen Geistes, alles mit durch Schiller eingeleitet. Schiller ist jetzt in der Position, dass der Verleger Cotta mit ihm zusammen das Projekt ausbrüten kann, die Zeitschrift „Die Horen“ herauszugeben. Das soll gewissermaßen das Zentralorgan des deutschen Geistes werden; es soll alles dabei sein, was Rang und Namen hat. Schiller ist jetzt wirklich ganz oben. Er ist der Herausgeber dieser „Horen“, und es ist klar, wenn das Projekt von Erfolg gekrönt sein soll, muss auch Goethe teilnehmen. Und so kann Schiller, der Herausgeber, Goethe einladen, bei der Zeitschrift mitzuwirken. Das ist im Frühsommer 1794.

Goethe seinerseits hat wieder einmal dieses Gefühl – das kam immer mal wieder – poetisch auf dem Trockenen zu sitzen. Es war auch viel geschehen in der Zwischenzeit. Er hatte den Herzog bei den antirevolutionären Feldzügen begleitet, über die Kampagne in Frankreich geschrieben. Er ist wirklich auch in Lebensgefahr gewesen; das war kein Kriegstourismus, den er da betrieben hat. Er hat Verwicklungen in der Folge von Christiane Vulpius erlebt, musste



Foto: akg-images

Das berühmteste Denkmal der beiden berühmtesten deutschen Dichter, die auch sehr gute Freunde waren. Das

Denkmal, das vor dem Weimarer Nationaltheater steht, wurde 1857 geschaffen von Ernst Rietschel.

aus dem Haus auf dem Frauenplan ausziehen. Der Herzog wollte es nicht, dass alles so auf dem Tablett stattfand. Kurzum, Goethe ist in so viele Dinge involviert, dass er jetzt auch das Gefühl hat – das äußert er in manchen Briefen – dass die literarische Öffentlichkeit dabei ist, ihn zu vergessen. Da kommt ihm dieses Angebot für „Die Horen“ nun gerade recht, eine schöne, weithin wirkende Plattform zu finden. Außerdem hat er inzwischen sein Bild über Schiller doch erheblich korrigiert. Er hatte auch andere Dinge wahrgenommen, hat vor allem auch wahrgenommen, wie brilliant Schiller nun seinerseits seine Verknüpfung mit dem antiken Kunstideal entwickelt hat. Er fühlte sich sehr nahe an Schiller. Kurzum, Goethe stimmt zu. Ja, er will gerne mit dabei sein bei den „Horen“.

V.

Jetzt steuern wir auf den 20. Juli 1794 zu, ein schöner, heißer Sommertag in Jena. Goethe ist von Weimar herübergekommen zu einem Vortrag in der Naturforschenden Gesellschaft in Jena. Schiller ist auch da. Man hört dem Vortrag zu, und hinterher Stühlerücken, man geht heraus, man kommt in ein Gespräch, jetzt ein richtiges Gespräch. Das nimmt ganz schnell eine Wendung, die dazu führt, dass Goethe mit außerordentlichem Engagement spricht. Es geht um seine gerade sich in Arbeit befindende „Metamorphosenlehre der Pflanzen“. Darüber reden sie jetzt. Ich werde Ihnen einmal den Bericht, etwas gekürzt, vorlesen, den Goethe selber von diesem glücklichen Ereignis gemacht hat:

„Wir gingen zufällig beide zugleich heraus. Ein Gespräch knüpfte sich an; er schien an dem Vorgetragenen teilzunehmen, bemerkte aber sehr verständig und einsichtig und mir sehr willkommen, wie eine so zerstückelte Art, die Natur zu behandeln, den Laien, der sich gerne darauf einließe, keineswegs anmuten könne. Ich erwiderte darauf, dass es doch wohl noch eine andere Weise geben könne, die Natur nicht gesondert und vereinzelt vorzunehmen, sondern sie wirkend und lebendig aus dem Ganzen in die Teile strebend darzustellen. Er wünschte hierüber aufgeklärt zu sein. Wir gelangten zu seinem Hause; das Gespräch lockte mich hinein. Da trug ich „Die Metamorphose der Pflanzen“ lebhaft vor und ließ mit manchen charakteristischen Federstrichen eine symbolische Pflanze vor seinen Augen entstehen. Er vernahm und schaute das alles mit großer Teilnahme, mit entschiedener Fassungskraft. Als ich aber geendet, schüttelte er den Kopf und sagte: ‚Das ist keine Erfahrung; das ist eine Idee.‘ Ich stutzte, verdrießlich einigermaßen, denn der Punkt, der uns trennte, war dadurch aufs Strengste bezeichnet. Der alte Groll wollte sich regen; ich nahm mich aber zusammen und versetzte: ‚Das kann mir sehr lieb sein, dass ich Ideen habe, ohne es zu wissen, und sie sogar mit Augen sehe.‘ Schiller, der viel mehr Lebensklugheit und Lebensart hatte als ich (das ist doch erstaunlich, was Goethe hier sagt; R.S.) – und mich auch wegen der ‚Horen‘ mehr anzuziehen als abzustoßen gedachte, erwiderte darauf als ein gebildeter Kantianer. Und als aus meinem hartnäckigen Realismus mancher Anlass zu lebhaftem Widerspruch entstand, so ward viel gekämpft und dann Stillstand gemacht. Der erste Schritt war jedoch getan. Schillers Anziehungskraft war groß, und er hielt alle fest, die sich ihm näherten. Seine Gattin, die ich von ihrer Kindheit auf zu lieben und zu schätzen gewohnt war, trug das ihrige bei zu dauerndem Verständnis. Alle beiderseitigen Freunde waren froh, und so



Stefan Wilkening las zum Auftakt der Tagung aus Michel de Montaigne „Von der Freundschaft“. Das Ensemblemit-

besiegelten wir einen Bund, der ununterbrochen gedauert und für uns und andere manches Gute gewirkt hat.“

Diese Erinnerung Goethes ist auch deswegen ein höchst charakteristisches Dokument für die Art, wie Goethe sein eigenes Leben in einem hohen Sinne symbolisch zu verstehen versuchte, mit geheimen, wunderbaren Korrespondenzen. So auch hier. Die Tatsache, dass sie über die Urpflanze reden, und an diesem Punkt auch schon der geistige Gegensatz der beiden deutlich wird, auf die kürzeste Formel gebracht: hier bei Goethe eher eine realistische, erfahrungsgesättigte Lebensanschauung, und da, bei Schiller, eine idealistische, vom Intellekt her entwickelt, dieser Gegensatz wird hier schon aufgeblättert, und das war der spannungsvolle Gegensatz zwischen beiden.

Dann geht es aber Schlag auf Schlag weiter. Dann wechseln die Briefe und werden immer größer; am Anfang sind es Riesenbriefe. Einen ganz berühmten Riesenbrief schreibt Schiller am 23. August; das ist der berühmte Geburtstagsbrief an Goethe. Dieser Geburtstagsbrief enthält ein Porträt Goethes, mit einer der schönsten, eindringlichsten und zupackendsten Versuche, das geistige Bild Goethes zu deuten. Goethe fand es jedenfalls das beste, was er bisher überhaupt über sich gelesen hat, ist auch glücklich darüber, fassungslos, und



Die Kunst setzte den Schlusspunkt. Christina Gerstberger (Sopran) und Stefan Sevenich vom Staatstheater am Gärtnerplatz sangen Lieder über die Freundschaft. Sie interpretierten, am

glied am Bayerischen Staatsschauspiel schaffte es, die Tagungsteilnehmer mit dem Text auf die Tagung einzustimmen.

schreibt dann vergleichsweise lakonisch zurück. Er bedankt sich für diesen wunderbaren Brief, „in welchem Sie mit freundschaftlicher Hand die Summe meiner Existenz ziehen und mich durch Ihre Teilnahme zu einem emsigeren und lebhafteren Gebrauch meiner Kräfte ermuntern.“ Die Summe seiner Existenz und die Ermunterung durch diesen Verstehenshorizont, den ihm Schiller aufspannt; die Ermunterung, die Kräfte zu entfalten.

Da kommen wir an den Punkt, der von beiden immer wieder ähnlich formuliert worden ist. Es ist ja so: Sie helfen sich wechselseitig. Oder – ich will anders beginnen: Es ist nicht eine Freundschaft, in der der eine versucht, im anderen herumzumodeln und ihn zu erziehen und zu formen. Dazu sind sie eigentlich als Figuren schon zu fertig. Nein; es geht hier nicht darum, dass sie aneinander herumarbeiten, sondern darum, dass sie sich wechselseitig dabei helfen, dass jeder zu seinen besten Möglichkeiten kommt, die in ihm selbst liegen: dass er ganz er sein soll und ich ganz ich. Da sind wir wieder bei dem schönen Montaigne am Anfang. Da kann man wirklich bei Montaigne anknüpfen: Es ist eine Freundschaft zur wechselseitigen Ermunterung, dass nämlich jeder genau der ist, der er sein kann.

VI.

Nun hatte Schiller den großartigen Deutungsbrief geschrieben und sich sicher gewünscht, dass Goethe sich hinsetzt und auch so ein großes Porträt von ihm, Schiller, anfertigt. Da wird er dann aber sachte enttäuscht, denn Goethe – das ist auch wieder sehr charakteristisch für ihn – sagt, sinngemäß: ‚Jetzt haben Sie das so wunderbar gemacht; jetzt beschreiben Sie doch sich selbst einmal, damit ich Sie besser kenne.‘ Schiller überwindet also seinen kleinen Ärger und setzt sich hin, am 31. August, und liefert ein Selbstporträt ab, das auch mit vom Feinsten ist, was wir kennen. Da schreibt Schiller über sich: ‚Weil mein Gedankenkreis kleiner ist, so durchlaufe ich ihn eben schneller und öfter, und kann eben darum eine kleine Barschaft besser nutzen und eine Mannigfaltigkeit, die dem Inhalte fehlt, durch die Form erzeugen. Sie bestreben sich, Ihre große Ideenwelt zu simplifizieren; ich suche Varietät für meine kleinen Besitzungen. Sie haben ein Königreich zu regieren; ich nur eine etwas zahlreiche Familie von Begriffen, die ich herzlich gerne zu einer kleinen Welt erweitern will.‘ Auch das ist ein Topos, der dann in dieser Beziehung bleibt: Goethe (hat) die große Welt; Schiller generiert die große Welt zwischen, wie er einmal schreibt, den Papierwänden. Er war ja auch durch Krankheit behindert, viel mehr zu reisen; er erzeugt es sozusagen aus Bordmitteln.

Ich habe Sie damit gewissermaßen auf das Hochplateau dieser Freundschaft gebracht, die dann von 1794 bis 1805, bis zum Tode Schillers währt. Wie das bei Freundschaften so ist, gab es natürlich immer wieder auch Talsohlen, und dann wieder Höhepunkte. Es gab nachher in der Zeit, als Schiller von Jena wieder nach Weimar zog und man fast täglich beisammen war, natürlich auch das Phänomen der Veralltäglichen der Beziehung, mit allem, was das dann bedeutet. Da gab es manchmal Durchhänger in dieser Beziehung, aber es gab auch immer wieder diesen Aufschwung. Zum Beispiel hatte es eine Krise gegeben, kurz bevor Goethe Schiller den Wilhelm Tell-Stoff überließ. Das war wirklich ein großer Freundschaftsdienst. Goethe wollte selber ein Stück darüber machen. Er merkte, Schiller ist eigentlich vom Theatertechnischen her der größere Dramatiker, überlässt ihm wiederum neidlos diesen Stoff und ist auch wirklich aufs höchste erfreut, dass der „Wilhelm Tell“ dann einen solch großen Erfolg auf der Bühne hat. Er setzt sich auch noch ein Jahr vor Schillers Tod dafür ein, dass Schiller nicht den Ruf nach Berlin annimmt, ein sehr lukratives Angebot, für 3000 Taler, einfach nur als Sinekure. Das war mehr als das Gehalt von Goethe, muss man bedenken. Aber Schiller bleibt in Weimar, auch Goethes wegen. Goethe versucht ihn auch zu halten.

Als Schiller stirbt, ist es wirklich ein sehr schwerer Schlag für Goethe. Er wird darüber auch selber krank und schreibt an seinen anderen Freund Zelter, mit dem die Freundschaft in den letzten Jahren begonnen hat, und der der Freund der letzten Jahrzehnte sein wird: ‚Ich dachte, mich selbst zu verliehen, und verliere nun einen Freund und in demselben die Hälfte meines Daseins.‘ □

Flügel begleitet von Benjamin Reiners, Solorepitor am Gärtnerplatz-Theater, Werke von Bach, Mozart, Weber, Massenets und Rossini.

„Unsere Fundamentaltreue“ (Bettina von Arnim). Romantische Muster der Frauenfreundschaft

Sabine Eickenrodt

1. Reproduktive Phantasie: Briefroman zweier Freundinnen

Gleich am Anfang des 1840 unter dem Titel *Die Günderröde* erschienenen Briefromans Bettina von Arnims entwirft sich die Protagonistin und fingierte Briefschreiberin „Bettine“ als ungebundene Chronistin der eigenen Vergangenheit. Sie konfrontiert ihre Leser mit Alltagsberichten, die sie strategisch gegen das Pathos setzt: Jede Mitteilung an die Freundin, die stets mit ihrem Nachnamen, als „die Günderröde“, bezeichnet wird, ist Teil einer kunstvollen Komposition, die zum ersten Mal in der Geschichte des deutschen Briefromans die Freundschaftskorrespondenz zweier Frauen poetisiert. Autorin des Romans ist die 55-jährige Bettina von Arnim, geborene Brentano, die nach ihrem Bestseller (*Goethes Briefwechsel mit einem Kinde*, 1835) und zehn Jahre nach der Pariser Julirevolution erneut auf den Plan tritt. Ihre Wahl der Adressatin war zweifellos mehr als ein literarischer Schachzug: Die Freundin, Angehörige einer verarmten Adelsfamilie und selbst anerkannte Lyrikerin und Dramatikerin in den romantischen Dichterkreisen, hatte die Öffentlichkeit mit ihrem poetisch inszenierten Freitod in Winkel am Rhein 1806 erschüttert. Der Skandal, der dem Ruf dieser unglücklichen zur „Griechin“, zur „Sappho“ stilisierten, im Alter von 26 Jahren verstorbenen Dichterin voraneilte, war 1840 zwar verjährt, aber doch noch in der Erinnerung der Generation der nun Reüssierten und sich mit der politischen Realität arrangierenden Intellektuellen präsent.

Das Pathos der Freundschaft fühlt sich in diesem Roman nicht dokumentarischer Überprüfbarkeit verpflichtet: Bettina von Arnim nimmt sich vielmehr die Freiheit, ihre Korrespondenz aus den Jahren um 1804 – 1806 zu überarbeiten und in einen Prozess des fingierten Briefgesprächs zu überführen: Tatsachen und vergessene Stimmen sind hier verdichtet, in einem poetischen Verfahren, das die Forschung (in Bezug auf Büchner) „reproduktive Phantasie“ genannt hat. Die Briefe werden neu zusammengestellt, verändert und in eine Gegenwart hineingezogen, die den utopischen Geist der Romantiker vom Anfang des Jahrhunderts bereits vollends verloren hatte. Hier wird im Zenit der Restauration, in der Zensur und politische Repressionen die Atmosphäre in Deutschland bestimmen, ein politisches Programm entworfen. Die „Studenten“ und auf Emanzipation ausgerichteten Teile der (männlichen) Jugend, denen die Autorin ihren Roman dediziert, werden auf eine bessere Zukunft verwiesen. Bettina von Arnim präsentiert (in der Rolle der jungen Briefschreiberin „Bettine“) diesen Mitadressaten emphatisch *ihr* Lebensmuster, hält ihnen eine längst vergangene Freundschaft unter Frauen vor.

2. Die „tote Freundin“: Fingiertes Gespräch oder Nachruf auf eine Verstorbene?

Dieser Roman ist kühn, sowohl in der sprachlichen Realisation als auch in der kompositorischen Anlage. Frauen wurde erst im Laufe des 18. Jahrhunderts die Befähigung zur Freundschaft



PD Dr. Sabine Eickenrodt, Privatdozentin am Institut für Deutsche Philologie der FU Berlin, z. Z. Dozentin an der Comenius-Universität Bratislava

grundsätzlich zugestanden. Als Folge eines Strukturwandels der Öffentlichkeit ist dies sozialhistorisch erklärbar. Nicht selten gab es Versuche, späterhin die weibliche Qualifikation für die Freundschaft selbst wiederum zu ontologisieren: Gerade aufgrund dieser historischen Implikationen war es möglich, so in Schleiermachers geneigtem *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* (1799), Frauen mit dem Hinweis auf ihre besondere Empathie und ihren Status außerhalb des bürgerlichen Berufslebens zur dialogischen Form der Geselligkeit für besonders begabt zu halten. Gleichzeitig konnte man ihnen ihre Befähigung zu einem vernünftigen Gespräch absprechen, das auf eine gemeinsame Wahrheitsfindung unbedingt verpflichtet war. Irrationalität, Klatschsucht, Ungebildetheit – all dies waren bekannte Etiketten, die den Freundschaften unter Frauen angeheftet wurden und mit denen die fingierte Briefschreiberin souverän zu spielen weiß. Bettina von Arnim konnte auf Leitbilder für dieses Freundschaftsprojekt der Denkmalsetzung zurückgreifen.

Zu den zeitgenössischen Beispielen gehörte die 1834 erschienene Briefsammlung *Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde*. Ein Memorial jedoch lehnt die Autorin des *Günderröde*-Romans entschieden ab. Nicht gerade freundlich hatte sie sich über „das große Buch Rahel“ geäußert, das „den Leuten wie eine gebratene Ganz [sic!] ins Maul“ fliege. In ihrem Buch dagegen spricht eine Briefschreiberin, die weiß, dass die Sprache der Freundschaft auf bewährte sprachliche Codes der Intimität angewiesen ist, wenn sie die vertraute Beziehung zwischen Freundinnen thematisieren will. Wir haben es also mit einer reflektierten Stimme zu tun: Die Autorin hat die von ihr herangezogenen authentischen Texte, zu denen auch die überlieferten Briefe der Freundin gehören, wiederholt überarbeitet, bis sie den Anschein des spontan Geschriebenen erhielten. Sie scheut keine Mühe, den Briefen aus einer vergangenen Zeit ihren mündlichen Duktus

zurückzugeben oder ihnen diesen gar erst zu verleihen. Eine dergestalt überlegte und ihre ordnende Reflexion gleichzeitig vertuschende Autorschaft ist keineswegs naiv zu nennen: Sie überdenkt vielmehr den Status dieses Projekts vor dem Hintergrund der Freundschaftstopoi, die ihre Muster aus einer männlich geprägten Geschichte der Philosophie bezogen. Mit dem aristotelischen Ideal des Freundes als dem „anderen Ich“ hatten sie eingesetzt und waren seit Montaignes Individualisierungskonzept (der Erinnerung an den „toten Freund“) in der europäischen Literatur vielfältig variiert worden.

3. Zitierte Muster der Freundschaft: Bettina von Arnims gegenläufige Rezeption

Die Motive der Freundschaft, des Vertrauens und der Treue in dieser Beziehung, die sich ja auf keinen Vertrag oder Segen der Kirche berufen können, werden in diesem Roman buchstäblich durchgespielt: Die Autorin evoziert sowohl das platonische Muster des pädagogischen Eros zwischen Schüler und Lehrer als auch das der heroischen Freundschaft der Antike, der Freundschaft in Gott, der Blutsbrüderschaft, der christlichen Nächstenliebe ebenso wie das Muster der narzisstischen Selbstliebe, der allgemeinen Menschenliebe. Die Briefschreiberin zitiert das individualisierte Freundschaftscredo des gegenseitigen Sicherstellens in Montaignes Essay *De l'amitié*, die Feier des sich rückhaltlos verstehenden und erschaffenden Blicks: „– ob ich je aus dem Licht heraustrete, was Dein lebendig Aug auf mich strahlt? – denn Du kommst mir vor wie ein ewig lebender Blick – und als wenn von ihm mein Leben abhing.“

Die Motive der Freundschaft, des Vertrauens und der Treue in dieser Beziehung, die sich ja auf keinen Vertrag oder Segen der Kirche berufen können, werden in diesem Roman buchstäblich durchgespielt.

Sie setzt ein mit der antizipierten Trauer um die Freundin „Günderröde“, deren Tod ja der faktische Ausgangspunkt dieses Testaments in Briefen ist. Es folgt der gleich gestimmte Antwortbrief: „Vor einigen Nächten träumte mir, Du seist gestorben, ich weinte sehr darüber und hatte den ganzen Tag einen traurigen Nachklang davon in meiner Seele.“ Diese Worte werden wiederum dann von „Bettine“ im nächsten Brief aufgegriffen: „Ich auch, liebstes Günderröden, würde sehr weinen, wenn ich Dich sollt hier lassen und in eine andre Welt gehen; ich kann mir nicht denken, daß ich irgendwo ohne Dich zu mir selber kommen möcht.“ Gleich zu Beginn wird also dieser Freundschaft zwischen zwei Frauen ein bewährtes Muster aufgeprägt, einer Freundschaft, die den Zeitgenossen übrigens so ideal kaum vorgekommen sein mag, wie hier suggeriert wird: Der fingierten Briefschreiberin „Bettine“ geht es offensichtlich darum, nun gerade den von der historischen Bettina von Arnim als schmerzhaft empfundenen Freundschaftsbruch der historischen Günderröde in diesem Roman ostentativ auszublenden: Diese hatte den eifersüchtigen Forderungen des von ihr geliebten Heidelberger Professors, Friedrich Creuzers, sich vom Brentano-Clan fernzuhalten, ohne erkennbaren Widerstand Folge geleistet

und die Freundschaft zur jüngeren Bettina aufgekündigt.

Man wird die Frage nicht beantworten können, ob die Ursache dieser Distanzierung nun in bloßer Anpassung oder in der Abwehr eines allzu symbiotischen Verhaltens der Jüngeren zu suchen ist. Fest steht, dass die Günderröde sich von einer Freidenkerin lossagte, die selbst im engsten Familienkreis als *enfant terrible* galt, nicht zuletzt wegen ihrer erfolgreichen Weigerung gegenüber nachdrücklichen Forderungen, sich doch endlich ernsthaften Studien zu widmen. „Bettine“ zelebriert ihre Bildungsresistenz, spricht in Bezug auf das öde Studium der Geschichte treffend von dieser „Lüneburger Heid der Vergangenheit“. Mir geht es gleichwohl nicht um biographische Deutungen, wie sie etwa Christa Wolf in ihrem wegweisenden Essay *Ein Brief über die Bettine* (1979) nahelegt, wenn sie von einer poetischen Zusammenführung von Bettinas erster und letzter Liebe spricht. Im Folgenden wird vielmehr nach den Neuinterpretationen der Freundschaftsmuster in diesem Briefroman und den Bildungskonzeptionen gefragt, die diesen Mustern zugrunde liegen.

4. Lob der Individualität: Plädoyer für eine Freundschaft zwischen Frauen

Bereits der Anfang des Romans gibt den Ton vor: Der Brief der „Günderröde“ reagiert zunächst auf den Vorschlag „Bettines“, für die Freundschaft auf die platonische Tradition eines gegenseitigen Schüler-Lehrer-Verhältnisses zurückzugreifen, beschreibt dann die Mühe, in „Bettines“ Zimmer Ordnung zu schaffen, und fügt eine Beilage zum Brief hinzu: das um 1804 zu datierende *Apokalyptische Fragment* Karoline von Günderröde, eine hoch gestimmte Dichtung, die mit der Aufhebung von Identitätsgrenzen, der Feier des Zusammenfallens von Zeit und Ewigkeit endet: „bleibend im Wandel, ein unendliches Leben“; ein Fragment, das erkennbar durch die intensive Lektüre der Dichtungen Jean Pauls, besonders aber durch ihre Schelling-Studien beeinflusst ist. Der Antwortbrief „Bettines“ ist ein emotionales Feuerwerk, ein Lob der Eigentümlichkeit und individuellen Differenz: „[...] und dann sagst Du noch so was Trauriges“ – so endet diese Passage – „Ich schien mir nicht mehr Ich und doch mehr als sonst Ich. Meinst Du, damit wär mir gedient?“ – Diesem Brief wird schließlich eine Anlage beigelegt, die auf die Bitte der „Günderröde“ reagiert, ihr doch einen philosophischen Aufsatz zu schenken, den diese im zweiten Band des niederländischen Philosophen (Franz Hemsterhuis) auf dem Boden liegend in Bettines Zimmerchaos aufgefunden habe: „[...] da Dein Widerwille gegen Philosophie Dich hindert, ihrer zu achten“ – so begründet die Günderröde ihre Bitte – „so möchte ich diese Bruchstücke Deiner Studien wider Willen beisammen bewahren“.

Die Datierung der hier genannten Lektüre ist authentisch, denn wir wissen aus den Exzerpten der Günderröde um 1803/04, dass sie Hemsterhuis in der deutschen Übersetzung (von 1782) gelesen hat. Bereits die irritierten zeitgenössischen Leser haben diese Briefbeilagen angesichts einer Romansprache, die vor lauter Bildern und Metaphern geradezu explodiert, kurzerhand übersehen. Genauer betrachtet jedoch erhalten diese Blätter eine argumentative Funktion für den gesamten Text. Die hier so kritisch auf den Prüfstand gebrachte Universalbildung dieser beiden Frauen legt nahe, dass der Name Hemsterhuis im Kontext der Freundschaftstheorien von der Autorin des Briefromans programmatisch genutzt wird.

Herder, eine philosophische Leitfigur der Günderröde, hatte eine berühmte Rezension mit dem Titel *Liebe und Selbstheit* geschrieben. Sie ist eine Auseinandersetzung mit Hemsterhuis' Brief *Über das Verlangen* und paraphrasiert das Credo des Philosophen: Auch Frauen, so lautet dieses, seien geeignet, Freundschaft zu schließen: „[...] es ist ein stolzes, aber ungereimtes Vorurteil der Männer, dass nur sie zur Freundschaft taugen. Oft ist ein Weib zu ihr zarter, treuer, vester und goldreiner, als eine Reihe schwacher, fühlloser, unreiner Männerseelen“.

Im weiteren Referat Herders geht es dann jedoch nicht um eine Freundschaft zwischen Frauen, sondern um ein Plädoyer für die Freundschaft in Ehe und Familie. Dort heißt es: „Die gemeinschaftliche Erziehung der Kinder ist der schöne leitende Zweck der Freundschaft, der noch im grauen Alter beide süß belohnt. Als zwei verschlungene Bäume stehn sie da, und werden dastehn, umringt vom Kranz jugendlich-grünender Bäume und Zweige.“ Auch die hier genutzten Allegorien wie die vom *Baum der Freundschaft*, vom *Frühling*, werden in den Briefen des Günderröde-Romans von Bettina von Arnim variiert, aber zugleich grundsätzlich in Frage gestellt und ausdrücklich gegen die Überführung des Freundschaftsideals in familiäre Treue und Bindung interpretiert.

5. „Wandel und Treue“: Philisterkritik 1840 und (narzisstische) Utopie

Es folgt ein Brief der „Günderröde“, dem eine poetische Beigabe, ein fingiertes Gespräch zwischen „Violetta“ und „Narziß“ unter dem Titel *Wandel und Treue*, angefügt wird und der für die programmatische Aussage dieses unzeitgemäßen Freundinnenprojekts besonders wichtig ist:

„Wer im ganzen etwas sein kann, der wird sich auch fühlbar zu machen wissen, und so wird der *Wandel* nirgend anders als bei der *Treue* heimkehren, denn sie ist die Heimat. Du bist ja auch heute nicht, was Du gestern gewesen, und doch bist Du eine ewige Folge Deiner selbst. [...] Treue wächst in dem Geist auf, der liebt; gedeiht sie zu einem starken Baum, so wird kein Eisen so scharf sein, ihn auszurotten, aber ehe die Treue von selbst stark geworden, kann man ihr nichts zumuten [...]; wenn sie aber einmal vollkommen ausgebildet ist, dann ist sie kein Verdienst mehr, dann ist sie Bedürfnis geworden, Lebensatem [...]. – Das sei unsre Sorge, daß jede Lebensregung eigentümliches, organisches Leben werde, das sei unsre Fundamentaltreue [...]. Bis dahin laß uns einander treffen in ihrem Tempel; die Gewohnheit, uns da zu finden, einander die Hand zu bieten in gleicher Absicht, die wird den Baum der Treue in uns pflegen, daß er als selbständiges Leben von uns beiden ausgehe und stark werde.“

Zweifellos: Dies ist ein utopisches Freundschaftsprogramm, das durch das angefügte Blatt ausdrücklich mit einer scharfen Philisterkritik, der Kritik an Pedanterie und Kalkül verbunden wird: Narziß spricht dies in der poetischen Brief-Beigabe noch deutlicher aus: „Mir ist nicht Treue, was ihr also nennet, / Mir ist nicht treulos, was euch treulos ist! – / Wer den Moment des höchsten Lebens teilet, / Vergessend nicht, in Liebe selig weilet, / Beurteilt noch und, noch berechnend, mißt, / Den nenn ich treulos, – ihm ist nicht zu trauen [...]“ Die exponierte Platzierung dieser authentischen Zeilen im Roman gibt den Ton an für die Orientierung der Autorin in den tradierten Freundschaftsauffassungen:

Die politische Bettina von Arnim legt ein großes Überwinterungsprogramm emanzipatorischer Utopien vor, die um 1840 bereits jegliches Fundament verloren hatten. Sie orientiert sich dabei übrigens gerade nicht an der ästhetisierten Geselligkeitsutopie Schleiermachers. Dieser hatte um 1800 noch einmal auf die Spielformen der Freundschaft, auf die *Form* der Geselligkeit als Kunstwerk in den moralphilosophischen Grenzen Kants und Schillers gesetzt. Zeitgleich mit Schleiermachers Entwurf gab es bereits Stimmen (wie z. B. die Jean Pauls in der *Vorschule der Ästhetik* (1804)), die die ausbalancierende Form der Geselligkeit und das Schillersche Pathos der allgemeinen Menschenliebe in der Ode *An die Freude* allenfalls als Satireobjekt noch betrachten wollten.

6. „Inkonsequenz des Geistes“: Unzurechnungsfähigkeit als Bildungsprogramm

Zwar nimmt die fingierte „Bettine“ Schleiermachers Begriff der „Schwebe-Religion“ für die Freundschaft mit der „Günderröde“ in Anspruch, aber weder geht es in diesem Roman um eine Ästhetisierung der Freundschaft noch um die Einlösung eines Sinnpostulats: „Bettine“ verkehrt hermeneutische Begriffe (der sog. Haupt- und Nebengedanken) geradezu ins Gegenteil: „Der Mensch ist sich immer eine Hauptnebenabsicht, drum muß er sich ganz verleugnen, sonst erreicht er sich selber nicht“. Dem organischen Treuemodell des Wandels, das die Günderröde im Anschluss an Herder in ihrem Brief und im Gedicht entwirft, korrespondiert vielmehr eine Verweigerungshaltung der vernünftigen Identitätsstiftung, eine Bildungsresistenz, die neue Formen der weiblichen Traditionsbildung im fingierten Briefgespräch dieser Freundinnen entwickelt und diese schließlich an einen politischen Frühling weiterzugeben versucht. Sie rückt die vor der Zeit beendete Freundschaft mit der Günderröde in den Zenit der Geschichte, lässt sie gegen alle Vernunft zum historischen Auftrag werden. Dieser Freundschaftsroman bietet jedoch keine Alternativen oder gar eine neue, weibliche Poetik. Selbstverleugnung ist vielmehr hier als ein Bildungsprogramm zu verstehen, das keinen anderen Weg als die Negation des Bestehenden zu denken vermag: Dies zeigt die Abwehr „Bettines“ angesichts der Zumutung einer Lektüre von Schillers Ästhetik: „[...] ich schleudert's von mir – meinen Geist bilden! – ich hab keinen Geist – ich will keinen eignen Geist [...]. Echte Bildung geht hervor aus Übung der Kräfte, die in uns liegen, nicht wahr?“

Das erstaunliche Vorhaben der beiden Freundinnen, einander Jünger zu werden „in der Unbedeutendheit“ ist also keineswegs als traditionell bewährte weibliche Demutsgeste misszuverstehen. Neben die Schule der „Unbedeutendheit“ tritt hier vielmehr die Feier des Unlogischen, der Unzurechnungsfähigkeit der Kunst, der „Inkonsequenz“ des Geistes (der „eigentlich Fliegen“ sei), der Unmöglichkeit, „meine Gedanken zu konzentrieren“. Die Heillosigkeit, der Wahnsinn, die Gesetzlosigkeit der Poesie – nicht wenige dieser Anti-Bildungsstopoi beziehen im Roman ihre Legitimation aus Berichten über den kranken Hölderlin, den die beiden Freundinnen in Homburg zu besuchen planen (1804). „Bettine“ spricht von ihren „poetischen Unbemerkungen“, die sie „Ungeheuer“ nennt. Es tauchen Slogans auf wie: „Beweislos denken ist frei denken!“ oder „[E]s ist einzig reine und heilige Sprachquelle, die Wahrheit ohne Beweis zu führen.“

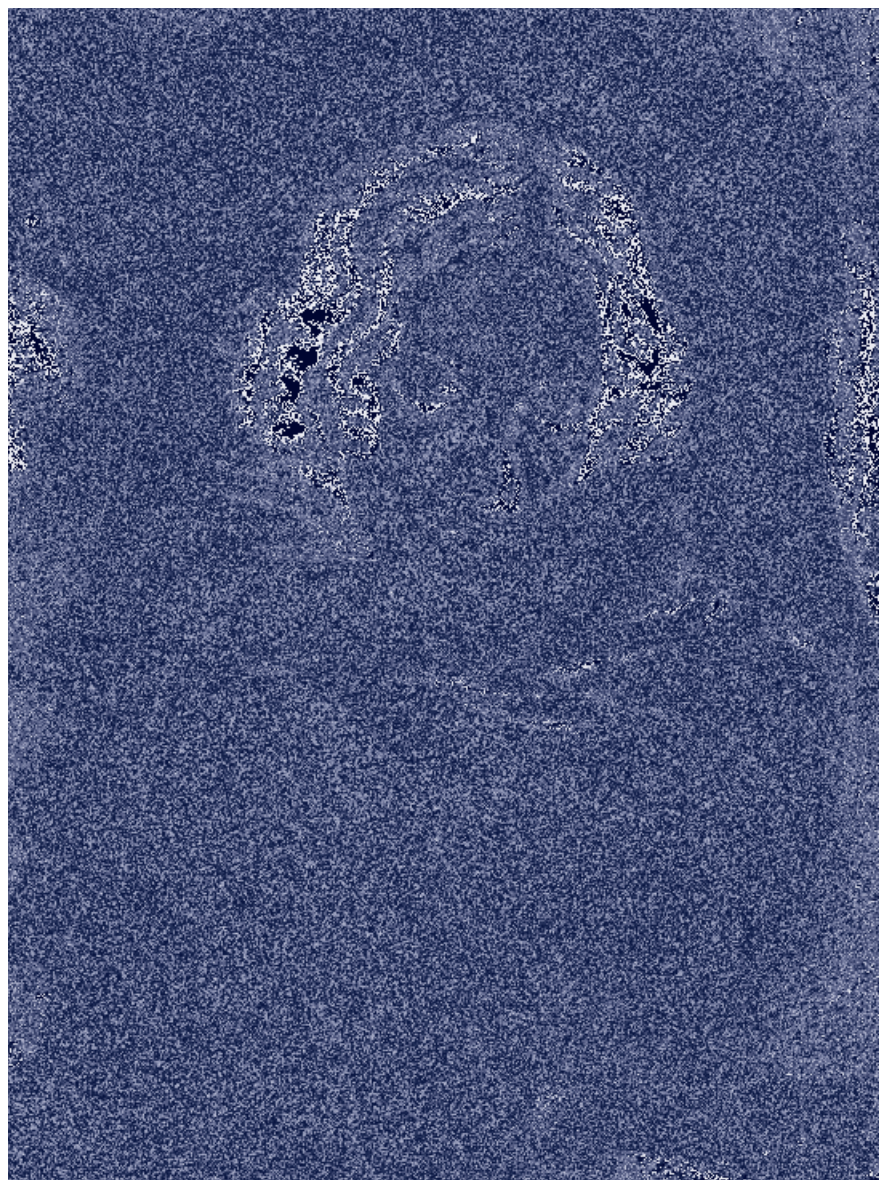


Foto: akg-images

Bettina von Arnim lebte von 1785 bis 1859. Dieses „Porträt mit Wolldecke“ ist eine Zeichnung von Ludwig Emil Grimm.

7. Fundamentaltreue in der Freundschaft: Das Leitmotiv des Briefromans

Es ist gerade dieser paradoxe poetische Selbstentwurf einer *Un-Dichterin*, der das Bild des Baums der Treue, der „Fundamentaltreue“ in der Freundschaft, aus dem Bereich des Vegetabilischen, der organischen Pflanzenwelt, in den Bereich der Zeit, der Vergangenheit und Zukunft überträgt, es also historisiert: Der oben zitierte Frankfurter Brief endet mit einem erstaunlichen Olympia-Bild: „[...] denn da wir so unwillkürlich manchen lebendigen Begriff nur gegenseitiger Berührung zu danken haben und ich mehr Dir als Du mir, so sollte dies organische Ineinandergreifen uns auch frei machen von jeder kleinlichen Eigensucht, und wir sollten wie die Jünglinge, während sie nach dem Ziel laufen, nicht uns Zeit gönnen, an was anders zu denken als im schwebenden Lauf auszuharren.“ Dieses paradoxe Bild verpflichtet den von der „Günderröde“ propagierten Wandel, einen wachsenden Baum der Treue, auf den Moment eines rasenden Stillstands. Aus dieser Perspektive gibt die Struktur des Anfangs dem gesamten Roman eine deutlichere Kontur: Die Hemsterhuis-Episode hat der „Günderröde“ die Funktion der Bewahrerin zugewiesen, die „Bettines“ Bildungsfragmente wider Willen aus Sympathie und für die Zukunft rettet. „Bettine“ wiederum transformiert diese Synthese nun in ein geschichtsphilosophisches Bild weiblicher Provenienz. Das durch die Freundin gestiftete, aus verlorenen und unbedeutenden Wissensfragmenten

zusammengesetzte Mosaik der Vergangenheit kann, gerade weil es durch die Nähe der Freundschaft vermittelt ist, der Vergänglichkeit trotzen. Diesem Programm einer erinnerten Zukunft entspricht die langsame Aneignung des durch die Freundin vorgegebenen Bildes eines „Baums der Treue“. Es wird für die Briefschreiberin nach und nach zum Leitmotiv, und je stärker dieses in den Vordergrund tritt, desto mehr scheint die zitierte Stimme der „Günderröde“ zu verklingen.

In einer Episode taucht es wieder auf, in der „Bettine“ der Freundin von der Zerstörung und anonymen Abholung einer „schwankenden Pappelwand“ im Garten der Großmutter, Sophie LaRoches, in Offenbach, berichtet. Der Holzfrevel wird als Anschlag auf die Wahrhaftigkeit dargestellt, die – wie man sagt – dort zu finden ist, wo man das „Herz auf der Zunge“ trägt: Jemand habe, so beschreibt Bettine den Frevel, diese Pappelwand „durchgeschnitten!“ Und weiter heißt es: „– ach, es schneidet mir ins Herz – es war, als könnten sie [die Bäume] nicht mehr sprechen, als sei ihnen die Zunge genommen, denn sie können ja nicht mehr rauschen. So war ihr Stummsein eine bittere, bittere Klage zu mir, die ich ewig mit mir herumtragen werde und keinem sagen als nur Dir.“

Die zum Schweigen gebrachten Bäume, ihre Sprachverstümmelung, zeugen vom Ende aller utopischen Versprechen, die mit dem steten Wachsen des „Baums der Treue“ assoziiert worden war, zugleich wird die Zeugin dieses Frevels zur Geheimnisträgerin der

stummen Klage, die sie der Freundin sagt. Sofort werden die anonymen Täter dieses Frevels typologisiert und im Begriff des Philisters, der über Freundschaft und Liebe nur „fasset“, namhaft gemacht. Der Frevel an den Pappeln ist für sie ein Frevel an der Sprache selbst, und somit auch an der Überlieferungsgeschichte als Wahrung der lebendigen Tradition. „Bettine“ hängt diesem Brief und auch dem folgenden „zur Gedächtnisfeier“ jeweils eine Beilage an, die sie als zwei Jahre alte Notizen, als Blätter „aus ihrer Pappelbaum-Korrespondenz“ ausgibt und auf Ostermontag und Pfingstmontag zurückdatiert, es sind Hymnen an die Auferstehung des Frühlings im Schatten des Baums und an die Ausschüttung „segnende[r] Ströme vom Himmel“. „Nachsicht“ und „Verzeihung“ üben – dies ist die erste Lehre, die sie aus den Berichten der Großmutter zieht und auf die anonymen Baumfrevler überträgt. Die zweite Lehre hält die verstümmelte Natur für sie bereit: Es ist die der Empathie mit den unverschuldet ins Unglück geratenen Bäumen; und sie kreierte gleichsam mit Hilfe der Tragödienformel aus ihrer Furcht ein auf sich selbst gerichtetes Mitleid: Diese Bäume hätten einst sie, „Bettine“, mit ihrem Rauschen bewegt; „davon“, so fährt sie fort, „ist meine Seele wach geworden und ist aufgestiegen und hat jene Bäume belebt, und sollte diese Seele ihnen jetzt absterben, weil sie irdisch elend sind? – Da würd ich mich ja selbst töten in ihnen. Nein, in jedem Unglücklichen soll man doppelt lebendig werden.“

8. „Tempel der Freundschaft“: Bettines Mission weiblicher Selbstentfremdung

Dieses kathartische Bild steht mit einer wichtigen Passage in engem Zusammenhang, es beschreibt die Beziehung zwischen den beiden Freundinnen. Interessant ist die Selbststilisierung Bettines in der Redeposition des Geliebten/des Liebenden; der angeredeten „Günderode“ wird entsprechend die Position der geliebten Braut zugeordnet: „[...] als sah ich eine geschmückte Braut, deren priesterliche Gewande nicht verraten, daß sie Braut ist, und deren Antlitz nicht entscheidet, ob ihr wohl ist oder weh vor Seligkeit“. Diese Verkehrung der Positionen ist zweifellos als neue Perspektive im Roman aufzufassen: Denn in dieser bietet sich nun die Chance, das Treuepostulat des Wandels, die gelobte „Fundamentaltreue“ zu radikalieren: „Mir aber liegt ein Schmerz in der Seele, den ich oft unter-

drückte in Deiner Gegenwart, und was mir schwer war; aber eine geheime Sehnsucht, Dich Dir selber zu entföhren, Dich Dir selber vergessen zu machen“. Die Fortführung des Bildes zeigt, dass die Briefschreiberin offenbar das biblisch vorgeprägte Muster der „heil-samen Entführung“ (z. B. im *Hohenlied* („Komm doch mit mir meine Braut, vom Libanon, / weg vom Libanon komm du mit mir!“)) zu einem Möglichkeitsbild der angestifteten Selbst-Befreiung aus dem Zustand des Sich-Fremd-seins uminterpretiert. Nun könnte man einwenden, dass es hier allenfalls um eine erotisierte Freundschaft ginge. Eine solche Lesart würde jedoch ausblenden, dass der Roman von Beginn an als eine dialogische „Religionsstiftung“ angelegt ist: Der Begriff des „Tempels der Freundschaft“ wird in eine politische Mission überführt. Nicht zufällig taucht in der großen Vision, die auf diese Passage folgt, das Bild des „Lebensatems“ wieder auf, das die „Günderode“ mit der „zwanglos entstehenden Treue“ in Verbindung gebracht hatte, ein Bild, das heutigen Lesern antiquiert, politisch naiv und in seinem Pathos unzeitgemäß erscheinen mag. Historisch bezeugt es ein radikal-utopisches Denken, das verbietet, diese Stimme nur mit der Distanz derer belächeln zu wollen, die sich durch die Geschichte eines Besseren haben belehren lassen müssen: „[...] und so werden Flammen aufsteigen, bewegt vom Gesetz Deines Hauchs [...] und zünden im Herzen jugendlicher Geschlechter, die, knabenhaft männlich sich deutend, nimmer es ahnen, daß der Jünglingshauch, der ihre Brust erglüht, niemals erstieg aus Männergeist. – Was denk ich doch?“ □

Literatur:

Christa Wolf: *Nun ja! Das nächste Leben geht aber heute an. Ein Brief über die Bettine* (1979). In: B. v. A.: *Die Günderode. Mit einem Essay von C.W. Frankfurt a. M. 1982, S. 462-497.* – *Bettina von Arnim: Werke und Briefe in drei Bänden. Hrsg. von Walther Schmitz und Sibylle von Steinsdorff. Frankfurt a. M. 1986.* – *Karoline von Günderode: Sämtliche Werke und ausgewählte Studien. Historisch-Kritische Ausgabe. Hrsg. von Walter Morgenthaller. 3 Bde. Frankfurt a. M. 1990.* – *Christa Bürger: „Diese Hoffnung, eines Tages nicht mehr allein zu denken“. Lebensentwürfe von Frauen aus vier Jahrhunderten. Stuttgart/Weimar 1996, S. 116-130.*



Das Thema Freundschaft macht sichtbar Freude: Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (li.) und Professor Rüdiger Safranski auf dem Podium.

Freundschaft – Freundsein, was ist das? Antworten auf eine aristotelische Frage

Klaus-Dieter Eichler

I. Der Freund als ein „zweites Ich“

Unbestreitbar ist, dass alle philosophischen Reflexionen über Freundschaft ihren Ausgangspunkt bei Aristoteles nehmen.

Im aristotelischen Begriff der Freundschaft (*philia*) wird Differentes, in der modernen Diskussion Getrenntes, noch in einer einzigartigen Spannung zusammengehalten. Er erstreckt sich so weit wie der Begriff der Gemeinschaft; in jeder ihrer Formen kann man sie finden. Sie besteht im Bereich des Hauses zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, zwischen Brüdern und Vettern aber auch zwischen Reisegefährten und Kriegskameraden, zwischen Geschäftsfreunden, zwischen Liebhabern und Geliebten, zwischen Bürgern einer Polis und Regierenden und Regierten; selbst die verschiedenen guten Polisverfassungen sind Formen der Freundschaft. Die Freundschaft in Gestalt der politischen Freundschaft ist das größte Gut der Polis und deren Einheit ihr Werk. Die Erfahrung lehrt, so Aristoteles, dass Freundschaft die Polis zusammenhält und die Gesetzgeber sich mehr um sie als um die Gerechtigkeit bemühen, denn die Eintracht hat eine gewisse „Ähnlichkeit“ mit der Freundschaft.

Worin besteht diese Eintracht? Aristoteles grenzt sie gegen eine niedrigere und höhere Form der Gemeinsamkeit ab. Ihre Bestimmung erfolgt einerseits in Absetzung von der *homodoxia*, der zufälligen Gleichheit in den Meinungen, weil diese nicht gegenseitige Kenntnis voraussetzt und sich außerdem auf Dinge bezieht, die mit den Angelegenheiten der Polis nichts zu tun haben, andererseits unterscheidet sie sich von der Freundschaft der Guten und Tugendhaften, deren Einklang so groß ist, dass sie im anderen sich selbst erkennen. In der politischen Freundschaft geht es um das allen Zutragliche. Die politische Freundschaft hat Pluralität zur Voraussetzung. Ihren Grund hat sie in fundamentalen gemeinsamen Zielen, nicht in verwandtschaftlichen, auf dem Herkommen beruhenden Affinitäten.

Im Unterschied zu einer auf Leidenschaften und Affekten beruhenden Beziehung entspringt die auf Wechselseitigkeit beruhende Freundschaft der Guten einer Vorzugswahl, die ihrerseits einen Habitus zur Voraussetzung hat. Der Freund will das Gute für den anderen um des anderen willen. Das die Freundschafts liebe begründende Wollen des Guten für den anderen um des anderen willen heißt „Wohlwollen“. Aber Wohlwollen allein ist noch nicht Freundschaft. Freundschaft fordert mehr als Wohlwollen, das auch einer fremden Person entgegengebracht werden kann; sie erfordert sowohl gegenseitige Bekanntheit der Gesinnung, denn Freunde müssen von der Liebe zueinander wissen, als auch Umgang im gemeinsamen Leben und ausreichend Zeit zum „Vertrautwerden“ im „gemeinsamen Zusammenleben“.

So ist Freundschaft mehr als bloße Erregung (*Eros*) oder Zuneigung. Sie beruht auf einem moralischen Können. In der Freundschaft der Tugendhaften verhalten wir uns zum Freund als dem anderen Selbst so, wie er sich zu sich selbst verhält. Voraussetzung der Freundschaft zu anderen ist die Freundschaft



Prof. Dr. Klaus-Dieter Eichler, Professor für Philosophie an der Universität Mainz

zu sich selbst. Nur wer mit sich selbst in Übereinstimmung lebt, kann dem Freund als einem *zweiten Ich* begegnen. Die Freundschaft der Guten ist von wechselseitiger Hochschätzung, gegenseitigem Wohlwollen und selbstlosem Handeln im Interesse des anderen geprägt. Zugleich werden alle Formen der Freundschaft auch um des eigenen Vorteils willen gepflegt: Das ist deshalb kein Widerspruch, weil das Selbstverhältnis des Vortrefflichen mit seinem Verhältnis zum vortrefflichen Freund strukturell identisch ist. In der Freundschaft der Trefflichen fällt die Hochschätzung des anderen mit der selbstbewussten und begründeten Hochschätzung der eigenen Person zusammen. Dieses Verhältnis der gegenseitigen Wertschätzung ist deshalb berechtigt, weil das, was wir zugleich an uns selbst und am Freunde lieben, objektiv und vernünftigerweise liebenswert ist. Darüber hinaus trägt das Erkennen und Schätzen der Vortrefflichkeit im Freund auch zur Entwicklung und Stabilisierung unserer eigenen Vortrefflichkeit bei.

Zugleich überbietet die Freundschaft die Gerechtigkeit und aufgrund dieser Überbietung ist sie die höchste Form der Gerechtigkeit. Aristoteles bestimmt die Differenz zwischen Freundschaft und Gerechtigkeit derart, dass die Freundschaft nur das Mögliche verlangt, nicht aber das Rechte. In distributiver Hinsicht erhält der Freund also mehr, als ihm der Gerechtigkeit nach zusteht, und in retributiver Hinsicht behält er mehr, als er der Gerechtigkeit nach zurückgeben müsste. Freundschaft ist eine freiwillige Ungerechtigkeit zugunsten des anderen.

In der aristotelischen Bestimmung der verschiedenen Formen der Freundschaft sind das Öffentliche und politisch Offizielle auf besondere Weise mit dem Privaten verknüpft. Noch ist der Bereich des Hauses (*oikos*) nicht der Bereich des Privaten im modernen Sinne. Einerseits ist die *philia* das Band, dem jegliche Gemeinschaft ihre Kohäsion und Dauer verdankt, wie die Familie, die Dorfgemeinschaft und die Polis, und

schließlich auch das römische Imperium, andererseits definiert sie eine Beziehung von hoher Ausschließlichkeit und moralischer Vorzüglichkeit.

Eine solche spannungsreiche Einheit zwischen den verschiedenen Formen der Freundschaft zerrißt erstmals in der römischen Welt. Zugleich mit dem Zerreißen des Bandes zwischen politischer und moralischer Freundschaft differenzieren sich *philia* und *eros*.

Die politischen Freundschaften werden bei Cicero zu „unvollkommenen“ Beziehungen. Solche begehre man aus Bedürftigkeit und Schwäche, „damit im Geben und Nehmen von Wohltaten ein jeder das, was er von sich aus nicht vermöchte, von anderen erhalte und dafür Gegendienst leiste.“ (Laelius). Gegenüber kleinlichen Berechnungen, das Empfangene und das Gegebene gleich zu machen, zeichne sich Freundschaft vielmehr durch ein verschwenderisches Tun aus, unbesorgt darum, etwas zu verlieren, in einer Weise, dass niemals eine Sättigung eintreten dürfe. Vieles täten wir um der Freunde willen, was wir unsertwegen niemals tun würden. Solcherart Hingabe müsste jedoch, so Cicero, zugleich von solchen Triebbindungen an die Begierden anderer unterschieden werden, die nicht einmal dem Kalkül eines Tausches unterworfen sind und „Wahnsinn“ genannt werden müssten. Denn „Wahnsinn“ sei es gewesen,

In der antiken, an Aristoteles orientierten Tradition, sind Freunde, wie man in der Rhetorik nachlesen kann, Leute, die Freud und Leid teilen und die gleichen Freunde und Feinde haben.

was ein gewisser Caius Blossius eingestanden habe, dass er nämlich den Tiberius Gracchus so sehr schätze, dass er Feuer ans Kapitol legen würde, wenn dieser das wolle. In solchen Fällen erweist sich das „Band der Freundschaft“ vielmehr als Hörigkeit bloßer Gefolgschaft. Gegen solche „Fesseln“ der Hörigkeit versucht Cicero die Freundschaft von einem selbstgenügsamen, selbstbewussten Ich-Ideal her zu begründen. Indem von dieser Autonomie her Interessenbünde oder kameradschaftliche Loyalitäten, Gruppenzwänge und hörige Gefolgstreue von der Freundschaft unterscheidbar werden, nimmt die Autonomie der wahren Freundschaft den Status eines Ideals an.

Von der vollkommenen, quasi intimen, Freundschaft, wie Cicero sie definierte, denn *amicitia* leitet sich von *amare* her, sonderten sich allmählich die öffentlichen Wohltaten, die *beneficia*, ab. Das Zeugnis dafür liefert Seneca, der Verfasser von *De beneficiis*. Er nennt einmal die Liebe, „wie sie vor allen von den Dichtern beschrieben“ wird, eine unwiderstehliche, ja verheerende Leidenschaft, eine Art Krankheit des Geistes. Im Unterschied dazu würdigt er die Beziehung zum Freund, in der die Einzigartigkeit seiner Person nicht verloren geht, als intime Form einer exklusiven Gemeinschaft. Ihre Ausschließlichkeit und Intimität lässt sich nur noch schwer mit der politischen Dimension Freundschaft vermitteln. Für sie hält Seneca einen dritten Begriff bereit; die Gabe der Wohltaten (*beneficia*), das meint ein Wohl tun, dessen Wert in ihm selbst, in der ihr zugrunde liegenden Gesinnung liegt.

Bei den Stoikern, mit ihrer Unterscheidung zwischen dem sittlich Guten und den *adiaphora*, den belanglosen Äußerlichkeiten, die ohne ethischen Wert sind, wird dann die „wirkliche“

Freundschaft zur Nebensache. Nur die geistige Übereinstimmung der Weisen ist Freundschaft, und in der Konsequenz sind alle Weisen Freunde, selbst wenn sie einander nicht kennen – die soziale und politische Dimension der Freundschaft ist hier aufgehoben in die ideelle Zusammengehörigkeit aller, die vom „gleichen Logos erfüllt“ sind. Von hier aus ist es nicht mehr weit zum neuplatonischen Idealismus und zur Verchristlichung der Freundschaft im Gedanken der Nächstenliebe.

Freundschaft im antiken Sinne war also gleichzeitig eine auf Tugend basierende Beziehung und eine die Sphären des Gemeinschaftlichen umfassende Phänomen. Sie war aber auch im eminenten Sinn eine Angelegenheit des politischen Alltags. Dem Bürger eines griechischen Stadtstaates, dem Untertanen der hellenistischen Großreiche, dem „*cives Romanus*“ der Republik war ein guter Freund das Beste. Ob als „Freund des Königs“ in Amt und Würden oder im Geflecht der Patronats- und Klientelbindungen, man war durch die Freundschaft vor dem Absturz ins soziale und politische Nichts gesichert.

II. Nächstenliebe und Freundschaft

In der antiken, an Aristoteles orientierten Tradition, sind Freunde, wie man in der *Rhetorik* nachlesen kann, Leute, die Freud und Leid teilen und die gleichen Freunde und Feinde haben. Die *philia* bringt man denen entgegen, die dieselben Feinde haben und dieselben Leute hassen, wie wir selbst, und denen, die von den von uns gehassten Menschen gehasst werden. Hier erfolgt die Bestimmung der Freundschaft nach dem Freund-Feind Schema. Diese Bestimmung ist exklusiv, sie grenzt von anderen ab, von einer feindlichen Umwelt. Die Liebe ist dem inneren Kreis vorbehalten, nach außen richtet sich der Hass. Hass und Liebe halten sich gegenseitig die Waage, dadurch wird die Freundschaft zu einer abhängigen Variable der Feindschaft, je größer der Hass auf die Feinde und von den Feinden, desto größer die Liebe der Freunde.

Das Christentum tritt gegen dieses Exklusivmodell der Freundschaft an. In der Bergpredigt wird das auf dem Freund-Feind-Gegensatz beruhende Modell der griechischen Freundschaft suspendiert. „Liebet eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen und betet für die, welche euch verfolgen und verleumden.“ (Matth. 5,44) Seine Bekräftigung hat diese Aufforderung im ersten Brief des Apostels Paulus an die Korinther erfahren. Christus, der seine Jünger und Apostel ausdrücklich mit „Freunde“ anredet, sah in der Ausgießung des „Heiligen Geistes“ die Voraussetzung dafür, dass eine andersartige Freundschaft unter Christen möglich wurde: Ihr seid in mir, so wie ich in euch bin. Der „Heilige Geist“ ist das „Worin“ der Freundschaft und der Liebe, die chiasmatische Verschränkung einer geistigen Gegenseitigkeit. Derart bestimmt, ist die Freundschaft nicht mehr freundschaftsabhängig und nicht mehr auf eine verwandtschaftliche Enge beschränkt. Im Kapitel 13 des *Korintherbriefs* heißt es in Bezug auf die Liebe, die sich vom *eros*, der Geschlechtsliebe, abgrenzt; sie sei Liebe, die geduldig ist, gütig, neidlos, nicht aufgeblasen und nicht unschicklich. Sie sucht nicht das Ihre und lässt sich nicht erbitten. Sie erträgt alles. Sie glaubt alles. Sie hofft alles. Sie duldet alles. Sie hört nimmer auf. In der und durch die Liebe kann der Mensch erkennen, weil er erkannt ist. Mit Paulus wird die antike Freundschaftsbestimmung in Frage gestellt.

Es ist das biblische Gebot der Nächstenliebe, das sich entschieden dem antiken Verständnis von Freundschaft

entgegenstellt. Den anderen als seinen Nächsten zu lieben, der mir auch als der Fernste, wenn nicht gar als Feind begegnen kann, schließt die Trefflichkeit der einander Gleichen wie das Einvernehmen zur wechselseitigen Vervollkommenung gerade aus. Weder Sympathie für die Person des anderen, noch das Verstehen seiner Eigenheit, sondern allein – wie das Gleichnis vom barmherzigen Samariter zeigt – das tätige Erkennen einer Not, in der jeder Fremde zum Nächsten werden kann, charakterisiert die Struktur der christlichen *agape*. Nächstenliebe bedarf keines vorgängigen Verstehens des anderen, der ja gerade nicht um seiner selbst willen, sondern als Bruder und Schwester in Christo geliebt werden soll. Damit entsteht die für die mittelalterliche Moralphilosophie charakteristische Entgegensetzung von *amicitia* und *agape*. Um seiner selbst willen geliebt zu werden, sei Gott allein vorbehalten; alle anderen Dinge dieser Welt, die Menschen einbezogen, sind nur als Mittel anzusehen, um zum letzten Ziel, der *vita beata*, zu gelangen. Die Privilegierung der auf tugendhaftem Verhalten – politische Dimensionen nicht ausschließende – basierenden Beziehungsform der Freundschaft wird aufgehoben; Freundschaft, die ihren Ausgangspunkt in der weltlichen *amicitia* nimmt, findet schließlich ihre letzte Erfüllung in der Gemeinschaft mit Christus.

III. Freundschaft als „innige Verschmelzung“

Am Beginn des modernen Freundschaftsverständnisses steht Montaignes Essay *De l'amitié*. Ein Versuch, die von Schmerz und Sehnsucht begleitete Trauer um den Verlust seines innig geliebten, einzigartigen und deshalb unersetzbaren Freundes Étienne de la Boétie durch innere Reflexion zu überwinden. Montaigne will den gestorbenen Freund vorm Vergessen bewahren. Indem er das verlorene Gegenstück eines freundschaftlichen Ganzen herauf beschwört, bringt es im selben Augenblick auch den fraglichen Punkt, die wesentliche Differenz zu Aristoteles zum Ausdruck. Bei dem, was man gewöhnlich Freunde und Freundschaft nennt, handelt es sich nach Montaigne allenfalls um „nähere Bekanntschaften“, die bei gewissen Anlässen oder um irgendeines Vorteils willen geknüpft wurden. Bei der Freundschaft hingegen, von der Montaigne spricht „verschmelzen zwei Seelen“ und gehen derart „ineinander auf“, dass sie sogar „die Naht nicht mehr finden, die sie einte.“ Derart vollzieht sich eine Verwandlung der normativen Hinsicht der vollkommenen Freundschaft in das Paradigma vollkommener Vereinigung: eine Steigerung der Vertrautheit der Freunde zur Intimität einer Seelenverschmelzung. Die Zahl der Freunde reduziert sich deshalb auf einen, der Freund wird zum Doppelgänger; er ist „kein anderer“.

Das nunmehr kontingente Selbst entdeckt im Verlust des Freundes eine Konstanz, die ihm der Freund verbürgen konnte, und die nun allein nur noch der Akt des Schreibens zu kompensieren vermag. Das Fundament der Freundschaft ist nicht mehr die Tugend des Freundes, nicht der Nutzen, die Freude und die Liebe, die sie beiden verspricht, sondern das Streben nach emphatischer Erfüllung der Zweisamkeit: „Er (der Freund – K.-D. Eichler) ist ich.“ Es ist dieser Gedanke der vollkommenen Vereinigung der Freunde, der den Bruch mit der Antike markiert.

IV. Eine „kleine Tugend“

Der von der gesellig-ungeselligen Natur des Menschen ausgehende Kant, notiert – am Ende eines freundschafts-

süchtigen Jahrhunderts in Deutschland – verschämt, versteckt im Anhang zur Tugendlehre der Metaphysik der Sitten: Freundschaft sei eine „Tugend im kleinen“, eine „Vereinigung zweier Personen“ durch gleiche „wechselseitige Liebe und Achtung.“ Er fügt hinzu, dass man doch leicht sehe, dass sie ein Ideal der „Teilnehmung und Mitteilung“ am Wohl eines jeden sei, der sich durch den moralisch guten Willen auszeichnet. Freundschaft sei eine „Vereinigung“, und wenn sie auch nicht das „ganze Glück des Menschen“ bewirkt, so erhalte sie doch durch ihre Aufnahme in die Gesinnung der miteinander Befreundeten eine gewisse „Würdigkeit“. Mithin sei Freundschaft eine „Pflicht“ unter Menschen. Sie sei zwar eine „praktisch notwendige Idee“ der Vernunft, die sich aber in der Ausübung als „unerreichbar“ erweist. Definitiv hält er fest, dass Freundschaft „bei der Süßigkeit der Empfindungen“ des bis zum „Zusammenschmelzen in einer Person sich annähernden wechselseitigen Besitzes“ doch zugleich etwas so „Zartes“ sei, dass sie keinen Augenblick vor Unterbrechung sicher ist – auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundschaft nicht Affekt sein: weil dieser in der Wahl blind und in der Fortsetzung „verrauchend“ ist. Die „Süßigkeit der Empfindung“ soll durch Forderungen der „Achtung“ eingeschränkt werden, um so zum Ausdruck des „inneren herzlich gemeinten Wohlwollens“ zu werden. Freundschaft bewirkt somit potentiell nicht mehr das „ganze Glück des Menschen“. Die praktische Glückseligkeitsbeförderung als dem eigentlichen Ziel der Freundschaft wird zum äußeren Bezeigen des Wohlwollens.

Wer sie deshalb weiterhin als eine in ihrer „Reinheit“ realisierbare Vereinigung beschreibe und anstrebe, reite das „Steckenpferd der Romanschreiber“.

Freundschaft bestimmt Kant als Pflicht zur Mitmenschlichkeit, in der die Beziehung zum wechselseitigen Glück eingeschlossen ist. Sie bleibt jedoch faktisch auf das Verhältnis zwischen einzelnen beschränkt, unterhalb der Sphäre der gesellschaftlichen Verhältnisse. Die „moralische Freundschaft“ zweier Personen ist die vollkommenste Verwirklichung menschlicher Geselligkeit in ihrer Spannung zur menschlichen Ungeselligkeit. Einerseits muss die Freundschaft der Gesellschaft entgegengesetzt werden; denn in ihr „genießt“ der Freund, der sich dem Freund eröffnen kann, „eine Freiheit, der er in dem großen Haufen entbehrt“, andererseits kann sich der Freund zum „Menschenfreund“ überhaupt entfalten – was mehr ist als bloße Philanthropie.

Unter der Perspektive der Pflichtethik, die sich ihrer moralischen Prinzipien apriorisch zu vergewissern hat, nimmt Kant somit das vor allem von der deutschen Aufklärung formulierte sozialutopische Glückseligkeitsversprechen der Freundschaft zurück. Kritisch wendet er sich somit gegen den, vor allem in der zweiten Hälfte des 18. Jh. in Deutschland betriebenen „Freundschaftskult“, der in der Forderung nach Verbrüderung der ganzen Menschheit gipfelte. Freundschaft wurde hier zum Surrogat gegenwärtiger und Modell zukünftiger Gesellschaftsgestaltung, quasi eine Alternative zur höfisch-konventionellen Lebensform. In der Freundschaft sollten im Unterschied zur höfisch ständischen Gesellschaft differente Achtungskriterien gelten: Sein statt Schein, Authentizität anstelle von Standeszugehörigkeit, Kommunikation als Selbstexpression statt konversationsgebundener Schmeichelei und Intrige, Vertrauen statt Angst.

Bei Hegel wird nun Freundschaft als Basis sittlichen Handelns obsolet und deshalb wird in der *Rechtsphilosophie*

der sich in der Ehe und Familie institutionalisierenden Liebe der Vorzug gegeben. Zwar sei Freundschaft auf der Stufe der „Empfindungen“, der exemplarische Fall einer Beziehung, an der deutlich wird, inwiefern ein Subjekt erst durch „Beschränkung“ auf ein Anderes zu vollständiger Freiheit gelangt, aber ihre Bindung an die Emotionalität macht sie zugleich untauglich zum Paradigma einer dauerhaften und stabilen rechtlich sanktionierbaren Beziehung. In der Liebe und der Freundschaft „ist man nicht einseitig in sich“, sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein anders, weiß „sich aber in dieser als sich selbst.“ Es ist aber ihr Bezug zur Emotionalität, ihr unregelmäßiger und durch kontrollierte Eingriffe nicht generierbarer Charakter, der sie gegenüber der Familie unterlegen macht. Die Sittlichkeit dürfe nicht die Gestalt der Zufälligkeit haben, um sie als Realisierung von Freiheit bestimmen zu können. Insofern scheint es nur konsequent zu sein, wenn Hegel in der ersten Sphäre der Sittlichkeit nur dasjenige Liebesverhältnis thematisiert, das im Ehevertrag die Form einer rechtlichen Institution angenommen hat und der „Hitze der Leidenschaft“ und der Emotionalität der Freundschaft entzogen ist.

Damit wird das aristotelische Modell einer „vollkommenen, ersten Freundschaft“ als politisches Modell obsolet. Diesen Gedanken formulierte jedoch Aristoteles schon selbst.

In ihrem Ursprung meint „erste Freundschaft“ Freundschaft zwischen zwei Freunden. Je größer die Anzahl der Freunde, desto geringer die Chancen einer *ersten Freundschaft*. Diese ist intensiv und nicht extensiv, d. h. es gibt nicht viele „erste“ und „beste“ Freunde. Der unwiderstehliche Trieb oder das Begehren, zusammen zu sein, einander ständig zu sehen, niemals voneinander getrennt zu sein, miteinander zu leben, resultiert aus einer freien und von Gegenseitigkeit getragenen Wahl. Die von Aristoteles beschriebene erste Freundschaft ist deshalb auch sowohl moralisch als auch nicht moralisch. Sie ist es, insofern Freunde füreinander all das tun, was in der *Ethik* als „gut“ bzw. tugendhaft bewertet wird, sie ist es nicht, da die Motivation der Freunde keine moralische, sondern eine emotionale ist.

Nach Aristoteles ist eine Person dann am freiesten, wenn sie nichts braucht und nicht begehrt, weil sie alles bereits besitzt. Wahrhaftige Selbständigkeit kann unter Menschen nur dem Tugendhaften zugeschrieben werden. Die *vollkommene Freundschaft* ist eine Beziehung zwischen zwei autarken Personen. Deshalb stellt sich die Frage, warum derjenige, der glücklich ist, noch des Freundes bedarf? Nicht aus einem Bedürfnis, Mangel oder Defizit sucht jemand einen Freund, sondern die besten Freunde leben vielmehr im Überfluss. Zu den Tugenden des Freundes gehören die Tugenden der Großzügigkeit und der Freigiebigkeit, die Freundschaft erst stiften. Im Bereich des ökonomisch Notwendigen ist die Freundschaft nicht anzutreffen. Sie ist ein Surplus zum Ganzen, ein Geschenk, die von jenen gegeben und empfangen wird, die schon mehr besitzen als sie brauchen. Nicht der eigene Mangel, sondern das Sein des Anderen löst die Liebe zum Freund aus. Die erste Freundschaft gehört nicht in die Domäne des Tauschs, sie gehört in das Register der Gabe und des immerwährenden Geschenks. Damit bricht die Freundschaft mit der traditionellen Wechselseitigkeit des Tauschverhältnisses.

V. Freundschaft und Differenz

Im Umkreis der Unterscheidung von „Freund“ und „Kameraden“ tritt dieses aristotelische Erbe bei Nietzsche wieder

auf den Plan. Bisher war der Mensch, so heißt es im *Zarathustra*, nur der Kameradschaft fähig. Darüber gilt es hinauszuweisen. Man kann darüber hinausgehen, indem man dem Feind eine „unendliche Gabe“ zuteil werden lässt. „Es gibt Kameradschaft, möge es Freundschaft geben!“ Die Gabe ist es, was die Freundschaft gibt, es bedarf der Gabe, soll es Freundschaft geben – jenseits aller Kameradschaft. Ein solches paradoxes Verhältnis besteht für Nietzsche, wie später für Derrida, in der Freundschaft. In ihr ist die Verantwortung gegenüber dem Anderen in seiner Einzigartigkeit absolut. Der Freund hat das Recht auf Andersheit, die Freundschaft ist nicht abhängig von einem regelgerechten Verhalten und wird nicht an übergeordneten Normen gemessen. Nietzsches Verständnis der Freundschaft richtet sich kritisch gegen das antike Modell der Nähe und der moralischen Vorzüglichkeit des Freundes. Vor allem ist der

Freundschaft muss deshalb etwas anderes sein als Bruderschaft, auf die sie bisher verpflichtet wurde.

Freund – kritisch gegen Montaigne – kein „zweites Ich“, sondern der „Andere“. Man solle in seinem „Feind“ den „besten Freund“ haben, heißt es nun. Die Differenz ist primär gegenüber der Identität. Einsamkeit ist die Voraussetzung von Freundschaft. Freundschaft manifestiert sich im Widerstreben gegen den Anderen: Nähe heißt nicht nachzugeben, weder der eigenen Sehnsucht noch der des Anderen.

Gleichzeitig kann die Freundschaft nicht auf ihre Singularität reduziert werden. Der einzigartige Andere wird immer auch im Licht allgemeiner Prinzipien betrachtet. Die notwendige Wahrnehmung des Anderen im Kontext einer moralischen und rechtlichen Ordnung, jenseits der Intimität, hebt aber die ursprüngliche Singularität der Beziehung nicht auf. In der Freundschaft manifestiert sich somit eine Aporie, die sie bei Derrida in seinem großartigen Buch *Politik der Freundschaft* zum Muster einer „kommenden Demokratie“ werden lässt.

Im Mittelpunkt der derridaschen Dekonstruktion des Freundschaftsbegriffs steht der von Diogenes Laertios, Montaigne, Kant, Nietzsche u. a. immer wieder zitierte Satz „O meine Freunde, es gibt keinen Freund.“ Worum es Derrida in seiner Relektüre dieses Zitats geht, ist nichts Geringeres als eine Dekonstruktion des alteuropäischen Modells der Demokratie, das von einem spezifischen Freundschaftsverständnis getragen ist. Dessen Erbe könne man in der Gegenwart nur dann antreten, wenn man es auf seine paradoxen Implikationen hin dekonstruiert. Die Demokratie, der der Weg bereitet werden soll, muss offener sein für das Heterogene, das Asymmetrische, bereit, die bisher immer in der Kakophonie der Vielen untergehende Stimme des Freundes zu achten und zu respektieren. Für die alte Klage „O Freunde, es gibt keine Freunde“, die sich im Gegensatz zum Inhalt der Aussage in messianischer Erwartung immer noch an die „Freunde der Zukunft“ richtet, wird deshalb eine neue Lesart vorgeschlagen: „Es gibt niemals einen einzigen Freund.“

Freundschaft muss deshalb etwas anderes sein als Bruderschaft, auf die sie bisher verpflichtet wurde. In ihr muss die Differenz aufscheinen, die Tatsache, dass zwei verschiedene autonome Menschen, freiwillig und ohne Sicherheiten eines wahren Wissens, ohne Zwang eine Beziehung eingehen. Die

„gute Freundschaft“ erfordert eine bestimmte Unterbrechung der Wechselseitigkeit und Gleichheit, einen Bruch mit jeder Verwechslung oder Vermischung von Ich und Du. Die Freundschaft könnte somit der Raum sein, in dem die Singularität der Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen, eine Beziehung von Asymmetrie und Alterität, größter Vertrautheit und Ferne, das „Zwischen“ von Ethik und Politik artikuliert werden könnte.

Es ist die Feststellung Hannah Arendts, dass die Menschheit sich nicht in der Brüderlichkeit erweist, sondern in der Freundschaft und dass die Freundschaft nicht intim persönlich ist, sondern politische Ansprüche stellt, d. h. auf die Welt bezogen bleibt, die zum Vergleich mit Derrida einlädt. Arendts politischer Begriff von Freundschaft signalisiert – angesichts der Katastrophen des 20. Jahrhunderts – eine Politik jenseits des Brüderlichkeitsprinzips und ihrer Privatisierung. Durch die Einbindung der Freundschaft in den Bereich des Öffentlichen und Politischen, in Anlehnung an Aristoteles' Begriff der politischen Freundschaft, wird jedes naturalisierte Gemeinschaftsmodell, jedes Modell der Abstammung, das auf Herkunft, Geschlecht, Blut und Boden zurückgreift, als Modell des Politischen zurückgewiesen. Arendt verbindet die Menschlichkeit mit der Freundschaft und nicht mit der Verwandtschaft, die Freundschaft mit dem Politischen statt mit dem Privaten. Familie oder Verwandtschaft zum Modell des Politischen zu machen, heißt ein natürlich gegebenes Band, eine präpolitische Einheit zum Ausgangspunkt zu nehmen. Freunde sind Menschen meiner Wahl, Familien Menschen meiner Art. Freundschaften können sich auflösen. Sie sind nicht sicher vor Unterbrechungen und beruhen auf individueller und freier Wahl unabhängig von allen vorausgesetzten Bedingungen und Bestimmungen der Geburt, des Geschlechts, der Herkunft und der Religion. Freunde verbindet ein gemeinsames Interesse an etwas außerhalb des Persönlichen und Privaten. Der Raum der Freundschaft öffnet sich im Dialog, im gemeinsamen Sprechen über die Anwesenheiten dieser Welt – ein Sprechen, das kein Befehlen und ein Hören, das kein Gehorchen ist. Wenn Politik nicht zum Sieg des Völkischen gegenüber dem Staat degenerieren will – pluralitätsfeindlich nach innen und gleichheitsfeindlich nach außen – muss die Pluralität als Prinzip der Politik erhalten bleiben.

Freundschaft fordert statt Verschmelzung die Achtung des Anderen, die Distanz verlangende und aus Distanz resultierende Achtung vor der Differenz.

Die Mehrdimensionalität von Sichten, die Unersetzbarkeit von Individuen, die Unbedingtheit der Individualität, die Kontinuität des Gesprächs, das Interesse an einer gemeinsamen Welt und die Unwiderruflichkeit der selbst gewählten Freundschaft steht deshalb über jeder Wahrheit. Denn gäbe es die *eine Wahrheit*, dann wäre es um die Vielheit der Meinungen, die die Welt zwischen den Menschen erst entstehen lässt, damit um das Gespräch und damit um die Freundschaft und damit um die Menschlichkeit geschehen. □

Presse

Arnulf Rainer

Katholische Nachrichtenagentur

23. September 2010 – Sein Markenzeichen sind Übermalungen. Er verändert, verfremdet, löscht mit schroffem Pinselgewirr und macht dabei auch vor christlichen Motiven nicht halt. Christus, Maria, Engel und Kreuzfixe bearbeitet er bis zur Unkenntlichkeit. Die Rede ist von Arnulf Rainer, dem bekanntesten österreichischen Künstler der Nachkriegszeit. (...) Bei den 32 in der Katholischen Akademie ausgestellten Exponate hat Rainers Lebensgefährtin Hannelore Ditz mit Blick auf den Ort eine sorgfältige Auswahl getroffen. Schon lange waren in Deutschland nicht mehr so viele Totenmasken aus dem Werk des Künstlers zu sehen. „Spätestens auf dem Sterbebett“, sagt sie, „besinnt sich jeder seines Glaubens.“ Insofern passen die Bilder gut in einen Raum, an dem über Glaube und Religion nachgedacht wird.

Daniela Venner

Sonntagsblatt

4. Oktober 2010 – Seine Übermalungen haben den heute 80-jährigen Österreicher zur Kunstikone der Gegenwart weltweit gemacht. Arnulf Rainers gestische Malerei, die er in den 1950er Jahren entwickelte, ist seither zu seinem Markenzeichen geworden. Was auch immer das eigentliche Anliegen seiner Kunst sein mag – es ist jedenfalls noch nicht allzu lange her, dass der tiefe Graben zwischen moderner Kunst und Religion als unüberwindbar galt. Doch seit den 1980er Jahren richtet Rainer seinen Künstlerblick vermehrt auf Marien- und Engeldarstellungen und er illustrierte Ende der 1990er Jahre für den Weltbildverlag die Bibel.

Angelika Irgens-Defregger

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

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

Von der Freundschaft zur Liebe. Der spirituelle Weg in den Exerzitien des Ignatius von Loyola

Michael Bordt SJ

Wenn man über Freundschaft und Spiritualität nachdenkt, kann man drei verschiedene Fragestellungen voneinander unterscheiden: Man kann erstens fragen, inwiefern tiefe persönliche Freundschaften notwendig eine spirituelle Dimension haben, zweitens, inwiefern tiefe persönliche Spiritualität Freundschaften konstituiert und drittens, inwiefern das spirituelle Leben selbst von dem, was Freundschaft ist, her verstanden werden kann.

Es ist die dritte Fragestellung, der ich mich in meinem Referat zuwenden möchte. Ich werde dazu etwas zu den Exerzitien des Ignatius von Loyola sagen, die er in seinem Exerzitienbuch aufgeschrieben hat. Ich möchte zeigen, wie sich im Prozess der Exerzitien für denjenigen, der Exerzitien macht, die Gottesbeziehung von einer Freundschaftsbeziehung zu einer Liebesbeziehung verändert. Mein Thema ist also, dass eine reife, tiefe Vollform der Spiritualität, einer Mystik also, nicht adäquat mit dem Begriff der Freundschaft wiedergegeben wird. Ich möchte deutlich machen, dass es in der Beziehung zu Gott nicht um eine Freundschaft, sondern um eine Liebesbeziehung geht.

I.

Das Exerzitienbuch ist kein Buch, das man zur Erbauung lesen kann. Es ist größtenteils trocken und langweilig geschrieben. Das Exerzitienbuch ist kein Lese-, sondern ein Übungsbuch. Das Wort ‚Exerzitien‘ kommt auch aus dem Lateinischen und heißt „Übungen“. So wie man sportliche Übungen machen muss, wenn man seinen Körper fit halten will, so sollte man sich eben auch geistlich-spirituell üben mit dem Ziel – das ist jetzt eine etwas traditionelle Sprache von Ignatius – „den göttlichen Willen in der Einstellung des eigenen Lebens zum Heil der Seele zu suchen und zu finden“. Vergleichen Sie es mit einem Yoga-Buch. Da denken Sie auch zuweilen, um Gottes willen, was sind das für komische Übungen; das schaffe ich ja nie. Sie müssen es machen, und dann entdecken Sie etwas, was Sie in eine bestimmte Richtung führt.

Im Exerzitienbuch finden sich ganz unterschiedliche Arten von Texten. Sie finden Bibeltexte, Lebensbetrachtungen, Übungen aus der Tradition der Stoa usw. Jemand, der für 30 Tage Exerzitien macht, um für sich auch die Frage zu klären, was er eigentlich mit seinem Leben machen möchte, der begibt sich 30 Tage lang in Stille, er redet nicht und soll jetzt die Tage damit füllen, dass er betet. Die Besonderheit dieses Übungsbuches besteht darin, dass Ignatius diese 30 Tage sehr genau strukturiert hat und für jeden Tag Übungen vorgibt – es sind 5mal eine Stunde täglich – in denen sich der Beter mit den Stoffen auseinandersetzen soll, die er jeweils vorgelegt bekommt. Ein paar wenige dieser Übungen werden wir kennenlernen.

Die Exerzitien sind in vier Wochenabschnitte gegliedert. Dabei ist das Wort ‚Woche‘ insofern nicht ganz zutreffend, weil es nicht immer sieben Tage sind. Man könnte eher sagen, es handelt sich um vier Einheiten, wobei die erste Einheit noch einmal deutlich zweigeteilt wird. Es geht am Anfang um das, was man in der ignatianischen Fachsprache



Prof. Dr. Michael Bordt SJ, Professor für Ästhetik, Anthropologie und Geschichte der Philosophie, Rektor der Hochschule für Philosophie SJ, München

„Prinzip und Fundament“ nennt, d.h. es geht darum, überhaupt erst einmal in den Prozess des Betens und Meditierens hineinzufinden. Dann, im zweiten Teil der ersten Woche, wird der Beter mit der eigenen Sündhaftigkeit konfrontiert. In der zweiten Woche werden zunächst zwei Übungen vorgestellt: Den Ruf des Königs, den man vernimmt – und dann eine Betrachtung über die zwei Banner. An diese beiden Übungen, die jeweils einen Tag beanspruchen, schließen sich dann Betrachtungen über das Leben Jesu an. Konkret sieht das so aus, dass Sie anhand des Neuen Testaments das ganze Leben Jesu entlanggehen und sich anschauen und versuchen zu verinnerlichen, wie Jesus reagiert, was er macht, wie er auf die Leute zugeht usw. Derjenige, der die Exerzitien macht, verbringt die Tage damit, jeweils eine oder zwei dieser Geschichten aus dem Leben Jesu mit bestimmten Übungshilfen zu meditieren.

Dann kommt die dritte Woche, die dem Leiden und Sterben Jesu vorbehalten ist. Es sind mindestens sieben Tage, in denen der Beter sich mit den verschiedenen Stationen der Passion intensiv auseinandersetzt.

Darauf kommt die vierte Woche, in der es um die Betrachtung der Auferstehungsperikopen geht, und die in einem eigenen Text von Ignatius gipfelt: „Betrachtungen, um die Liebe zu erlangen“. Soviel zum Aufbau der vier Wochen.

II.

Das Problem des zweiten Teils der ersten Woche, den Sündenbetrachtungen also, besteht darin, dass jede Sündenbetrachtung sehr leicht egozentrisch und ich-bezogen sein kann: Ich überlege mir, was ich in meinem Leben falsch gemacht habe oder welchen Idealen ich nicht gerecht geworden bin. Sich ernsthaft mit derartigen Fragen auseinanderzusetzen, kann zu einer tiefen Trauer oder phasenweise vielleicht sogar zu einer Verzweiflung über sich und sein Leben führen. Diese Trauer betrifft aber einen selbst. Man selbst hat versagt und

nicht das erreicht, was man erreichen wollte.

Jede der Betrachtungsstunden ist noch einmal in sich genau strukturiert und endet mit einem Gespräch, das man halten solle. Im Exerzitienbuch Nr. 54 heißt es: „Das Gespräch wird gehalten, indem man eigentlich spricht, so wie ein Freund zu einem anderen spricht, oder ein Knecht zu seinem Herrn, indem man bald um irgendeine Gnade bittet, bald sich wegen einer schlechten Tat anklagt, bald seine Dinge mitteilt und in ihnen Rat will.“

Das ist ein Gespräch, bei dem der Exerzitant aufgefordert wird, direkt mit Jesus zu sprechen. Man soll sich also vorstellen, Jesus stünde einem gegenüber, und jetzt solle man mit ihm sprechen, wie man mit einem Freund spricht. Hier, in dieser Phase der Exerzitien, spielt das Thema Freundschaft eine wichtige Rolle. Jesus ist der Freund und Lebensbegleiter, gegenüber dem man sich anklagen kann, der einen versteht und den man um Rat fragen kann.

III.

Es geht in der zweiten Woche wesentlich darum, Jesus kennenzulernen und ihm nachfolgen zu wollen, in welcher Lebensform auch immer. Diese zweite Woche dient vor allem der Klärung der Lebensziele. Der Beter versucht, sich seiner eigenen Ideale klar zu werden. Er versucht deutlich zu machen, was vielleicht an seinen bisherigen Idealen aus der Perspektive der Botschaft Jesu kritisch zu sehen ist. Er versucht, seine Ideale zu klären und zu reinigen, und daraus entsteht dann der Wille, Jesus nachzufolgen. Am Ende dieser zweiten Woche soll der Exerzitant dann eine Lebenswahl treffen, d.h., er soll sich überlegen, ob er beispielsweise Jesuit werden will oder ob er heiratet. Dieser Prozess soll nach dieser zweiten Woche abgeschlossen sein.

Es sind mindestens sieben Tage, an denen der Beter sich mit den verschiedenen Stationen der Passion intensiv auseinandersetzt.

Das Schlussgespräch, das nach den Übungsstunden der zweiten Woche zu halten ist, hat folgenden Text: „Ewiger Herr aller Dinge, ich mache mit Eurer Gunst und Hilfe Eurer unendlichen Güte und vor Eurer glorreichen Mutter und allen heiligen Männern und Frauen des himmlischen Hofes mein Anerbieten, dass ich meinerseits will und wünsche, und es mein überlegter Entschluss ist, sofern dies nur Eurer größeren Dienst und Lobpreis ist, Euch darin nachzuahmen, alle Beleidigungen und alle Schmach und alle sowohl aktuelle wie geistliche Armut zu erdulden, wenn Eure Heiligste Majestät mich zu einem solchen Leben und Stand erwählen und annehmen will.“ Es geht in der zweiten Woche ganz wesentlich darum, das Ideal des eigenen Lebens – man möchte reich sein, man möchte berühmt sein, man möchte Ehren haben, man möchte gesund sein, man möchte möglichst lange leben, man möchte irgendwie angenehm leben – radikal zu konfrontieren mit dem Leben Jesu selbst, also ein Leben in Armut, ein Leben ohne festes Haus, ein Leben im Ausgeliefertsein. Das steigert sich dann natürlich noch in der dritten Woche.

Eine sehr charakteristische Übung für die zweite Woche im Exerzitienbuch 136 ist die schon erwähnte Zwei-Banner-Betrachtung zu Beginn dieser Woche. Der Exerzitant soll sich folgendes vorstellen: Luzifer sitzt in Babylon und versucht,

Anhänger zu gewinnen. Jesus sitzt in Jerusalem in einer anmutigen Gegend, und versucht auch, Anhänger zu finden. Luzifer sagt, wir müssen die Welt bekämpfen, und schickt seine Mannen aus. Jesus sagt, dass der Kampf ganz anders ausschauen wird. Der Kampf wird sein, dass wir vom Hochmut zur Demut gehen, dass wir in Armut leben, dass wir unsere Feinde lieben. Diese christlichen Ideale werden anhand des Banners Jesu etabliert, und als Gegenbild wird der Kampf des Bösen sehr drastisch geschildert. Der Exerzitant soll dazu angeleitet werden, sich die richtigen Ideale zu eigen zu machen und sich dem Banner Jesu anzuschließen. Es geht auch hier vor allem um Freundschaft, um Menschen, die sich gemeinsam für die richtige Sache engagieren, gemeinsame Ziele verfolgen und sich dabei unterstützen. Menschen sollen eine Wahl treffen; sie sollen sich Gruppen zugehörig fühlen. Es geht nicht um einen individuellen Weg. Freundschaft fürs Leben; einer für alle, alle für einen! Mit diesem Willen zur Nachfolge, zur Dienstbereitschaft, zur Freundschaft – Jesus als Freund, der mich begleitet, für dessen Sache ich mich einsetze – endet die zweite Woche.

Allerdings gibt es eine charakteristische Änderung bei den Gesprächen gegen Ende der zweiten Woche. Es ist nämlich auf einmal so, dass der Exerzitant nicht nur mit Jesus sprechen soll, sondern auch mit Maria. Er soll ein Gespräch „zu unserer Herrin führen, auf dass sie mir Gnade von ihrem Sohn und Herrn erlange, damit ich unter sein Banner aufgenommen werde“. Hierzu soll man ein Ave Maria sprechen, und dann um das Gleiche den Sohn bitten, und dann wiederum um das Gleiche den Vater bitten, damit er es gewähre.

IV.

In der dritten Woche geht es in den Übungen um die Betrachtung des Leidens Jesu. Dabei geht es nicht in erster Linie darum, sich in die grauenvollen Szenen der Passion hineinzusetzen, sondern das, was Jesus erlebt hat, auf sein eigenes Leben zu beziehen. Das bedeutet, dass der Beter anhand der Passionsereignisse sich selbst und seinen eigenen Verletzungen, seinem eigenen Leiden und seiner Sterblichkeit stellen soll. Das bedeutet für den Prozess der Exerzitien: Nachdem er in der zweiten Woche seine Ziele und Ideale geklärt hat – und dieser Prozess ist vor allem ein Prozess des Willens, geht es jetzt in der dritten Woche um eine Reinigung des affektiven Lebens.

Die dritte und vierte Woche ist am besten verstanden, wenn wir sie als eine Schule des Liebenlernens verstehen. Lieben lernen ist aber etwas, das man nur sehr begrenzt lernen kann. Man kann vielleicht üben, sich so verhalten wie jemand, der liebt, aber man kann das Lieben nicht aktiv einüben. Was man aber machen kann: Man kann sich in die Kehrseite der Liebe einüben, nämlich in das Leiden. Dabei gibt es einen engen Zusammenhang zwischen der Leidensfähigkeit und der Liebesfähigkeit eines Menschen, denn oft zeigt sich, dass Menschen, die leidensfähiger sind, auch liebesfähiger werden. Lieben und Leiden scheinen wie die beiden Seiten einer Medaille zu sein.

Es gibt im Deutschen den treffenden Ausdruck: „Ich mag dich leiden“, um auszudrücken, dass man einen Menschen sehr gern hat. Dahinter steht der enge Zusammenhang zwischen Liebe und Leiden. Man ist bereit, die Beziehung zu dem anderen zu halten, auch wenn man in dieser Beziehung unter der anderen Person leiden wird. Es gibt auch einen sehr schönen Buchtitel des Psychologen Horst-Eberhard Richter: „Wer nicht leiden will, muss hassen“.

Er trifft, was ich sagen möchte. Wer nicht in der Lage ist, auch einen Leidensweg auf sich zu nehmen, wird auch nicht wirklich lieben können.

Die Bitte, die am Anfang der jeweils fünf Gebetszeiten der dritten Woche steht, ist dann, das erbitten, was ich will; dasjenige, was eigentlich beim Leiden zu erbitten ist: Schmerz mit dem schmerz-erfüllten Christus, Zerbrochenheit mit dem zerbrochenen Christus, Tränen und innere Qual über so große Qual, die Christus für mich erduldet hat. Diese Texte werden natürlich oft ganz falsch verstanden, als ob es darum ginge, künstlich Emotionen zu forcieren. Darum geht es aber nicht, denn dann wäre man nicht bei sich. Es geht um eine eigene innere Reinigung des affektiven Erlebens, und anhand der Passion Christi geht es um diesen eigenen Prozess.

V.

In der vierten Woche geht es um die Betrachtung der Auferstehung und damit darum, die Liebe zu erlangen, jetzt nicht von der negativen Konnotation des Leidens her, sondern von der positiven her. Hier geht es nicht mehr um Dienst und um Nachfolge, wie noch in der ersten und zweiten Woche, sondern es geht um Hingabe, und es geht um die Liebe Gottes. Es geht nicht mehr um die Freundschaft mit Jesus, sondern um die Liebe Gottes, d.h., die Liebe des Exerzitanten zu Gott als Antwort auf Gottes Liebe zum Exerzitanten.

Im Zentrum, oder als Höhepunkt am Ende der Exerzitien, stehen die Betrachtungen, die Liebe zu erlangen. Sie sehen, wie sich die Sprache hier völlig geändert hat. Die Übung beginnt mit einer Vorbemerkung: „Zuerst ist es angebracht, auf zwei Dinge zu achten. Das erste ist, die Liebe muss mehr in die Werke als in die Worte gelegt werden.

Das zweite: Die Liebe besteht in Mitteilung von beiden Seiten, nämlich darin, dass der Liebende mitteilt, was er hat, oder von dem, was er hat oder kann, und genauso umgekehrt der Geliebte vom Liebenden“. Die Idee der 30 Exerzizientage ist, dass der Exerzizant am Ende dieses Prozesses eben soviel vom Liebenden, also von Gott mitbekommen hat, dass er ein Gespür davon bekommen hat, was er ihm zu sagen hat, dass er jetzt darauf antworten kann. Der Exerzizant soll um das bitten, was ich will, und das wird sein, „um innere Erkenntnis von soviel empfangenem Guten bitten, damit ich, indem ich es gänzlich anerkenne, in allem seine göttliche Majestät lieben und ihr dienen kann“. Also eine ganz andere Sprache als in der ersten Woche, wo es noch darum ging, Gnade vor der göttlichen Majestät zu erlangen. Hier geht es um die Liebe. Das Schlussgebet der Exerzizien ist: „Nehmt, Herr, und empfangt meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, all mein Haben und meinen Besitz. Ihr habt es mir gegeben; Euch, Herr, gebe ich es zurück. Alles ist Euer. Verfügt nach Eurem ganzen Willen. Gebt mir Eure Liebe und Gnade, denn dies genügt mir.“

Damit komme ich zum Ende meiner sehr groben Skizze. Ich wollte zeigen, dass gegen ein weit verbreitetes Vorurteil das Ziel der Spiritualität von Ignatius von Loyola nicht darin besteht, den Willen zu stärken. Das Ziel der ignatianischen Spiritualität ist die Fähigkeit zur inneren Hingabe an Gott, ist das kontemplative Leben. Die Gottesbeziehung ist keine Freundschaftsbeziehung mehr, sondern Liebesbeziehung. □

Der Text ist die bearbeitete Abschrift des mündlichen Vortrags von Professor Bordt.

Wie gelingt und woran scheitert Freundschaft?

Herbert Will



Dr. Herbert Will, Facharzt für Psychotherapeutische Medizin und Psychoanalytiker, München

II.

Jedoch ist es auch die Chance von Freundschaften, dass sie neue und ungeahnte Lebensperspektiven eröffnen. Neu und ungeahnt deshalb, weil Freunde verschieden, anders, fremd sind. Diese Andersartigkeit (Alterität) der Freunde betont Jacques Derrida. Die Vertrautheit und Ähnlichkeit der Familie fehlt. Die familiären Beziehungen legen uns auf Eigenarten, Rollen, Selbstverständnisse fest. Freunde können uns daraus befreien und unsere persönlichen Entwicklungsmöglichkeiten erweitern. Wir merken und genießen, wie anders auch vieles sein kann. Freunde spiegeln uns selbst in den Entwicklungsphasen unseres Lebens. Wir sehen an ihnen, wie wir älter werden, wie wir uns verändern, wie sie sich verändern.

Ich möchte noch einen wichtigen emotionalen Aspekt erwähnen: die Ambivalenz der Gefühlsregungen. Damit ist gemeint, dass gegenüber ein- und derselben Person Liebe und Hass, zärtliche und feindselige Regungen nebeneinander vorkommen – freundschaftliche und feindschaftliche Aspekte in einer Beziehung zu einem anderen Menschen. Hier hat die Erkenntnis der menschlichen Verhältnisse im Verlauf der Geschichte große Fortschritte gemacht. Wir haben gehört, dass in der Antike – Beispiel Aristoteles – Freundschaft und Zwietracht, Freund und Feind aufgeteilt wurden auf unterschiedliche Menschen und Gruppen. Entweder man ist freundschaftlich miteinander verbunden und hat gemeinsame Feinde oder man ist sich feind.

Durch das Christentum tauchte eine ganz andersartige Vorstellung auf. Das Ideal der Nächstenliebe und der Feindseligkeit führte zu dem Versuch, den Hass zu überwinden. Oft wurde daraus jedoch der Schluss gezogen, es sei eine quasi reine Liebe möglich, die alle feindseligen Regungen hinter sich lassen könnte. Heute wissen wir, dass das völlig unpsychologisch gedacht ist und die Menschen überfordert. Wir wissen, dass es keine menschlichen Beziehungen gibt, in denen nicht ambivalente Gefühlsregungen gegenüber dem anderen vorhanden sind, die also neben Anziehung auch Abstoßung beinhalten. In der Primärfamilie ist der Ambivalenzkonflikt gegenüber den nächsten Angehörigen oft ziemlich hoch. In Freundschaften ist er in der Regel abgemildert, die Widersprüche von freundlichen und feindseligen Regungen können besser reguliert werden. Wie Hannah Arendt richtig bemerkt: Freunde sind Menschen meiner Wahl, Familie sind Menschen meiner Art. Die Tatsache, dass wir Freunde wählen können und Freundschaften auch beenden können, macht es leichter, miteinander auszukommen. □

I.

Für unseren Zusammenhang möchte ich Freundschaft definieren als eine Beziehung zu einem anderen Menschen, die nicht familiär ist und nicht sexuell – im Sinne einer dauerhaften sexuellen Beziehung.

Damit führe ich eine entwicklungspsychologische Perspektive ein. Freundschaften sind Beziehungen, die anders sind als die familiären Beziehungen. Sie eröffnen eine dritte Möglichkeit, Beziehungen zu erleben und zu gestalten. Freunde sind anders als Mutter und Vater und Geschwister. Die ersten Freundschaften beginnen am Spielplatz und im Kindergarten. Deren Ursprungsgestalt entwickelt und transformiert sich im Lebensverlauf. Wenn es gut geht, lernen wir Freundschaften zu pflegen und zu gestalten. Ihr Ursprung ist aber immer eine Faszination durch die andere oder den anderen. Es muss ein Funke überspringen. Was geschieht in einem solchen Moment? Erkennen wir etwas Wichtiges von uns selbst im anderen wieder, sind wir zugleich von dessen Eigenart fasziniert?

Freundschaften werden geprägt durch frühe Muster. Zum einen durch die ersten Kinderfreundschaften, noch stärker durch die Primärbeziehungen zu Eltern und Geschwistern. Diese prägen unsere Beziehungserfahrungen lebenslang und versehen uns mit Beziehungsmustern, gemäß derer wir auch unsere Freundschaften spontan gestalten. In ihnen können wir vieles von dem wieder erkennen, wie wir es in der Familie erlebt haben.



Foto: akg-images

Der heilige Ignatius von Loyola, der Gründer des Jesuitenordens: Dieses Porträt von Jacopino del Conte stammt aus dem Jahr 1556.

Sind „Kontakte“ im Web 2.0 die neuen Freundschaften? Medienwissenschaftliche Perspektiven

Alexander Filipović

Einleitung

Das Thema „Kontakte“ und „Freundschaften“ im Internet wird besonders relevant in den sogenannten Sozialen Netzwerken. Einschlägige Netzwerkplattformen sind StudiVZ, Facebook, Wer-Kennt-Wen oder XING. Diese Angebote erlauben es ihren Nutzern in unterschiedlicher Art und Weise, Selbstdarstellung und Beziehungspflege miteinander zu kombinieren. Am Anfang steht dabei immer eine eigene Profilseite mit einem frei wählbaren Foto und einigen persönlichen Informationen. In eine Kontaktliste nimmt man Freunde und Bekannte auf. Durch das Einstellen von Fotos und Statusmeldungen teilt man diesen Freunden und Bekannten das eigene Befinden mit, liest dergleichen wiederum bei jenen und kommentiert z. B. die eingestellten (Urlaubs-, Familien- oder Party-) Fotos. Empirische Untersuchungen zeigen dabei: Freundschaften werden im und durch das Internet nicht entwertet und verschwinden auch nicht. Soziale Netzwerkplattformen stellen ein Hilfsmittel dar, wie Freundschaften und Bekantschaften durch Kommunikationsmöglichkeiten unterstützt werden.

Empirische Einsichten

Zunächst zu ein paar wesentlichen empirischen Einsichten (ARD/ZDF Online Studie) mit dem Fokus auf die Sozialen Netzwerke:

- 2/3 aller 12- bis 24-Jährigen ist täglich online

Von den Onlinenutzern ab 14 Jahren in Deutschland nutzen 13 % täglich eine Netzwerkplattform. Mindestens selten nutzen Netzwerkplattformen 81 % aller 14- bis 19-jährigen Onliner; dies tun auch 67 % der 20- bis 29-Jährigen und noch 29 % der 30- bis 39-Jährigen.

Im Vergleich der Daten von 2007 – 2009 zeigt sich in diesem Bereich der Internetnutzung der höchste Zuwachs.

Facebook hat am 5. Februar 2010 die 400-Millionen-User-Grenze überschritten; die StudiVZ Nutzerzahlen in Deutschland im Juni 2010: 9,54 Millionen. Durchschnittlich hat ein Nutzer bei Facebook 130 „Freunde“, ein „normaler“ Gymnasiast hat in seiner Buddy-List des Instant Messaging (IM) 200 Personen.

- Warum nutzen die Menschen Soziale Netzwerke: An deutlich erster Stelle (78 %) steht für die meisten Nutzer der Wunsch, bereits bestehende Kontakte zu Freunden und Bekannten zu pflegen. 41 % wollen sich mit Menschen austauschen, die gleiche Interessen haben, und jeder Dritte will neue Freunde oder Bekannte finden.

Online- und Offline-Freundschaften

Dies zeigt, dass es bei sozialen Netzwerken im Wesentlichen darum geht, Offline-Beziehungen auch Online abbilden und führen zu können. Die Kontakte auf sozialen Netzwerkseiten sind überwiegend eher lose Beziehungen. Auf Netzwerkplattformen artikuliert sich also vor allem das erweiterte soziale Netzwerk der aktuellen oder ehemaligen



Dr. Alexander Filipović, Akademischer Rat am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster

Mitschüler und Kommilitonen, der Kollegen oder der Bekannten aus Vereinen, Jugendgruppen und Nachbarschaft. Freunde aus der Offline-Welt sind ein wichtiger Teil der Online-Kontakte, aber eben nur ein Teil.

Allgemein ist festzustellen, dass die Formen der onlinebasierten zwischenmenschlichen Interaktion so vielfältig sind wie auch außerhalb des Internets: Die jungen Leute „hängen ab“, sie flirten und streiten sich, es wird gelästert und bewundert, in manchen Fällen auch beleidigt oder gemobbt. Für das Verhältnis von Online- und Offline-Freundschaften ist dabei entscheidend, dass die sozialen Netzwerke und das

Instant Messaging inzwischen so sehr im Alltag der Jugendlichen und jungen Erwachsenen verankert sind, dass eine Teilhabe so etwas wie eine Pflicht ist, damit man den Anschluss an den Freundeskreis oder an die Mitschüler oder Kommilitonen halten kann.

Kategoriale Explizierung sozialer Beziehungen

Damit sie am sozialen Leben der jeweiligen Community überhaupt teilnehmen können, müssen die Nutzer notwendigerweise gewisse Informationen über sich preisgeben. Dazu geben die Profilmasken Kategorien vor. Diese starren Kategorien machen das soziale Netzwerk einerseits organisierbar und durchsuchbar und dienen letztlich ökonomischen Interessen der Betreiber. Sie fördern andererseits aber auch die Selbstdarstellungen durch einfache und leicht verständliche Kategorien. Online-Freundschaften sind in dieser Hinsicht durchaus anders als Offline-Freundschaften: Netzwerkplattformen als datenbankgestützte Anwendungen fordern „eine Explizierung von sozialen Beziehungen“. „Andere Nutzer müssen explizit als Kontakt bzw. Freund bestätigt werden, um erweiterte Kommunikationsmöglichkeiten nutzen oder selektiven Zugang zu Informationen gewähren zu können.“

Daher bedeutet diese technisch bedingte Anforderung, dass die Unterstützung des alltäglichen sozialen Umgangs durch Blicke, Körperhaltung und Gestik nicht genutzt werden kann. Oder auch anders: In der Schule oder bei einer Tagung müssen wir üblicherweise nicht genau festlegen und ausdrücken, welche Qualität die Beziehung zu unserem kommunikativen Gegenüber genau hat. Wir können je nach Situation die Beziehung laufen und sich entwickeln lassen und nutzen dafür sehr intensiv Gestik, Mimik, Körpersprache und sind sehr sensibel, welche Informationen in welcher Situation angebracht sind. Freundschaften können außerhalb des Internets unter Umständen sogar davon leben, dass die Art der Beziehung nicht ausdrücklich zum Thema gemacht wird und anderen dargestellt wird. In sozialen Netzwerken ist diese Freundschaftsbekundung öffentlich und vom Freundeskreis einsehbar.

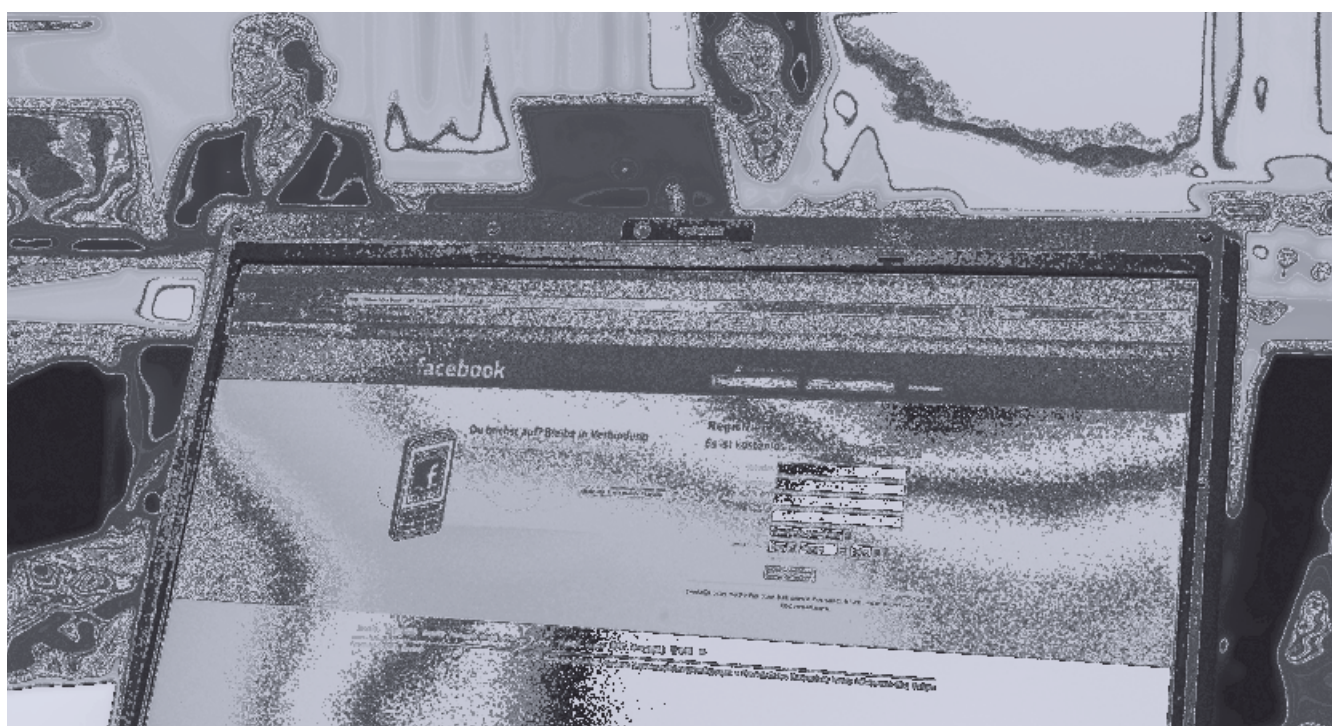
Text und Körper

Ein letzter Kommentar betrifft das Verhältnis von Körperlichkeit und Beziehungspflege auf sozialen Netzwerkplattformen.

Nicht zu leugnen ist, dass im Internet und durch mobile Endgeräte die Menschen heute einen Großteil ihrer mittlerweile unglaublich umfangreichen persönlichen Kommunikation körperlos führen. Wie sieht es mit der körperlichen Dimension von Freundschafts-Beziehungen aus? Jugendliche, so Tobias Kniebe in der SZ vom 28. 11. 2009, „texten selbst, machen sich gegenseitig messbar, durchsuchbar, evaluierbar. Wer Kontakt finden und Sex haben will, muss sich erstmal im sozialen Netzwerk anmelden, muss auffindbar werden, seine Träume und Wünsche in Daten verwandeln.“

Diese Diagnose finde ich hoch interessant, weil sie die Ritualisierung von Beziehungsarbeit durch und im Neuen Netz treffend auf den Punkt bringt: Die Umwandlung von Träumen und Wünschen in Daten und die Einbindung dieser in ein soziales Netzwerk hängt dabei natürlich von den Möglichkeiten und den Konventionen einer Plattform ab. Freundschaft, lockere Bekantschaft und Intimität sterben natürlich nicht aus, aber die neue Symbolwelt sortiert die Situation in Teilen neu. Dadurch wird die Faszination von persönlichen Geheimnissen und dunklen Stellen nur noch größer: Der Vampir Edward aus den Twilight-Filmen, so Kniebe weiter (Zitat) „gilt in der Highschool als undurchschaubar, fremd und asozial, seine Daten fehlen. Dass man so einem aber trotzdem nahekommen und dabei Geheimnisse entdecken könnte, die sich im Endlos-Chat der modernen Beziehungswelt gerade nicht mehr abbilden lassen; dass hinter all dem Text dann doch eine archaische Begegnung wartet, dass so etwas herrlich Reales wie Blut getauscht wird – auch das könnte eine Erklärung für das Vampirfieber sein.“

Die „herrlich reale“ Begegnung zwischen Menschen jenseits des (elektronischen) Textes, aber nicht völlig ohne ihn: eine angemessene und ganz schöne Beschreibung von Freundschaft in Zeiten des Internets. □



Soziale Netzwerke wie Facebook sind heute die Plattformen, auf denen viele Freundschaften entstehen.

Sozialethik als Bildungsthema

Die katholische Soziallehre bietet eine Fülle von fundierten Aussagen zu wichtigen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Fragen. Die Sozialethische Offensive der Katholischen Erwachsenenbildung Bayern (KEB) soll helfen, diese Aussagen auch kompetent vertreten zu können. Die KEB will deshalb allen interessierten Menschen entsprechende Informationen und Arbeitsmaterialien zur Verfügung stellen. Startschuss der Offensive war der Vortrag von Professor Dr. Markus Vogt bei der diesjähri-

gen Mitgliederversammlung der KEB Bayern. Die Vertreter der 129 Mitgliedsorganisationen hatten sich am 2. und 3. Juli 2010 in der Katholischen Akademie getroffen. „zur debatte“ dokumentiert eine gekürzte Fassung des Vortrags. Der ausführliche Text und weitere Informationen, Arbeitsmaterialien, Kontakte, sowie ein Glossar zur katholischen Soziallehre finden sich auf der Homepage der Katholischen Akademie Bayern unter der Rubrik KEB.

Eine Offensive angesichts der Umbrüche des Sozialstaates

Markus Vogt

1. Wie kann eine sozialethische Offensive angesichts des verbreiteten Rückzugs ins Private gelingen?

Es ist ein Risiko, wenn die katholische Erwachsenenbildung eine sozialethische Offensive ausruft. Denn für die Mehrheit der Bundesbürger liegt der Fokus der Interessen eher im Bereich der privaten Lebensbewältigung, also bei individuellethischen, spirituellen oder praktischen Themen. Das hat verständliche Gründe:

(a) Der Glaube an die großen politischen Utopien, die den Einsatz für spezifisch sozialethische Themen attraktiv erscheinen lassen und mit der Hoffnung auf grundlegende Veränderungschancen verbinden, scheint erschöpft. Wir leben in einer Gesellschaft, die sich selbst oft mit dem Adjektiv „post“ beschreibt – postmodern, postsäkular, postkonziliar, postsozialistisch, postkapitalistisch. Postmoderne ist das, was von der Moderne übrig bleibt, wenn sie den Glauben an die Einheit der Vernunft und damit den Glauben an sich selbst verloren hat. Das Vertrauen in die großen Erzählungen und Utopien ist im 20. Jahrhundert tief erschüttert worden. Der Rückzug der Individuen ins Private ist von daher durchaus verständlich. Politische Bildung findet somit eine schwierige Situation vor. Eine sozialethische Offensive muss von Anfang an ihre Plausibilität und Relevanz aufzeigen.

(b) Das Leben in der spätmodernen Gesellschaft ist komplex geworden, so dass viele Menschen Rat und Hilfe suchen, um die vielschichtigen Anforderungen in Familie, Berufsleben, Gesundheit, Erziehung oder im Umgang mit Medien zu bewältigen. Dabei steht die Anthropotechnik im Vordergrund, die individuelle Suche nach Lebens-



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

kunst, nicht die Sozialtechnik, also Glaube und Anspruch, die Gesellschaft verändern zu können. Insbesondere bei den jüngeren Generationen ist die gesellschaftspolitische Dimension eher schwach ausgeprägt, wofür es mehrere Ursachen gibt. Darauf muss sich die Erwachsenenbildung, die eine tragende Säule im dritten bzw. vierten Bildungsektor des lebenslangen Lernens ist, in Zukunft einstellen.

Zugleich ist es jedoch unabweisbar, dass grundlegende Probleme der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung nicht individueller, sondern struktureller, also politischer und sozialethischer Natur sind, z. B. die zunehmende Schere

zwischen Arm und Reich in Deutschland und weltweit, die Verunsicherung der Familien, die Gerechtigkeitslücken im Bildungsbereich und im Gesundheitssystem, die rapide Zunahme prekärer Beschäftigung, der Klimawandel oder die Finanzkrise. Die heutige Form der entfesselten Globalisierung untergräbt existentielle Menschenrechte und Lebenschancen von mindestens einem Drittel der Menschheit. Im Kern sind dies Entwicklungsprobleme unseres Wohlstandsmodells und nicht durch individuelle Moralaufrüstung lösbare Defizite an Tugenden. Wir leben in einer Umbruchzeit, die auf grundlegenden Ebenen einer ethisch-politischen Neuorientierung bedarf.

Vor diesem Hintergrund ist eine sozialethische Bildungsoffensive heute vielleicht mehr denn je nötig. Ihre Notwendigkeit garantiert jedoch keineswegs, dass sie auch erfolgreich und attraktiv ist. Zwischen dem verbreiteten Rückzug ins Private und der neuen Dringlichkeit öffentlich-gesellschaftspolitischer Probleme besteht ein Dilemma, nicht nur für die Bildung, sondern auch für die Politik. Diese wird zusätzlich dadurch in Bedrängnis gebracht, dass ein großer Teil der aktuellen sozialethischen Herausforderungen globaler und langfristiger Natur ist. Damit sind die Problembearbeitungsmethoden der nationalstaatlich verfassten und in kurzatmigen Wahlrhythmen organisierten Demokratien in prinzipieller Weise überfordert. Dies spiegelt sich auch in der kollektiven Mentalität wider: Wir sind „Zukunftsatheisten“ – wir wissen zwar, was für eine langfristige Zukunftssicherung nötig wäre, glauben aber mehrheitlich nicht mehr an unsere Gestaltungsmacht und sehen uns außer Stande, dem „Rad in die Speichen zu fallen“ (Bonhoeffer). Selbst die verantwortlichen Politiker und Wirtschaftsakteure scheinen in den Dilemmata der Finanz-, Klima- und Sozialpolitik oft wie Zuschauer, die zwar wahrnehmen, was falsch läuft, sich aber darauf beschränken, Tagespolitik zu managen, statt die großen Herausforderungen anzugehen.

Im Kern ist dies nicht ein Moralversagen einzelner Politiker, sondern ein Systemdefizit der ausdifferenzierten Gesellschaft, die keine übergeordneten Steuerungsinstanzen mehr kennt. Überdeckt wird dies lediglich durch die „deklamatorische Verantwortungüberlastung“ (H. Lübke) politischer Versprechen, die die Volksvertreter (vermeintlich) abgeben müssen, um gewählt zu werden, deren Umsetzung sie aber oft gar nicht leisten können. Gerade deshalb ist die Demokratie heute auf eine Bildung angewiesen, die öffentliche Belange als Angelegenheit aller versteht und Kompetenzen zur Mitgestaltung fördert. Gesellschaftliche Selbstverständigung ist auf neue Weise nötig, um die Resonanzfähigkeit der unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilsysteme für Querschnittsprobleme zu erhöhen und so Kommunikationsfähigkeit und Handlungsspielräume herzustellen. Politische Bildung ist damit Voraussetzung für die Mündigkeit in der modernen Welt und für eine zukunftsfähige Demokratie.

Als Ertrag aus den hier nur kurz skizzierten Analysen zum Dilemma zwischen Privatisierung auf der einen Seite und erhöhtem Bedarf an öffentlicher Theologie und Sozialengagement auf der anderen Seite möchte ich drei Erfolgsbedingungen für eine sozialethische Bildungsoffensive nennen:

(a) Sozialethische Bildung ist nur dann attraktiv, wenn das Politische als privat und das Private als politisch erlebt wird. Statt über große Sinn stiftende Utopien scheint dies eher über eine Wertschätzung der kleinen Schritte und ihrer

Vernetzung in lebensweltliche Zusammenhänge zu gelingen. Engagement nach dem Muster „global denken, lokal handeln“ und „Subpolitik“ (U. Beck) jenseits der herkömmlichen Institutionen politischer Entscheidungsbildung versprechen neue Partizipationschancen. Sozialethisch lässt sich dies mit dem Subsidiaritätsprinzip begründen. Auch empirisch lässt sich beobachten, dass Regionalbewegungen oft eine unverzichtbare Impulsfunktion zukommt. Bürgerschaftliche Mitgestaltung des Lebensraumes vor Ort macht einen sozialen Mehrwert lokaler Lebensqualität erlebbar.

(b) Ein Rückgriff auf die Schärfe und Kreativität prophetischer Gesellschaftskritik ist angesichts tief greifender Fehlentwicklungen angesagt. Gerade in der Sozialpolitik sollte der spezifisch kirchliche Beitrag darin bestehen, über tagespolitische Differenzen hinweg auf grundlegende ethische und strukturelle Zusammenhänge zu verweisen. So wurde beispielsweise in der Finanzkrise ein Vielfaches von dem an Kapital vernichtet, was durch alle Kürzungen im Sozialetat von Agenda 2010, Hartz IV bis zu den aktuellen Sparplänen eingespart wurde. Es ist ein moralischer Skandal, dass sich die Politik beim G20-Gipfel in Toronto im Juni d. J. weder auf eine Transaktionssteuer für die Finanzmärkte noch auf eine Bankenabgabe einigen konnte. „Den Armen wird's genommen, den Banken wird's gegeben“ scheint die traurige Devise zu sein. Wenn hier kein Kurswechsel geschieht, fehlt die finanzielle Basis für eine zukunftsfähige Sozialpolitik. Die sozialethische Offensive muss hartnäckig auf eine solche Gleichzeitigkeit von Armut und Verschwendung in nie da gewesenen Dimensionen hinweisen.

(c) Christliche Gesellschaftskritik darf keine reine Anklage sein. Notwendig ist ein sehr feines Gespür für die unterschiedlichen Ebenen von Handlungsspielräumen, Grenzen und Vernetzungen. Da wir alle Teil des Wirtschafts- und Finanzsystems sind, braucht es auch eine Portion Selbstkritik oder auch Humor und Distanz sowie die Bereitschaft, sich konstruktiv am Ringen um konkrete Lösungen zu beteiligen. Eine sozialethische Bildungsoffensive darf nicht von Anklage und Katastrophenstimmung geprägt sein, sondern muss trotz allem immer auf Hoffnung ausgerichtet sein, eine Hoffnung jenseits der großen Versprechungen. Hier kann das christliche Menschenbild, das Schwächen benennt, sich aber mit Verurteilungen zurückhält, zum richtigen Tonfall beitragen. Kritisieren, motivieren, integrieren, das ist eine sozialethische Formel für dieses erforderliche Gleichgewicht.

2. Warum und wie soll Kirche politisch sein?

Nur durch Privatisierung des Religiösen und seine Abkoppelung von politischer Herrschaft ließen sich zu Beginn der Neuzeit die Konfessionskriege in Europa friedlich lösen. Ohne die Differenzierung zwischen Politik und Religion war und ist ein friedliches und blühendes Europa nicht möglich.

Zugleich machen wir die Erfahrung, dass die Privatisierung des Religiösen nicht selten zu seiner Neutralisierung, zu seiner „Verdunstung“ und Auflösung in das bloß Subjektive, Individuelle und Innerliche führt. Damit können wir Christen uns jedoch nicht zufriedengeben. Wo Unrecht geschieht, dürfen wir nicht schweigen und müssen in spezifischer Weise „politisch“ werden. Wie aber ist diese politische Dimension des christlichen Glaubens genau zu verstehen und zu gestalten?

Christlicher Glaube versteht sich nicht nur als Privatsache des Einzelnen in seinem Verhältnis zu Gott, sondern auch als Ermöglichung und Auftrag, sich solidarisch und befreiend den Mitmenschen zuzuwenden. Die Reich-Gottes-Verkündigung ist immer zugleich Hoffnung und Handlungsauftrag zur Mitgestaltung des gesellschaftlichen Lebens. Hierfür gibt es ganz unterschiedliche Formen. Verbindend ist jedoch, dass die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche mehr ist als Lobbyarbeit für bestimmte Interessen. Sie hat ihre Quelle in einer Spiritualität, die „Gottesrecht“ und Menschenrecht als Einheit versteht (R. Uertz).

Eine Kirche, die sich auf die vermeintlichen Kernkompetenzen eines sozial entkoppelten Sakramentendienstes zurückzieht, dreht sich um sich selbst. Sie ist so tot wie ein Glaube ohne Werke der Barmherzigkeit. Kirche wird lebendig, wenn sie sich von den „Zeichen der Zeit“ ansprechen lässt (vgl. *Gaudium et spes* Nr. 4 und Nr. 11). Es sind gerade sozioethische Fragen, die in der komplexen Dynamik globaler Gesellschaft zunehmend an Brisanz gewinnen und sozialwissenschaftlichen Sachverstand in der Analyse sowie mutige Entschlossenheit im Engagement herausfordern. Der Ruf nach ethischer Orientierung in den aktuellen Veränderungsprozessen postmoderner Gesellschaft ist Anspruch und Chance für eine Kirche, die Hilfe zu gelingendem Leben sein will.

Grenzen kirchlicher Kompetenz und Zuständigkeit

Ebenso wichtig wie die Verbindung von Glaube und Politik ist ihre Unterscheidung. Aus den ethisch-spirituellen Impulsen der Bibel ergibt sich nicht ohne Weiteres ein kompetentes Urteil in den konkreten Einzelfragen politischer und gesellschaftlicher Kontroversen. Ordnungsethik liegt auf einer anderen Ebene als individuelle Spiritualität und Tugend. Soll christliche Einmischung in gesellschaftliche Fragen nicht in Selbstüberforderung durch vermeintliche Allzuständigkeit münden und sich nicht im tagespolitischen Streit der Parteien verlieren, ist eine Grenzbestimmung kirchlicher Kompetenz nötig.

Die Kirche soll nicht offen oder hintergründig die Regierungsgeschäfte übernehmen, sie soll „Politik möglich machen“, indem sie zur Stabilisierung und steten Erneuerung der vopolitischen moralischen Grundlagen eines freiheitlichen Staates beiträgt. Sie tritt in theologischer Reflexion, Verkündigung und Praxis für eine Wertorientierung ein, die dem Wohlergehen aller dient. Die Zuständigkeit des Lehramtes und der christlichen Sozialethik in politischen Fragen bezieht sich auf Normen der Urteilsbildung, nicht auf konkrete Sachentscheidungen.

Je stärker sich theologische Ethik auf konkrete Sachfragen einlässt, desto mehr ist die Eigengesetzlichkeit der unterschiedlichen Kultursachbereiche zu beachten; denn das Sachwissen aus human- und sozialwissenschaftlichen Analysen kann nicht durch Ableitungen aus dem Glauben ersetzt werden.

„Politikfähiger Glaube“ verbindet große Hoffnungsperspektiven mit nüchterner Faktenanalyse und schaut genau hin, was die Situation jeweils erfordert und was die Menschen vorrangig brauchen. Deshalb steht die Kirche in sozioethischen Fragen selbst im Lernprozess und kann ihre Verantwortung nur im Dialog mit Wissenschaft und Gesellschaft entfalten. Die kirchlichen Akademien, Bildungseinrichtungen und

Verbände sind ein hervorragender Ort für solche Dialoge.

Diese Grenzbestimmungen der kirchlichen Kompetenz in Fragen der Politik, Wirtschaft und Gesellschaft sind eine unverzichtbare Grundlage, um die komplexe Beziehung zwischen Glauben und gesellschaftlicher Ordnung unter den Bedingungen der Moderne produktiv zu gestalten. Statt des Versuches einer direkten Beeinflussung staatlichen Handelns rücken zunehmend die Zivilgesellschaft und damit auch die Rolle der Bildung und der Medien in den Fokus der Aufmerksamkeit (vgl. Enzyklika *Caritas in veritate* Nr. 36-39 und 66). Aufgabe der christlichen Sozialethik im Rahmen einer Bildungsoffensive ist es, die kirchliche Mitgestaltung des öffentlichen Raumes durch eine methodisch kontrollierte Reflexion zu begleiten.

3. Gerechtigkeitskonflikte im Sozialstaat

Die Gretchenfrage guter Sozialpolitik

Deutschland ist weltweit Pionierland des Sozialstaates und gehört noch heute zu den Ländern mit den besten sozialen Sicherungssystemen. Unser Wohlstand und sozialer Friede ist wesentlich auch ein Produkt dieser Tradition. Ein starker Sozialstaat wird von der Mehrheit der Bevölkerung als Ausdruck der Gerechtigkeit anerkannt. Heute steht die Sozialpolitik jedoch vor Herausforderungen, die tief greifende Reformen notwendig machen, wenn die sozialen Errungenschaften für die Zukunft erhalten bleiben sollen.

Daher muss es ein wesentliches Ziel der Sozialreformen sein, die strukturelle Benachteiligung von Familien in der Erwerbsgesellschaft zu beseitigen.

Die schwierigen Zerreißproben einer zukunftsfähigen und finanzierbaren Gestaltung des Sozialstaates angesichts von Finanzkrise, prekären Arbeitsverhältnissen, Kinderarmut und anderen Problemen sind nicht Einzelfragen der Organisation oder Kontrolldefizite gesellschaftlicher Transferleistungen, sondern eine tiefer liegende Anfrage an unser Verständnis von Gerechtigkeit. Man muss den Gerechtigkeitsbegriff, der dem Sozialstaat zugrunde liegt, immer wieder neu auf seine innere Kohärenz und Lösungskapazität für aktuelle Herausforderungen hin durchdenken.

Der erhebliche Zuwachs an neuen Risiken erfordert einen starken und gewandelten Sozialstaat. Dabei muss sozialstaatliche Fürsorge jedoch so geleistet werden, dass Selbstverantwortung nicht demotiviert wird. Die Gretchenfrage einer guten Sozialpolitik lautet also: Wie kann Solidarität so gestaltet werden, dass sie aus der Abhängigkeit herausführt, statt sie zu zementieren?

Solange das Wirtschaftswachstum eine zunehmende Verteilung der Überschüsse erlaubte, wurde der Mangel an einer normativen Theorie des Sozialstaates hinsichtlich seiner Kriterien und Begründungen nicht virulent. Heute muss die Zuordnung der hochkomplexen Kooperations- und Solidaritätssysteme moderner Gesellschaften neu gestaltet werden.

Sozialpolitik ist in der Sozialen Marktwirtschaft nicht bloß eine nachgeordnete Entschädigung für die Not, die im Wettbewerb aufseiten der Verlierer entsteht. Sie ist Investition in die Entwicklung und Leistungsfähigkeit der Bürger. Durch Risikoschutz, Bildungs-

zugang und Beteiligung schafft sie die Voraussetzungen für mehr Leistung und mehr Chancenvielfalt. Der Sozialstaat soll nicht die vom Strukturwandel Betroffenen entschädigen, sondern sie in die gesellschaftliche Interaktion reintegrieren. Damit ermöglicht er nicht nur ein besseres Funktionieren von Markt und Wettbewerb, sondern erhöht die Lebensqualität einer Gesellschaft. Dieser Integrationsanspruch muss heute angesichts des globalen Wettbewerbs sowie des demografischen Wandels neu gefunden und durchgesetzt werden.

Das Sozialstaatsgebot ist keineswegs nur in Form von Anspruchsrechten ausulegen, sondern ebenso in Form von aktiven Beteiligungsrechten der Bürger. Dazu gehört auch finanzielle Teilhabe, die heute für viele Bürger nicht mehr hinreichend durch Erwerbsarbeit gewährleistet ist.

Gerechtigkeit ist ein Prozess, kein erreichbarer Ordnungszustand. Das Problem der Gerechtigkeit lässt sich folglich nicht hinreichend theoretisch lösen. Deshalb möchte ich im Folgenden anhand einiger Thesen pointiert zu aktuellen Auseinandersetzungen um den Sozialstaat Stellung beziehen. Ich beanspruche dafür keine Unfehlbarkeit. Auch kann ich in der gebotenen Kürze keine umfassende Begründung mitliefern. Die Thesen können und sollen aber Anlass zur Diskussion sein.

(a) Der Sozialstaat ist zunehmend mit Folgeproblemen unzureichender Steuer-, Familien-, Bildungs- und Arbeitspolitik überlastet.

Für ein reiches Land wie Deutschland ist es beschämend, dass 18 % der Menschen armutsgefährdet sind (nach EU-Definition: 60 % des bedarfsgerechten Nettoäquivalenzeinkommens). Der Anteil von Kindern ist deutlich überproportional (ca. 20 %). Daher muss es ein wesentliches Ziel der Sozialreformen sein, die strukturelle Benachteiligung von Familien in der Erwerbsgesellschaft zu beseitigen. Wie der *Erste jährliche Bericht zur sozialen Lage in Bayern* ausführt: „Kinderarmut ist Elternarmut. Diese können wir nur bekämpfen, wenn wir Familien materiell absichern und Kinder bestmöglich unterstützen.“ Insbesondere muss für Eltern in den Phasen der Kindererziehung eine wirkliche Wahlmöglichkeit zwischen Familien- und Erwerbsarbeit bestehen.

Nach Maßgabe des Subsidiaritätsprinzips beginnt eine familienorientierte Einkommens- und Vermögenspolitik mit Steuergerechtigkeit. Diese bedeutet nicht, dass der Staat großzügig den Familien soziale Wohltaten gewährt; sondern vielmehr, dass er – entsprechend dem Grundsatz der Besteuerung nach Leistungsfähigkeit – die Einkommen der Familien, soweit sie für Unterhalt, Betreuung und Erziehung der Kinder erforderlich sind, nicht besteuert. Die faktische Praxis der Besteuerung auch des Existenzminimums verstößt gegen die Verfassung. Das aus Steuermitteln zu finanzierende Kindergeld hat eine flankierende Funktion überall dort, wo die Steuerfreibeträge nicht ausreichen.

Es ist Ausdruck einer grundlegenden Schiefelage der Gesellschaft, dass eines der größten Armutsrisiken bei uns darin besteht, Verantwortung für Kinder zu übernehmen. Die niedrige Geburtenrate (1,4; davon ca. 1/3 Kinder mit Migrationshintergrund) zerstört die Zukunft der Gesellschaft. Der Sozialstaat ist mit Folgeproblemen der mangelnden Gerechtigkeit für Familien überlastet. Bei all dem sind Familien nicht nur als Fürsorgeobjekte der Sozialpolitik zu betrachten, sondern vor allem als Leistungsträger anzuerkennen.

Familien-, Bildungs- und Arbeitspolitik sind „Querschnittsaufgaben“, denen

heute für eine präventive Sozialpolitik entscheidende Bedeutung zukommt.

(b) Wir erleben eine „Metamorphose der sozialen Frage“ (R. Castel), die sich prägnant mit dem noch ungewohnten und kontrovers diskutierten Begriff der prekären Arbeit umschreiben lässt.

Die Zone der Integration mit geschützten Normalarbeitsverhältnissen schrumpft. Die Erosion standardisierter Beschäftigung breitet sich in vielfältigen Formen aus und erzeugt hohe individuelle und gesellschaftliche Folgekosten. Sie hat inzwischen auch viele Menschen in der Mitte der Gesellschaft erreicht.

Aus sozialpolitischer Perspektive ist eine der problematischsten Entwicklungen der vergangenen Jahre in Deutschland die rasante Zunahme von extrem niedrigen Löhnen, die trotz Vollzeitbeschäftigung kaum zur Existenzsicherung reichen. Die Marktanpassung über Angebot und Nachfrage funktioniert im Lohnsektor nur unzureichend, da viele Menschen in einer Zwangslage sind und unterbezahlte Jobs annehmen müssen, um über die Runden zu kommen. Auch wenn der Mindestlohn ein problematisches Instrument ist, da er bisweilen zum Abbau von Arbeitsplätzen führt, überwiegen aus meiner Sicht die Pro-Argumente. Allerdings sind gleichzeitig nationale und internationale Anstrengungen für eine aktive Arbeitsmarkt- und Ausbildungspolitik unverzichtbar.

(c) Das Gesundheitssystem wird zunehmend zum Spiegel gesellschaftlicher Ungleichheiten – nur ein umfassender Perspektivenwechsel kann aus den Sackgassen herausführen.

Zunehmend wird die Verteilung von Gesundheit und Krankheit zum Spiegel gesellschaftlicher Ungleichheiten. Besonders die schlechte gesundheitliche Lage von Kindern und Jugendlichen in den unteren Schichten der Bevölkerung ist ungerecht und teuer. Prävention muss deshalb die Lebenslagen sozial Benachteiligter in den Mittelpunkt stellen und gezielt zu verbessern suchen. Notwendig ist eine Vernetzung der Gesundheitspolitik mit den vorgelagerten Handlungsfeldern in der Familien-, Arbeits-, Bildungs- und Sozialpolitik. Dabei ist der Lebensstil ein Schlüsselfaktor für vorsorgende Gesundheitspolitik. Denn die häufigsten und teuersten Erkrankungen der westlichen Welt (koronare Herzerkrankungen, Arteriosklerose, Diabetes II) sind lebens- und arbeitsstilbedingt. Sie hängen wesentlich mit Ess- und Bewegungsgewohnheiten sowie psychosozialen Faktoren zusammen. Eine präventive Gesundheitspolitik muss sich deshalb weit stärker als bisher mit diesen Determinanten der Entstehung von Krankheiten befassen. Sie verlagert Investitionen von der Krankheitsreparatur in die Gesunderhaltung der Gesunden. Dann kommt Gesundheitsvorsorge nicht nur als Kostenfaktor in den Blick, sondern ist heute auch einer der größten Wachstumsmärkte der Gesellschaft, dem eine zunehmende Bedeutung für die gesamte Wohlfahrtsentwicklung zukommt.

(d) Das Drei-Säulen-Rentenmodell der katholischen Verbände ist nach wie vor aktuell und ohne gleichwertige Alternative.

Die schrittweise Erhöhung des gesetzlichen Renteneintrittsalters auf 67 Jahre ist gerecht und notwendig. Es ist ein Gebot der Gerechtigkeit, den Generationenvertrag so zu gestalten, dass das Verhältnis zwischen Arbeitenden und Rentnern gleich bleibt. Wenn die Menschen immer älter werden, müssen wir

auch länger arbeiten und durch entsprechende Gesundheitsvorsorge, Arbeitsschutz, Bildung und flexible Arbeitsgestaltung dazu befähigt werden, dies mit Freude zu tun. Allein durch steigende Beiträge der Arbeitnehmer lässt sich der demografische Wandel jedenfalls nicht bewältigen.

Ohne tief greifende Reformen wird es nicht gelingen, die Ausbreitung von Altersarmut zu verhindern und die zunehmenden Gerechtigkeitslücken in der Rentenversicherung zu schließen. Das beste Modell ist der Vorschlag der katholischen Verbände, das Drei-Säulen-Modell (vgl. www.buendnis-sockelrente.de). Dieses kombiniert eine steuerfinanzierte Sockelrente für alle mit einer beitragsorientierten Arbeitnehmer-Pflichtversicherung (mit wesentlich niedrigeren Beiträgen als in der bisherigen gesetzlichen Rentenversicherung) und einer privaten oder betrieblichen Altersvorsorge, die allmählich ausgebaut und zum Regelfall werden soll.

(e) Der katholische Ansatz in der Sozialpolitik basiert nicht auf Risikoaversion, sondern auf einer pluralen Vielfalt konkreter Hilfe.

Ein besonderer Akzent katholischer Initiativen ist das ehrenamtliche Engagement für die Notleidenden, ohne das Sozialpolitik in vielen Bereichen niemals gelingen kann. Dieser subsidiäre, auf gesellschaftliche Initiativen ausgerichtete Ansatz darf aber nicht dazu führen, dass der Anspruch der Gerechtigkeit privatisiert wird. Eine solche Fehldeutung des Subsidiaritätsprinzips findet sich auch in Schriften der DBK (zur Diskussion vgl. M. Vogt, Sozialstaatsgebot, Subsidiarität und Selbstverantwortung, in: Verein der bayerischen Wirtschaft u. a. [Hrsg.], Einsichten schaffen Aussichten. Die Zukunft der Sozialen Marktwirtschaft, Köln 2008, 74-83).

Nach offizieller Statistik haben die katholischen Organisationen nach wie vor eine hohe Mitgliederzahl: 6 Millionen! Wenn sich nur ein kleiner Prozentsatz davon als Aktionsbündnis für die Durchsetzung des sozialen Kapitalismus mobilisieren ließe, müsste man seine Sache nicht verloren geben. Die subsidiäre Vielfalt der Strukturen des Wohlfahrtsmixes gehört zu den unverzichtbaren Elementen der katholischen Tradition des Sozialstaats. Auf sie sollte in den künftigen Auseinandersetzungen um seine Reformen nicht verzichtet werden.

Der christliche Glaube verspricht keine Sicherheiten. Er will, dass die Menschen immer wieder Neues wagen und manchmal auch – wie Abraham – in ein ungewisses Land aufbrechen. Dies erfordert Bildung und soziale Netzwerke, um unvermeidlichen Wandel und zeitweise Unsicherheiten durch kognitive, emotionale und soziale Kompetenzen sowie wechselseitige Hilfe zu bewältigen.

4. Zur Rolle der Ethik in der Bildung

Die entscheidende Weichenstellung für eine langfristige Sicherung von Wohlstand und sozialer Integration ist Bildung für alle. Sie ist eine Frage der Gerechtigkeit. Eine umfassende Bildungspolitik, die auch Schwache von Anfang an ermutigt statt ausgrenzt und individuelle Begabungen sowie soziale und kreative Kompetenzen fördert, ist die Basis eines subsidiären Sozialstaates, der zu Selbstverantwortung befähigt. Aufgrund der ständig steigenden Anforderungen im Arbeitsmarkt ist Bildung heute eine lebenslange Aufgabe. Da Menschen ohne Bildung in unserer Gesellschaft zunehmend abgehängt werden, gewinnt der Anspruch auf

Bildungszugang den Charakter eines Menschenrechtes.

Zugleich zeigt die hohe Erwartung an Bildung derzeit eine höchst ambivalente Rückseite: ein enormer Druck und eine gesteigerte Angst, etwas zu verpassen. Eltern sind schon im Vorschulalter ihrer Kinder nervös, ob sie bzw. das pädagogische Personal nichts an Förderung versäumen.

In Deutschland lassen sich drei Phasen der Defizitdiagnosen im Bereich der Bildung unterscheiden:

(a) Ausgelöst durch den Pisaschock stand zunächst die Diagnose eines Wissensdefizits im Vordergrund. Durch eine Vielzahl zusätzlicher Prüfungen und Leistungstests hat man den Druck erhöht, oft mit zweifelhaftem Erfolg.

(b) Dann stand die Diagnose des Gerechtigkeitsdefizits im Zentrum. In Deutschland sind die Disparitäten besonders groß, die soziale Herkunft entscheidet mehr als die Begabung über den Bildungsweg, was auch der unlängst veröffentlichte *Erste jährliche Bericht zur sozialen Lage in Bayern* bestätigt.

(c) Seit einigen Jahren steht ein drittes Deutungsmodell im Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit: Der Bildungsnotstand ist ein Erziehungsnotstand. Produktive Lernprozesse werden auch in bürgerlichen Familien durch einen Mangel an Disziplin sowie eine psychische Überforderung und Unruhe von Kindern und Jugendlichen durch Computer und Fernsehen blockiert. Wo die Eltern versagen, sollen die Schulen zunehmend auch Erziehungsaufgaben wahrnehmen.

Leider schließen sich die drei Diagnosen nicht wechselseitig aus: Wir haben zugleich ein Wissens-, Integrations- und Erziehungsdefizit. Dem christlichen Ansatz liegt es nahe, den Akzent besonders auf Erziehung und Wertevermittlung zu setzen.

Man muss dabei das Verhältnis von Bildung, Gesellschaft und Moral genauer in den Blick nehmen, um nicht falschen Effekt- und Vermittlungsvorstellungen zu verfallen. „Bildungsethik“ wird erst dann zu einem analytisch interessanten Thema, wenn man es über die wertkonservative Pädagogisierung eines platonischen Humanismus hinaus sozialetisch erweitert auf die Reflexion der gesellschaftlichen Bedingungsfaktoren von Bildung: Die Gesellschaft insgesamt muss sich auf eine neue Zuordnung von Wissen und Verantwortung einstellen. Aufgrund des gewachsenen technischen und ökonomischen Könnens müssen mehr Entscheidungen getroffen und die jeweilige ethische Reflexion in gesellschaftliche, wissenschaftliche und pädagogische Prozesse eingebunden werden. Das Problem ist also nicht Werteverfall, sondern gesteigerter Moralbedarf durch mehr Freiheit und Macht. „Moral ist der Preis der Moderne.“ (O. Höffe). Sie ist Bedingung für die Entwicklungs- und Funktionsfähigkeit einer offenen Gesellschaft.

Bildung ist ein Prozess freier, von innen heraus geprägter Aneignung von Wissen, Werten und Fähigkeiten. Die Ermöglichung von Freiheit und Souveränität muss an erster Stelle stehen. Die Bereitschaft zu gesellschaftlichem Engagement kann dann als deren Frucht erwachsen. Bildung darf in der sozialetischen Offensive nicht zum bloßen Instrument für gesellschaftliche Veränderung werden. Persönlichkeitsbildung, Lust am Lernen und am Leben müssen zum Zuge kommen – also auch das Private und Persönliche, von dem am Anfang die Rede war. □

Was trennt den Menschen noch vom Tier?

Naturwissenschaftliche Provokationen

Gibt es wirklich einen prinzipiellen Unterschied zwischen Mensch und Tier? Oder sind die Unterschiede in der Intelligenz und im Sozialverhalten nur graduell? Gleichen sich die Fähigkeiten beider Spezies also fast? Naturwissenschaftliche Forschungen der letzten Jahre lassen vermuten, dass die Nähe auf jeden Fall viel größer ist, als

man gemeinhin meinte. Eine Tagung der Katholischen Akademie am 7. und 8. Mai 2010 in Passau mit dem Titel „Was trennt den Menschen noch vom Tier? Naturwissenschaftliche Provokationen“ ging diesen Fragen nach. „zur debatte“ bringt überarbeitete Fassungen von zwei dort gehaltenen Referaten.

Kognition und Moral bei menschlichen und nicht-menschlichen Tieren: homologe und analoge Gemeinsamkeiten

Ludwig Huber

Der Direktor der Katholischen Akademie in Bayern, Dr. Florian Schuller, schreibt im Folder zur Tagung „Was trennt den Menschen noch vom Tier? Naturwissenschaftliche Provokationen“, dass bisherige Selbstverständlichkeiten bröckeln, wie auch jene, es gebe einen prinzipiellen Unterschied zwischen Mensch und Tier. Indem Forscher diverser naturwissenschaftlicher Disziplinen, allen voran Kognitions-, Neuro- und Verhaltensbiologie, immer mehr Befunde von sog. „intelligenten“ Tieren, immer exaktere Daten über Gehirne und immer mehr Einsichten in die physiologischen (neuronalen und hormonellen) Mechanismen des Verhaltens liefern, fühlen sich immer mehr Philosophen und Theologen herausgefordert, die „Sonderstellung“ des Menschen verteidigen zu müssen. Sie fühlen sich offenbar provoziert, wie man dem Untertitel der Tagung entnehmen kann, in ihrer Ehre gekränkt, denn es könnte das schöne Bild, das sie sich vom Menschen bislang gemacht haben („Ebenbild Gottes“), zerstört werden.

Wie könnte man daher (objektiv?) entscheiden, wie groß die Differenz (noch) tatsächlich ist? Und wie könnte man feststellen, ob ein (wahrscheinlich noch immer bestehender) Unterschied „prinzipiell“ ist? Dazu müsste man wohl einen Maßstab und Kriterien angeben. Doch dies wird schwierig, wenn dies objektiv geschehen soll, jemand gewissermaßen „unparteiisch“ zwischen Tieren und Menschen entscheiden müsste. Stattdessen könnte man sich darauf konzentrieren, eventuelle Diskontinuitäten in der Evolution des (zum?) Menschen aufzuspüren. Das nun scheint genau das Lockmittel vieler Geistes- oder Humanwissenschaftler zu sein, sich weniger auf das zu konzentrieren, was bei den anderen Primaten oder sogar anderen Tieren vorhan-



Prof. Dr. Ludwig Huber, Professor für Kognitionsbiologie an der Universität Wien

den ist, als vielmehr auf das, was ihnen fehlt. Umgekehrt liegt der starken Betonung von Gemeinsamkeiten durch Naturwissenschaftler das starke Bedürfnis zu Grunde, der Vorstellung entgegenzutreten, die menschliche Vernunft oder die menschliche Moral liege irgendwie quer zu unserer tierischen Herkunft oder gar quer zur Natur überhaupt. Sie betonen, dass sich die Evolution nicht in Sprüngen vollzieht: Neue Eigenschaften sind Modifikationen von alten, weshalb eng verwandte Spezies sich nur graduell unterscheiden. Selbst wenn die menschliche Vernunft und die menschliche Moral (Hand in Hand) einen bedeutenden Schritt nach vorne

darstellen, brechen sie kaum mit der Vergangenheit.

Darwin's Kontinuitätshypothese des Mentalen

Charles Darwin argumentierte im Buch *The Descent of Man* (1871) deutlich gegen die Annahme, dass die Differenz zwischen Menschen und Tieren, so klein diese ja offensichtlich im Bereich der Morphologie und Physiologie sei, im Bereiche des Geistigen von fundamentaler Größe sei. Er vertritt damit eine Kontinuitätshypothese des Mentalen: „...the difference in mind between man and the higher animals, great as it is, is certainly one of degree and not of kind.“ Und an anderer Stelle sagt er: „... if his powers had been of a wholly different nature from those of the lower animals, then we should never have been able to convince ourselves that our high faculties had been gradually developed. But it can be shown that there is no fundamental difference of this kind.“

Manche Philosophen sprechen Tieren einfach Fähigkeiten ab, indem sie diese so eng definieren, dass sie kaum mehr vergleichend anwendbar sind.

Obwohl die meisten Biologen heute keinen Zweifel mehr an der Annahme eines natürlichen, genealogischen Zusammenhangs aller Lebewesen und ihrer Eigenschaften lassen, ist die Frage der Entstehung von kognitiven Fähigkeiten inklusive Sprache und Bewusstsein, sowie moralischen Fähigkeiten inklusive Werten und Normen keinesfalls trivial. Dagegen gibt es nach wie vor enormen ideologischen Widerstand, nicht nur von Fundamentalisten.

Das beständig lodernde Feuer des Widerstands enthält natürlich Nahrung durch die Lücken und Probleme des empirischen Belegs der Evolution von „*meaning and morality*“. Die davon abhängige Frage, was das spezifisch Menschliche ausmacht, ist daher zweifellos berechtigt und benötigt größte Anstrengungen auf mehreren wissenschaftlichen Gebieten. Sie erfordert vor allem auch Antworten auf die komplementäre Frage, was *nicht* spezifisch menschlich ist, was also auch bei anderen Lebewesen in etwa derselben Art – wenn auch nicht unbedingt in derselben Ausprägung – vorkommt. Bereits Darwin wusste um die besonderen Schwierigkeiten des Nachweises einer kontinuierlicher Entstehung und Veränderung kognitiver Mechanismen. Ein grundsätzliches Problem ergibt sich durch das Fehlen von „Verhaltensfossilien“. Dieser Mangel ist besonders dann schwerwiegend, wenn es nicht nur um den Nachweis bestimmter kognitiver Fähigkeiten im Tierreich geht, die man an Hand der lebenden Vertreter der in Frage kommenden Tiergruppen studieren könnte, sondern wenn man eine genaue historische Rekonstruktion bestimmter Fähigkeiten in bestimmten evolutionären Linien (zum Beispiel in der Hominiden-Evolution) zum Ziel hat. Eine weitere Schwierigkeit liegt in der Rekonstruktion der Umweltbedingungen, welche zu jener Zeit vorherrschten, als bestimmte kognitive Fähigkeiten entstanden sind bzw. sich unter deren selektiven Wirkungen verändert haben. Es ist höchst problematisch, die Funktionsweise bzw. den adaptiven Wert für die Spezies an heute lebenden Vertretern zu bestimmen und dann in die Vergangenheit zu extrapolieren, wie es manche Vertreter der sog. „Evolutionären Psychologie“ gerne tun.

Was ist spezifisch am menschlichen Denken?

Um die alte anthropologische Frage „Was ist der Mensch?“ zu beantworten, genügt es nicht, menschliches Denken zu analysieren und einen Faktor X zu bestimmen, der das spezifisch Humane ausmacht, entsprechend der Formel „der Mensch als Tier plus X“. So wurde der Mensch in der Vergangenheit bezeichnet als das vernünftige Tier, das Tier, das spricht (Aristoteles), Staaten bildet (Aristoteles), Hände hat (Aristoteles), eine Seele hat (Descartes), vernunftfähig ist (Kant), um seinen Tod weiß (Hölderlin), sich an alles gewöhnt (Dostojewskij), nicht festgestellt ist (Nietzsche), exzentrisch positioniert ist (Plessner), eine Wahl hat (Heidegger), etwas stattdessen tut (Marquard) usw.

Denn erst im (fairen) Vergleich mit nicht-menschlichen Wesen kann man herausfinden, was nur bei Menschen vorhanden ist. Die Absenz eines Merkmals bei anderen Wesen würde auch die Redeweise eines *fundamentalen* Unterschieds rechtfertigen. Weniger gerechtfertigt ist dies, wenn das in Rede stehende Merkmal auch bei anderen Lebewesen vorkäme, dort allerdings in schwächerer Ausprägung oder in einer anderen Form, möglicherweise nur analog, also funktionsähnlich. Noch schwieriger ist eine Grenzziehung, wenn das Merkmal homolog ist, also auf gemeinsame Vorläufer zurückführbar ist, aber sich in der Funktion geändert hat. Denken wir etwa an den Kehlkopf, der bei allen Säugetieren vorhanden ist und bei allen der Lautproduktion dient, aber durch Veränderung der Lage beim Menschen (gegenüber den anderen Menschenaffen abgesunken) einen größeren Umfang von Lauten (Formaten) und letztlich ein artikuliertes Sprechen ermöglicht.

Wie groß eine Differenz ist, bleibt im Wesentlichen eine Frage der Bewertung. Doch da wir Menschen selbst sowohl zu Bewertende sind, als auch die Jury bilden, ist dies klarer Weise kaum objektiv. Manche Philosophen sprechen Tieren einfach Fähigkeiten ab, indem sie diese so eng definieren, dass sie kaum mehr vergleichend anwendbar sind. Alfred Kroeber (1923) definierte die Kultur so: „*Wir können uns dem, was Kultur ist, annähern, indem wir sagen, sie ist das, was die menschliche Spezies hat und was anderen sozialen Spezies fehlt.*“ Ein jüngeres Beispiel liefert der Philosoph Reinhard Brandt (2009): „*Natürlich können Tiere nicht denken. Wer diese Gegenthese vertritt,*

sucht die mentalen Leistungen der Tiere auf psychologische oder gar physiologische Prozesse zu reduzieren, die ohne Begriffe und Urteile stattfinden und folglich nicht als Denken im eigentlichen Sinn bezeichnet werden können.“ Nun wäre dieser Einschätzung sicherlich zuzustimmen, wenn man vor den Begriff „Denken“ noch das Adjektiv „menschliches“ setzen würde. Natürlich können Tiere nicht menschlich denken.

Interessanterweise kommen andere Philosophen zu konträren Schlüssen. Markus Wild (2008), der sich jüngst ausführlich mit den philosophischen Argumenten zur Differenz menschlicher und tierischer Kognition befasst hat, schreibt: „*Die kognitive Ethologie, die Primatologie, der Darwinismus oder die Tierrechtsbewegung stellen Herausforderungen an das menschliche Selbstverständnis dar, haben sie doch die Tendenz, Grenzen zwischen Mensch und Tier aufzulösen. ... sind die Fähigkeiten von Sultan, Rico, Koko und Alex schon sehr beeindruckend, und wir zögern wohl kaum, hier von Denken zu sprechen.*“ Er findet sich dabei in bester Gesellschaft. „*Keine Wahrheit scheint mir offenkundiger, als dass Tiere, genauso wie der Mensch, mit Denken und Vernunft ausgestattet sind. Die Gründe sind in diesem Falle so offensichtlich, dass sie nicht einmal dem Dümmden und Unwissendsten entgehen.*“ Dies sagte keine Geringerer als David Hume. Die Auflösung dieses vermeintlichen Widerspruchs (unter Philosophen) gelingt mit dem Verweis auf eine besondere Form des Denkens, welche für uns Menschen charakteristisch ist. Es ist dies Denken mit Sprache. Philosophen wie Donald Davidson meinen, dass die Begriffe des Denkens, Tauschens, Unsicherseins, Entscheidens oder Spielens eigentlich nur auf sprachfähige Wesen zutreffen, nicht aber auf sprachunfähige Wesen. Solche Wesen denken nicht, sie haben keinen Geist.

Selbst wenn man dieser Position zustimmen würde, hielte ich es für angebracht, die Differenz von Mensch und Tier nicht darauf alleine zu reduzieren. Es würde sich stattdessen lohnen, eine Reihe weiterer mentaler Fähigkeiten vergleichend zu untersuchen, die im Laufe der Geistesgeschichte für die Entstehung des menschlichen Geistes vorgeschlagen wurden: Selbstreflexion, Selbstbewusstsein, Selbstbestimmung, Zeitbewusstsein, Denken, Logik, Planen, Sprache, Technik, Zivilisation, Kultur, Kunst, Moral, Ethik, Gewissen, Religion. Allerdings blieb dieser Vergleich lange Zeit bloß spekulativ, da man nicht

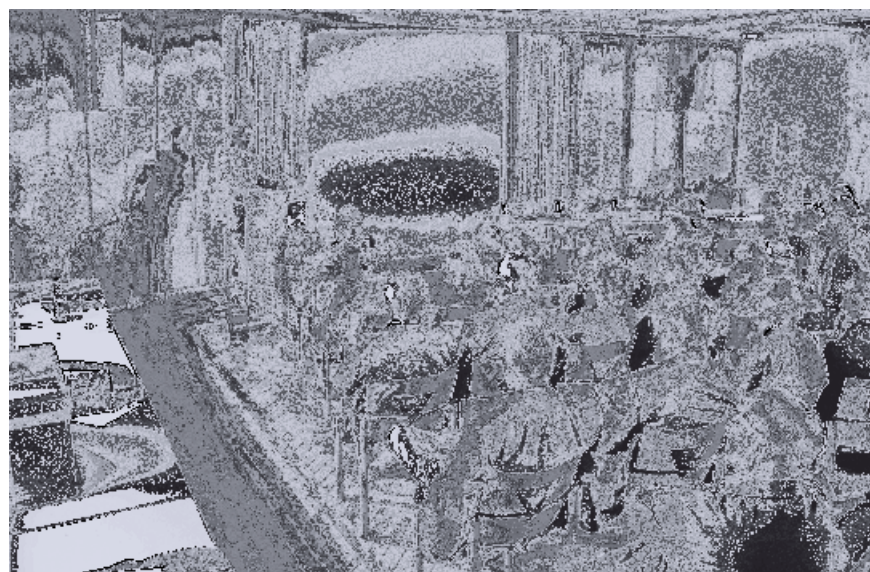
die Möglichkeiten der modernen Naturwissenschaften hatte, die Existenz dieser mentalen Fähigkeiten oder Ergebnisse kollektiven Handelns bei Tieren zu untersuchen. Zwar hatte schon Darwin selbst Interesse an kognitiven Verhalten von Tieren, bezog aber seine Daten vornehmlich aus Berichten von Freunden (z. B. George Romanes) oder eigenen (dilettantischen) Beobachtungen (von Tauben, Hunden usw.). Auch nur in sehr beschränktem Ausmaß trug die behavioristische Lernpsychologie etwas bei, da sich diese vorwiegend mit ganz wenigen „Modelltierarten“ – wie Taube, Ratte und Rhesusaffe – beschäftigte. Diese Tiere wurden noch dazu nur hinsichtlich allgemeinsten Lernmechanismen – sog. assoziativer Gesetze des Lernens wie Pawlowsche und instrumentelle Konditionierung – getestet. Wenig mehr Einsichten in tierisches Denken lieferte die kontinental-europäische Ethologie, da sie sich wiederum auf instinktives Verhalten und die zu Grunde liegenden Motivationen konzentrierte. Erst in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts kam es mit der sog. „kognitiven Wende“ zu einem Durchbruch.

Kognitionsbiologie – die neue Wissenschaft vom tierischen Denken

Der Kognitionsbiologie war es endlich gelungen, sich aus der Klammer einer philosophisch verbrämten menschlichen Überlegenheit und einer behavioristischen „Black Box“-Theorie zu lösen. Sie stellte ihre Vermutungen über die geistigen Fähigkeiten von Tieren auf eine datenbasierte, sachliche Basis, abseits von verniedlichender und vermenschlicher Attitüde. Mehrere Sammelbände (Bekoff et al. 2002, Heyes und Huber 2000, Shettleworth 1998, Wassermann und Zentall 2006) belegen eindrucksvoll, welche überraschende Einsichten eine nüchterne, akribische und methodisch saubere Wissenschaft ermöglichen kann, die den oft banalen Alltags-Geschichten über tierische Intelligenz und den seit der Antike erzählten Fabeln und Spekulationen darüber widersteht.

Ohne Zweifel muss auch jeder Kognitionsbiologe lernen, der verführerischen Gefahr der Intuition und Projektion zu widerstehen. Oft meinen auch wir zu vorschnell zu wissen, wie Tiere denken, was sie fühlen oder warum sie so oder so handeln. Diese Intuition – meist als *Anthropomorphismus* bezeichnet – ist geleitet von der menschlichen Fähigkeit, sich in andere Menschen zu versetzen, ihre Gedanken zu lesen und ihre Emotionen mitzufühlen. Durch Verallgemeinerung werden dann manchmal zu arglos menschliche Selbstverständlichkeiten auf die Tiere projiziert. In Tieren stecken aber keine kleinen Menschen, sondern umgekehrt. Wir Menschen sitzen am Ende eines kleinen Zweigleins des großen Baums des Lebens, der ohne Unterbrechung zurückführt zum Beginn des Lebens auf dieser Erde, aber von einer überwiegenden Anzahl toter Äste geprägt ist. Dieses kleine Zweiglein vom restlichen Baum als fundamental verschieden zu trennen, wäre absurd.

Ein besonderes Merkmal der modernen Kognitionsbiologie ist es, durch umfangreiche Vergleiche mit vielen Tierarten und in verschiedensten Problemsituation das Muster von analogen (Konvergenzen) und homologen (Abstammungsähnlichkeit) Merkmalen zu untersuchen (Fitch et al. 2010). Es bedarf dazu einer richtigen Balance aus Freilandforschung, welche die natürlichen Probleme der untersuchten Tierart spezifiziert, und experimenteller Laborforschung, welche das Potential und die Grenzen der Fähigkeiten unter kontrollierten Bedingungen auslotet. Es ist auch notwendig, die Theorien mentaler



Der Vortragssaal im Haus Mariahilf in Passau war gut gefüllt. Die Akademie war im „spectrumKIRCHE“ in der Dreiflüsse-Stadt zu Gast.

Fähigkeiten so zu fassen, dass *konkrete* Hypothesen ableitbar sind, welche wiederum hinsichtlich der Voraussagen klare Entscheidungen ermöglichen. Die Tiere werden dabei in Situationen gebracht, wo ihr Verhalten (möglichst) nur in einer von zwei Varianten auftreten kann. Das bedarf klarer Entscheidungskriterien, die wiederum auf präzisen Definitionen beruhen müssen.

Machiavellische Intelligenz und die Entstehung von Kultur

Im Fall des sozialen Lernens und der Bildung von Traditionen kommen dabei neuerdings Befunde zu Tage, die im Vergleich zum Menschen eine Vielzahl tiefgreifender Ähnlichkeiten aufzeigen. Nicht nur Schimpansen können sich im Wettbewerb um begehrtes Futter in andere hineinversetzen und geeignete Taktiken gegenüber dominanten Tieren wählen, sondern auch Raben. Mein Kollege Thomas Bugnyar hat überzeugende Beweise vorgelegt, dass Raben beim Verstecken von Futter Taktiken ersinnen, die auf dem Wissen, welcher Artgenosse Zeuge war, beruhen. Raben folgen den Blicken anderer, können den Blickwinkel anderer abschätzen, verstehen dadurch, was ein anderer gesehen hat, wie er daher sein verstecktes Futter in der Zukunft plündern könnte und welche Taktiken dieser auf Grund seiner relativen Stellung zum Verstecker anwenden würde. Es ist daher gerechtfertigt, ihnen eine Form der Perspektivenübernahme („*Theory of Mind*“), welche von Psychologen als entscheidender Schritt menschlichen Bewusstseins bei Kindern gesehen wird, zuzugestehen.

Die kognitiven Werkzeuge im Bereich der sozialen Gruppe wurden als *Machiavellischen* Fähigkeiten bezeichnet, um die taktischen Manöver im Umgang mit anderen zu beschreiben. Mit erdrückender empirischer Evidenz kann man heute behaupten, dass (manche) Tiere intentional, also zielgerichtet handeln, indem sie Ziele verfolgen und ihre Konsequenzen abschätzen, bzw. von mehreren Optionen jene wählen, welche in der gegebenen Situation die größten Erfolgsaussichten haben. Wir Menschen setzen dafür Bewusstsein ein. Tun dies auch Tiere? In den klassischen Spiegelversuchen an Schimpansen wurde das schon vor 40 Jahren gezeigt. Heute gibt es Nachweise des Erkennens des eigenen Gesichts oder auch anderer Körperteile im Spiegel bei Delphinen und bei Elefanten, selbst bei Elstern (Huber 2010).

Selbstbewusstsein scheint auch nötig zu sein, um sich selbst in Zeit und Ort zu versetzen. Bei dieser Zeitreise projiziert man das eigene Erleben in die Vergangenheit oder Zukunft. Rückwärts gerichtet spricht man von autobiografischem oder episodischem Gedächtnis, womit man das Was, Wann und Wo in Erinnerung ruft. Ausgeklügelte Experimente konnten zeigen, dass sogar Blauhäher dazu in der Lage sind. Sie erinnern sich, wann sie welches Futter wo versteckt haben. Vor kurzem konnte man sogar nachweisen, dass sie Bedürfnisse des nächsten Tages einschätzen und entsprechende Vorkehrungen treffen. Zukünftige Forschungen werden zeigen, wie weit Tiere vorausplanen bzw. zukünftige Ereignisse vorausahnen können.

Ein Vorteil des Lebens in individualisierten sozialen Gruppen ist das Lernen vom anderen. Anstatt einzeln durch Versuch und Irrtum zu lernen, können die von einem Mitglied gemachten Erfahrungen und Innovationen abgesehen und weitergegeben werden. Dies trifft allerdings nicht nur auf praktische Belange, wie dem Finden und Erschließen von Nahrung, zu, sondern auch auf soziale Spielregeln, Grußgesten und ritualisiertes Verhalten. Solche *Verhaltenstraditionen*, die auf sozialem Lernen

beruhen, aber weder genetische noch ökologische Ursachen hat, würden eine wichtige Vorstufe zu Kultur darstellen. Allerdings zeichnet sich menschliche Kultur durch ihre kumulative Verbesserung aus. Im Fall der Evolution der Steinwerkzeuge von Homo erectus ist dies evident. Gibt es auch eine technische Kultur bei Tieren?

Schon vor vielen Jahren entdeckte Jane Goodall, dass Schimpansen Stöcke zum Termitenfischen verwenden. Heute weiß man auch, dass sie manchmal ganze Werkzeugsets (Stöcke verschiedener Dicke und Form) verwenden. Der kombinatorische Aufwand ist besonders hoch beim Nüsse knacken, da hier bis zu drei Steine kombiniert werden: ein Stein als Hammer, einer als Amboss und einer zu Stabilisierung des unebenen Amboss. In jüngster Zeit wurden ähnliche Leistungen auch bei

Schon vor vielen Jahren entdeckte Jane Goodall, dass Schimpansen Stöcke zum Termitenfischen verwenden. Heute weiß man auch, dass sie manchmal ganze Werkzeugsets verwenden.

Neuweltaffen (Kapuzineraffen) entdeckt. Auch sie verwenden Steine zum Aufschlagen von harten Nüssen. Und sogar Vögel verwenden Werkzeuge. Neben den Darwinfinken auf Galapagos sind es Neukaledonische Krähen, die Stöckchen zum Stochern in Astlöchern verwenden. Im Hinblick auf Vergleiche mit Menschen besonders interessant ist, dass sie nicht bloß herumliegende Äste verwenden, sondern diese entweder gekonnt modifizieren oder funktionale Äquivalente selbst herstellen. Unter kontrollierten Laborbedingungen konnte nachgewiesen werden, dass diese Fähigkeiten auf ganz neues Material (Draht) angewendet werden können. Ein Individuum hat sogar zur Verbesserung der Angel-Fähigkeit das Ende des Drahtes zu einem Haken gebogen.

Heiß umstritten ist zurzeit unter Kognitionsbiologen, ob Tiere die Weitergabe von Wissen so kontrollieren können, dass eine schrittweise Verbesserung ermöglicht und ein Rückfall auf frühere, einfachere Lösungen verhindert wird. Dieser Sog. „Wagenheber-effekt“ scheint ein besonderes Charakteristikum menschlicher Kultur zu sein. Allerdings dürfen wir nicht übersehen, dass etwa die Verbesserung der Steinwerkzeuge von den ersten Anfängen bis zu den speziell hergestellten Faustkeilen tausende Generationen nötig waren. Möglicherweise haben Schimpansen erst vor (erdgeschichtlich) kurzer Zeit begonnen, mit Steinen Nüsse zu knacken. Vielleicht sind es auch unvorhersehbare ökologische Bedingungen oder selten auftretende Zufallsentdeckungen, die eine Technik verbessern lassen. Jüngste Beobachtungen eröffnen den Raum für wage Indizien für kumulative Verbesserung von Werkzeugen und sogar „industrielle“ Fertigungsabläufe bei Neukaledonischen Krähen.

Es ist sehr plausibel anzunehmen, dass die Weitergabe von Wissen mithilfe eines komplexen, flexiblen Symbolsystems enorm verbessert und beschleunigt werden kann. Durch die Symbolisierung kann Wissen abstrahiert und gegen Verfälschung immunisiert werden. Den Beginn dafür könnten Gestik, Mimik und Zeichnung gemacht haben. Diese erste Form der Symbolisierung und Referenz könnte die Evolution von kombinatorischem und logischem Denken beschleunigt haben. Es könnte aber

auch auf bereits existierenden Fähigkeiten aufgesetzt bzw. diese in Anspruch genommen haben. Man nennt das in der Evolutionstheorie *Exaptation* (anstatt *Adaption*). Erst später, nach der nonverbalen Phase, könnte die Evolution von vokaler Kommunikation eingesetzt haben. Vielleicht wurden zuvor die gestischen Zeichen durch Laute unterstützt, um sie deutlicher und für eine breitere Öffentlichkeit bemerkbar zu machen. Das Auftauchen gemeinsamer Aufmerksamkeit findet bei Kindern während der sog. 9-Monate-Revolution statt, also lange vor einer ausgefeilten Verbalsprache. Jedenfalls gibt es eine Konvergenz verschiedener Theorien aus unterschiedlichen Disziplinen (Neurobiologie, evolutionäre Anthropologie, Psychologie) in Richtung eines diesbezüglichen 2-Stufen-Prozesses der Evolution der Sprache.

Auch viele Tiere kommunizieren, aber nicht rekursiv (obwohl etwa Stare rekursive von nicht-rekursiven Gesangsmustern unterscheiden können) und ohne ein derartiges flexibles, weil enorm abstraktes Symbolsystem des Menschen. Wir finden auch kaum Belege (nur Andeutungen) für echtes Lehren (Vorgehen unter Berücksichtigung des Kenntnisstandes und der speziellen Bedürfnisse des Schülers) bei Tieren. Wir wissen aber andererseits auch nicht, wann dies in der Hominiden-Evolution entstanden ist. Vielleicht bei Vorläufern vom Homo sapiens? Aber wo ist die Grenze zwischen Menschen und Nicht-Menschen, oder – um der Unsicherheit des Mensch-Tier-Übergangsfelds gerecht zu werden – zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Tieren?

Kulturelle Evolution

Die kulturellen Leistungen scheinen sich beim Menschen nach derzeitigem Wissensstand parallel zu biologischen Entwicklungen herausgebildet zu haben. Menschliches Denken beginnt daher nicht mit Argumentationslogik und Urteilsbegründung, sondern baut auf dem Verstehen und Nutzen der physikalischen Umwelt, auf Fähigkeiten der vorsprachlichen Begriffsbildung (Kategorisierung) und den flexiblen, kooperativen sowie konkurrenzbedingten Strategien des sozialen Umgangs auf. Dabei spielen zwar auch logische Prinzipien eine Rolle, so etwa bei polymorphen, also mannigfaltigen Merkmalsregeln zur Repräsentation von Objektklassen, bei Ausschlussprinzipien zum Auffinden versteckter Nahrung und beim Schlussfolgern zur schnellen Erfassung von Dominanzhierarchien. Allerdings ist diese Art der Logik nicht vergleichbar mit der aristotelischen Logik zum Zwecke des richtigen Argumentierens und Urteilens, welche erst im Rahmen einer verbalisierten, komplexen Sprache entstehen konnte. Logik bei Tieren kann jedoch die Stufe der sogenannten Popper-Logik erreichen, die schon Konrad Lorenz als den Inbegriff von Denken charakterisiert hat: Handeln im Vorstellungsraum. Nach Karl Popper hat diese imaginative Fähigkeit, Handlungen zuerst im Geist durchzuspielen, den Vorteil, dass die Vorstellung sterben kann, während ihr Besitzer am Leben bleibt.

Die ethischen Implikationen der Kognitionsbiologie

Schließlich sei noch auf den ethischen Aspekt der Kognitionsbiologie verwiesen, der sich besonders bei der Reflexion von sozialer Intelligenz aufdrängt (siehe auch Huber 2007). Die kognitiven Fähigkeiten im sozialen Milieu haben es ermöglicht, bereits vor dem Entstehen der menschlichen Zivilisationen moral-ähnliche Entwicklungen

in Gang zu setzen. Neben den kognitiven Fähigkeiten der Einschätzung der Bedürfnisse und Nöte des Anderen (Hilfe), der Verallgemeinerung moralischer Werte (Normen) und der Entwicklung von Mechanismen ihrer Durchsetzung (Gesetze), sind hier vor allem die sozialen Verhaltensweisen und ihre emotionalen Begleiter als „Bausteine“ der Moral zu nennen. Unsere moralischen Empfindungen beruhen auf originär „nicht-menschlichen“ Verhaltensweisen: Fürsorge, Entwicklung sozialer Spielregeln, Strategien ihrer Durchsetzung, Befähigung zu Bindung und Freundschaft, Konfliktlösung und gegenseitige Hilfe, aber auch „machiavellische Intelligenz“ als Fähigkeit zur Manipulation anderer, schließlich Empathie. Wiederum finden wir dies nicht nur bei Menschenaffen, sondern zum Beispiel auch bei hochsozialen Vögeln. In komplexen Gemeinschaften entstanden (emergierten?) weitere Verhaltensweisen, die zur Erhaltung und Förderung von Gruppeninteressen beitragen. Hier scheinen Gruppen von Individuen als Selektionseinheiten zu funktionieren. Im Laufe der Evolution haben sich Verhaltensweisen durchgesetzt, die zu gemeinsamen Zielen beitragen, indem allgemein akzeptierte soziale Regeln eingehalten werden. Sozialer Druck, *peer pressure*, Konformismus und Streitschlichtung durch unbeteiligte Ranghöhere sind hier zu nennen. Bei Schimpansen wurde auch soziale Kontrolle (policing) durch hochrangige Männer beobachtet. Daher ist wohl dem Evolutionsbiologen Stephen Jay Gould Recht zu geben, wenn er fragt: „*Warum sollte unsere Bösartigkeit das Gepäck einer affischen Vergangenheit und unsere Gutartigkeit etwas exklusiv Menschliches sein? Warum sollten wir nicht auch hinsichtlich unserer ‚edlen‘ Eigenschaften nach Kontinuität mit anderen Tieren suchen?*“ Keineswegs soll damit bestritten werden, dass die Menschen die Moral institutionalisiert und internalisiert (Gewissen) haben und Rechtfertigung sowie Verantwortung ganz neue Dimensionen erreicht haben. Es soll bloß darauf hingewiesen werden, dass wir in dem Maße unsere Mitgeschöpfe respektieren und ihnen Schutz angedeihen lassen sollten, wie wir sie als bewusste, intentionale und leidensfähige Wesen erkennen können. Möge unser Nachdenken über die Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen Tieren und Menschen zur entsprechenden Sensibilisierung beitragen. □

Nachrichten

Fünf neue Mitarbeiter arbeiten seit Anfang September in der Akademie. Sie ersetzen Kolleginnen und Kollegen, die im Sommer ausgeschieden sind. *Dr. Markus Hörmann*, Theologe, organisiert als Wissenschaftlicher Mitarbeiter Tagungen und kümmert sich um die Katholische Erwachsenenbildung. Als Jahrespraktikantin zur Ausbildung als Hauswirtschaftsleiterin verstärkt *Ann-Kathrin Glück*, gelernte Konditorin, das Team der Hauswirtschaft. Genauso wie *Edwina Koch*, die in der Hauswirtschaft als Auszubildende arbeitet. Auch zu ihrer dreijährigen Ausbildung – sie will Köchin werden – kam *Deborah Filacchione* neu in die Akademie. Und schließlich ist da noch *Manuel Herzog*. Er absolviert bis zum kommenden Sommer sein Freiwilliges Ökologisches Jahr (FÖJ), bei dem er die mannigfaltigen Umweltaktivitäten der Akademie unterstützt.

Das „animal religiosum“ und sein Schöpfer

Christian Tapp

1. Möglichkeit einer positiven Zuordnung von Theologie und Naturwissenschaften

In den aktuellen Debatten um den Naturalismus und den sogenannten „Neuen Atheismus“ werden Theologie und Naturwissenschaften meist in einen schlichten konfrontativen Gegensatz gebracht: Was man früher theologisch „pseudo-erklärte“, bekomme heute eine „echte“, naturwissenschaftliche Erklärung; die Gotteshypothese habe man durch wissenschaftliche Hypothesen ersetzt und als überflüssig nachgewiesen usw. Theologie und Naturwissenschaften bewegen sich nach diesem Modell auf derselben Ebene und treten in Konkurrenz zu einander („Konkurrenzmodell“).

Das Konkurrenzmodell erklärt die historischen Konfrontationen zwischen Religionsvertretern und Wissenschaftlern. Für manchen Theologen scheint es den weiteren Vorteil zu haben, dass die Immunisierung gegenüber naturwissenschaftlichen Fakten eine grob vereinfachende Bibellektüre zulässt (als historischen Bericht) – was mühsame hermeneutische Arbeit erspart. Das Konkurrenzmodell hat aber auch gewichtige Nachteile: Es wird dem Faktum vernünftiger scheinender religiöser Personen nicht gerecht und ebnet die offenkundigen Unterschiede zwischen typisch religiösen und typisch naturwissenschaftlichen Aussagen ein. Außerdem läuft das Modell mehr oder weniger auf einen Naturalismus hinaus, d. h. auf die Überzeugung, dass alle (relevanten) Bereiche der Wirklichkeit naturwissenschaftlich erklärbar sind – eine kaum stichhaltig begründete, weltanschauliche These.

Die wichtigsten dieser Nachteile vermeidet das sog. „Zwei-Ebenen-Modell“. Es geht davon aus, dass Theologie und Naturwissenschaften zwei verschiedene Bereiche der Wirklichkeit thematisieren. Den Naturwissenschaften gehe es um das Empirisch-Faktische, den Theologen hingegen um Sinn, Moral oder Religiosität.

Ein solches „Zwei-Ebenen-Modell“ erklärt die Verschiedenheit bereichstypischer Aussagen und schafft durch die klare Bereichsabgrenzung (trügerische?) Ruhe. Es überbeansprucht aber wohl die Erklärungskraft von Missverständnissen, wenn alle Konflikte zwischen Naturwissenschaften und Theologie als Missverständnisse wegerklärt werden sollen – auch wenn viele dieser Konflikte sicher auf Missverständnissen beruhen. Der bedeutendste Nachteil dieses Modells ist aber die Gefahr der Entkopplung der zwei Ebenen voneinander. Dadurch werden Aussagen auf der Sinn-Moral-Religionsebene vor wissenschaftlicher Kritik immunisiert. Womöglich wird sogar ihr sprachlicher Bezug gefährdet. Eine Ebenentrennung ist unplausibel: Moralische Aussagen etwa hängen immer mit empirisch-faktischen Aussagen zusammen – schon über ihre Anwendbarkeitsbedingungen.

Ein drittes Modell könnte man „Kompatibilitätsmodell“ nennen. Religiöse Aussagen über den Menschen und sein Verhältnis zu Gott sind danach weltbildartig. Sie setzen den Menschen auf bestimmte Weise in Beziehung zu Gott und damit zu etwas, das ausdrücklich



Prof. Dr. Dr. Christian Tapp, Juniorprofessor für Philosophisch-Theologische Grenzfragen an der Universität Bochum

nicht Teil der empirischen, „irdischen“ Wirklichkeit ist und deshalb auch nicht in den Objektbereich der Naturwissenschaften fällt. Naturwissenschaften machen keine Aussagen über Gottes Existenz und sind daher prinzipiell sowohl mit theistischen als auch mit atheistischen Weltbildern (z. B. dem Naturalismus) kompatibel.

D. h. auf der anderen Seite aber nicht, dass alle *faktischen* theologischen Aussagen mit allem und jedem, was die Naturwissenschaften herausgefunden haben oder noch herausfinden könnten, kompatibel sind. Im Gegenteil könnte die Kompatibilitätsforderung für den Theologen so etwas wie ein Lackmus-Test sein bei seinem Versuch, die Glaubensaussagen der Tradition zu interpretieren: Stellt sich heraus, dass ein bestimmter Interpretationsvorschlag gesicherten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen widerspricht, so kann er nicht richtig sein. Ein solcher Lackmus-Test funktioniert bestens etwa bei der ersten Schöpfungserzählung: Die biblizistische Lesart, nach der diese Erzählung einen Bericht von einem faktischen Geschehen gibt, widerspricht unseren gesicherten Erkenntnissen über die Entstehung unserer Welt, besonders deren zeitlicher Dimension. So kann naturwissenschaftliche Erkenntnis den Blick freigeben für die eigentlichen Intentionen des religiösen Texts.

Eine positive Zuordbarkeit von Theologie und Naturwissenschaften setzt allerdings auf beiden Seiten etwas voraus: beim Theologen die Offenheit, über die Welt, die er als Schöpfung Gottes ansieht, auch von den Naturwissenschaften zu lernen. Er darf nicht aus einer überlegenen Position heraus reden, als besäße er längst die ganze Wahrheit und hätte die Kenntnisnahme weiterer Wahrheiten aus den Naturwissenschaften nicht nötig. Und es setzt auf Seiten des Naturwissenschaftlers voraus, nicht vorschnell die Reichweite der eigenen Methoden zu den Grenzen des Vernünftigen überhaupt zu erklären. Der Theologe mag mit guten Gründen einen Bereich der Wirklichkeit annehmen,

der naturwissenschaftlich nicht zugänglich ist. Und er hat nahezu unwiderlegliche Gründe für eine differenzierte, nicht-empiristische Hermeneutik biblischer und anderer Texte der theologischen Tradition. Wie man diese Voraussetzungen präzisieren könnte, darüber kann man streiten. Ich möchte aber über diesen Streit hinauskommen und dazu einladen, diese Voraussetzungen wenigstens einmal hypothetisch mitzumachen.

Dann eröffnet sich die spannende Frage, ob und, wenn ja, was der Theologe vom Naturwissenschaftler lernen kann – und ob dies auch etwas von theologischer Bedeutung sein kann. Diese Frage ist wohl weniger alltäglich und verdient unsere Aufmerksamkeit.

2. „Essentials“ der theologischen Lehre vom Menschen

Jede systematische theologische Lehre steht auf dem Boden der Heiligen Schrift und der übrigen Traditionen des Glaubens und entfaltet deren Überlieferungsgehalte mit den Mitteln der philosophischen Reflexion und in Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen anderer wissenschaftlicher Disziplinen. Bei der Lehre vom Menschen ist die Philosophie nicht nur als Instrument, sondern auch in Bezug auf die Inhalte einflussreich geworden. Philosophische Theorien über Seele und Leib, über Personen und Handlungen, über Gerechtigkeit und Unsterblichkeit u. v. a. m. sind mit den christlichen Glaubensgehalten amalgamiert worden. Es ist daher kaum mehr möglich, philosophische und religiöse Lehren sauber voneinander zu trennen. Trotz dieser Schwierigkeit will ich versuchen, nach den christlichen „essentials“ zu fragen: Was macht eigentlich das spezifisch Christliche am christlichen Menschenbild aus?

Die erste Aufmerksamkeit muss natürlich dem Zeugnis der Bibel gelten. Dies gestaltet sich allerdings schwierig, denn: „das biblische Menschenbild gibt es nicht“ (C. Frevel in: *Biblische Anthropologie*, Freiburg 2010, S. 35). Die biblischen Texte sind der Niederschlag der Lebenserfahrungen der Väter und Mütter des jüdisch-christlichen Glaubens und spiegeln die gesamte Ambivalenz dieser Erfahrungen wider. So sprechen sie vom unverrechenbaren Wert und der Würde des Einzelnen, aber auch von seiner Niedrigkeit und seinem Elend, ja davon, dass er nur Staub und Asche ist. Sie artikulieren den Glauben daran, dass der Mensch gut und zum Guten geschaffen ist, beschreiben aber zugleich den Hang zur Sünde. Sie bewegen sich nicht selten in einer Perspektive radikaler Diesseitigkeit, und tragen doch erste Spuren einer Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod.

Schon in den biblischen Texten begegnen uns die spezifischen Glaubensinhalte nicht in Reinform, sondern verwoben in ein Netz aus Alltagserfahrungen, allgemeiner Lebensweisheit, vorwissenschaftlicher Welterklärung und vielerlei kulturellen Rahmenbedingungen. Was eine Basisaussage der biblischen Anthropologie ist, wird man daher ohne hermeneutische Vorgaben nicht sagen können. Die wichtigste Vorgabe wird sein, die Bibel als Zeugnis des Glaubens ihrer Urheber zu lesen: als Zeugnis des Glaubens an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, und (darin eingeschlossen) daran, dass der Mensch ein Geschöpf Gottes ist.

Von dieser Zentralaussage her strukturieren sich die weiteren „essentials“ einer theologischen Anthropologie: die Gottebenbildlichkeit, die besondere Stellung in und Verantwortung für die Schöpfung („Krone der Schöpfung“); ferner die Freiheit des Menschen vor

Gott, der ihn zwar zum Guten geschaffen, zum Bösen aber frei gelassen hat; die Erfahrung eines Bundes mit Gott, der den Menschen umfängt und annimmt; die befreiend-erlösende Begegnung mit Gott in Jesus Christus; und schließlich die Religiosität als Weise, in der das Geschöpf sich in Beziehung zu seinem Schöpfer zu setzen, ihn zu lieben, zu verehren und sich ihm zu nähern versucht.

3. Methodisch-begriffliche Überlegungen zum „Zurückweisen“ von Hypothesen

Wenn es heißt, dass die Naturwissenschaften gewisse theologische oder anthropologische Behauptungen „zurückgewiesen“ hätten, kann das Verschiedenes heißen. Ich möchte zwei Arten von „etwas zurückweisen“ unterscheiden: Nach der einen Art weist man eine Hypothese zurück, falls die betreffende Sache in den eigenen Perspektiven und mit den eigenen Methoden unzugänglich bleibt. So stellt der Physiker vielleicht fest, dass seine Theorien ihm nicht helfen, wenn er eine Reise nach Passau plant und mit dem Tarifsystem der Deutschen Bahn ringt. Oder der Theologe erkennt, dass die Frage, ob Pädophilie therapierbar ist, nicht theologisch entscheidbar ist. In solchen Fällen sondert man eine Frage aus einem bestimmten Bereich aus, weil sie in diesem Bereich keinen Sinn macht oder mit den Kenntnissen und Methoden dieses Bereichs nicht entschieden werden kann. Diese Zurückweisung von Fragen könnte man „Zurückweisung wegen Nichtzuständigkeit“ nennen.

Die andere Weise etwas zurückzuweisen liegt hingegen dann vor, wenn eine Behauptung im eigenen Gebiet Sinn macht, jedoch im Konflikt mit Erkenntnissen dieses Gebiets steht. So haben die Biologen die Behauptung zurückgewiesen, dass man ein direktes, miraculöses, außerhalb des sonstigen Naturzusammenhangs stehendes Ereignis annehmen muss, um sich die Entstehung des Menschen zu erklären. Und die Astronomen haben die Behauptung zurückgewiesen, dass unsere Sonne der einzige Stern mit Planetensystem ist. Es muss dabei nicht immer einen direkten Widerspruch zu den gesicherten Erkenntnissen einer Disziplin geben, sondern es kommen auch Indizien und Widersprüche zu gut belegten Hypothesen in Frage. In diesen Fällen könnte man von einer „Zurückweisung wegen Widerspruchs“ sprechen.

4. Der Mensch als „Krone der Schöpfung“

Die christlich-anthropologische Aussage vom Menschen als „Krone der Schöpfung“ bezieht sich v. a. auf die Aussagen der beiden Schöpfungserzählungen am Anfang der Bibel. Während die zweite Schöpfungserzählung sich um den Menschen als ihren Mittelpunkt dreht (Gen 2,4b-25), stellt die erste die Erschaffung der Welt als einen mehrschrittigen Prozess dar, in dem der Mensch als letzte der Kreaturen erschaffen wird (Gen 1,1-2,4a). Er soll, so heißt es, über die ganze Erde herrschen und sie sich unterwerfen (Gen 1,26.28).

Im Gegensatz zu früheren Interpretationen, die diese Stelle zur Legitimation eines ungezügelt und rücksichtslos umgangs mit der Natur missbrauchten, hat sich heute ein dem Text näheres Verständnis durchgesetzt, das hier einen besonderen Kulturauftrag des Menschen begründet sieht. Der Mensch soll die „naturegebenen“ Ordnungen einhalten, besonders die Sabbat/Sonntagsruhe. Die Bilder von „Herrschen“ und „Unterwerfen“ spielen auf das Ideal einer

weisen Königsherrschaft an, die den Autoren als das Paradebeispiel fürsorglicher Machtausübung gilt. Der Mensch soll nicht beherrschen und zerstören, sondern bewahren und umsorgen.

Damit ist allerdings eine Rangfolge vorausgesetzt, nach der der Mensch „über“ den Tieren und diese „über“ den Pflanzen stehen. Eine entsprechende Aussage war in der Evolutionsbiologie lange Allgemeingut und wurde erst in jüngerer Zeit zurückgewiesen. Man hatte ohne viel Federlesens Evolution als eine Höherentwicklung verstanden und eine entsprechende Rangordnung unter den Organismen vorausgesetzt. Mit der Entdeckung von mehr und mehr Ähnlichkeiten zwischen vermeintlich höheren und vermeintlich niedrigeren Lebewesen wurde diese Rangfolge fraglich und die Theorie einer Aufwärtsentwicklung unplausibel. Das Moment der Wertung und das Moment der Gerichtetheit der Entwicklung schienen biologisch nicht gedeckt. Stattdessen spricht die Biologie von besserer oder schlechterer Umweltanpassung oder „Fitness“ in Bezug auf die Umweltgegebenheiten, wobei dieses „besser“ und „schlechter“ danach zu beurteilen ist, was sich durchgesetzt hat. Die Biologie wies also die Hypothese einer Höherentwicklung von Arten zurück. In der oben eingeführten Terminologie ist dies jedoch eine Zurückweisung aus Nichtzuständigkeit und keine Zurückweisung aus Widerspruch. Das sieht man schon daran, dass sich fast jeder vernünftige Biologe für den Tierschutz stark machen würde, obwohl er eher skeptisch wäre gegenüber juristischen Vorstößen, den strafrechtlichen Schutz von Tieren demjenigen des Menschen vollständig anzugleichen. Es gibt also für den Biologen wie für jeden anderen hier einen bedeutsamen Unterschied und es ist vielleicht nur nicht klar, woran er biologisch festgemacht werden könnte.

In der modernen Biologie wird zwar häufig behauptet, dass der Mensch nichts anderes als ein bestimmtes Tier sei. Dabei geht es aber nicht darum, Menschen und nicht-menschliche Tiere gleichzusetzen. Es sind ja schon rein biologisch genügend Spezifika des Menschen bekannt: vom aufrechten Gang über die Gehirngröße bis hin zu Individual- und Sozialverhalten und ganz zu schweigen von Sprache, Kultur, Technik usw. Aus verschiedenen Gründen kann auch die prozentuale Übereinstimmung des Genoms von Mensch und verschiedenen Tieren diesen Unterschied nicht einebnen. Das berechnete Anliegen der Biologie ist wohl eher, dass sie das Recht hat, den Menschen in ihre Erklärungssystematik einzubeziehen. Dagegen ist, meine ich, nichts zu sagen. Im Gegenteil: Biologische Erkenntnisse über den Menschen, seine Abstammung, seine genetische Verwandtschaft mit anderen Lebewesen, seine physiologischen Strukturen u. v. a. m. können uns zum Beispiel helfen, medizinische Hilfen zu entwickeln – und dazu sind wir christlich in der Pflicht. Außerdem lassen sie uns etwas über uns selbst erfahren und (in religiöser Perspektive) etwas über unseren Schöpfer und darüber, wie er uns erschaffen hat.

5. Handeln Gottes und Naturgesetze

Bekanntlich hat die Evolutionsbiologie uns Erklärungen dafür geliefert, wie der Mensch aus gemeinsamen Vorfahren mit anderen Primaten entstanden ist. Diese Erklärungen sind zwar noch nicht vollständig, aber sie sind so überzeugend und können so viele Einzelphänomene erklären, dass man sie zum gesicherten Erkenntnisstand rechnen muss. Ein Eingreifen Gottes im Sinne einer miraculösen Erschaffung eines

ersten Menschen aus einem Vorgängerprimaten oder gar ohne jeden Vorgänger ist keine gute Alternativerklärung. Es kann naturwissenschaftlich nur zurückgewiesen werden.

Auch zur Erklärung und Vorausrechnung anderer Naturphänomene wird Gott nicht benötigt – und sollte auch dafür nicht in Anspruch genommen werden (vgl. das zweite Gebot).

Es spricht auch viel dafür, dass Naturgesetze ausnahmslos gelten. Selbst der Papst setzt sich nur in Flugzeuge, die nach den Erkenntnissen der Physik und den Regeln der Ingenieurskunst gebaut und entsprechend gewartet worden sind – und ich vermute, nicht nur aus dem theologischen Grund, dass man Gott nicht auf die Probe stellen soll.

Heißt das nun aber, dass Gott überhaupt nicht in die Schöpfung eingreift? Dass die biblischen Geschichten von einem Handeln Gottes an seinem erwählten Volk Israel überhaupt keinen historisch greifbaren Hintergrund haben können? Dass die Rede von Offenbarung in der Person Jesu Christi sich bloß noch auf subjektive Konstrukte beziehen kann?

6. Der Mensch – von Gott gewollt?

Eine konkrete Schwierigkeit zwischen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und theologischen Aussagen über den Menschen besteht in der Auffassung, dass nach kirchlicher Lehre der Mensch das einzige Geschöpf ist, das Gott „um seiner selbst willen gewollt hat“ (GS 24,3). Wie verhält sich dieses Wollen Gottes, das sich direkt auf die Entstehung eines Menschen richtet, zu der Ungerichtetheit und Zufälligkeit des Evolutionsprozesses, aus dem der Mensch nach allem, was wir wissen, hervorgegangen ist?

Diese Frage ist ein Spezialfall des Problems einer Teleologie der Naturentwicklung. Entwickelt sich die Natur auf ein Ziel hin? Folgt sie gar den Intentionen eines intelligenten Wesens? Wir streifen hier die Intelligent-Design-Theorie, die nach meiner Einschätzung letztlich unwissenschaftlich ist: Man weiß, was am Schluss herauskommen soll, und tut so, als ob man aufgrund voraussetzungloser Wissenschaft darauf gekommen wäre. Ich denke nicht, dass man berechtigterweise von empirischen Beobachtungen ausgehend zwingend auf eine Intelligenz schließen kann, die die Welt entsprechend eingerichtet hat. Aber man darf, denke ich, das Kind auch nicht mit dem Bade ausschütten. Es ist nämlich keineswegs absurd anzunehmen, dass gewisse biologische Prozesse so ablaufen, wie sie ablaufen, weil jemand es so wollte. Das ist etwas anderes als Intelligent Design: Es ist nicht der Versuch, zwingend zu zeigen, dass es so ist, sondern es ist nur die Behauptung der Vereinbarkeit von biologischer Erkenntnis und teleologischer Deutung.

Auch wenn tragfähige Rückschlüsse auf eine erzeugende Intelligenz grundsätzlich nicht möglich sind, bleibt davon die Kompatibilität biologischer Beobachtungen mit der Annahme einer erzeugenden Intelligenz völlig unberührt, und das muss sie auch, wenn sie mit unseren Alltagsüberzeugungen kompatibel sein will. Nicht-intentionale Erklärbarkeit bedeutet nicht intentionale Nicht-Erklärbarkeit. Die nicht-intentionale Erklärbarkeit vieler Naturphänomene darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass viele Phänomene in der Natur nur intentional erklärt werden können – da es sich um Resultate von menschlichen Handlungen handelt. Und die Beteiligung nicht-intentionaler, zufälliger Faktoren an einem Gesamtsystem ist durchaus damit verträglich, dass das Gesamtsystem (auch) auf intentionalen Faktoren beruht.

Man muss also festhalten, dass die biologischen Theorien und Einzelerkenntnisse, auch wenn sie von sich aus keinen Schluss auf eine Teleologie zulassen, mit der Annahme, dass der entsprechende Naturvorgang intentional abläuft, verträglich sein müssen.

Wie kann man nun die konkrete Spannung auflösen zwischen der theologischen Aussage, dass Gott den Menschen gewollt hat, und der biologischen Aussage, dass der Mensch aus einem „zufälligen“ Prozess der Evolution hervorgegangen ist? Drei Möglichkeiten seien kurz erwähnt. Die erste beschränkt sich auf die Vermeidung des scheinbaren Widerspruchs zwischen einem Wollen Gottes und einer freien Evolution. Ein solcher ergibt sich nämlich erst unter gewissen Zusatzannahmen, etwa dass der göttliche Willensakt dem empirischen Ereignis zeitlich vorausgeht. Ein ähnliches Phänomen diskutiert man als „*foreknowledge dilemma*“ in der Analytischen Religionsphilosophie. Dabei geht es darum, ob unsere Handlungen frei sein können, wenn Gott sie vorherweiß. In beiden Fällen kann eine elaborierte Konzeption von zeitloser Ewigkeit die unerwünschten Folgerungen unterbinden.

Eine zweite Lösung könnte beim Begriff der „Zufälligkeit“ ansetzen. „Zufälligkeit“ in der Biologie meint nicht die Abwesenheit kausaler Faktoren. Dass Mutationen „zufällig“ sind, heißt nicht, dass sie wirklich kausal indeterminiert sind, sondern nur, dass die physikalischen Ursachen (wie UV-Einstrahlung) im Einzelnen nicht bekannt sind oder für die biologische Theorie keine Rolle spielen. „Zufällig“ steht hier also für „in diesem Zusammenhang unbestimmt“ und nicht für „generell unbestimmt“. Es ist also mit der biologischen Theorie durchaus vereinbar, dass ein bestimmtes Evolutionsereignis kausal determiniert ist, obwohl es nicht aus der biologischen Theorie allein prognostizierbar wäre. Eine Konzeption des Handelns Gottes durch die Einrichtung bestimmter Naturgesetze und Festlegung von Anfangsbedingungen des Universums etwa wäre damit ohne Weiteres kompatibel.

Beide Lösungsansätze betreffen allerdings nur die Entwicklung hin zum Menschen. Offen bleibt, ob es nach dem Menschen eine Fortsetzung der eigentlichen Evolution geben wird. Auf biologischer Seite spricht dagegen, dass wir Menschen unser Verhalten (besonders das moralische) z. T. konträr zu den „natürlichen“ Selektionsmechanismen eingerichtet haben. Allgemein scheint man in der Biologie heute mehr und mehr von einer neuen Stufe der Evolution, der sogenannten „Kulturellen Evolution“, auszugehen. Von daher ist es vielleicht nicht biologisch zwingend, die Annahme einer rein biologischen Evolution nach dem Menschen zu fordern. Auf der anderen Seite müsste man auch prüfen, ob es theologisch überhaupt zwingend ist, unter „Krone der Schöpfung“ einen Abschluss zu verstehen. Könnte es theologisch vertretbar sein, dem Text von *Gaudium et spes* ein „bislang“ hinzuzufügen: der Mensch ist bislang das einzige Geschöpf, das Gott um seiner selbst willen gewollt hat? Hier müssten weitere Überlegungen angeschlossen werden. Sie wären nicht nur als Zukunftsspekulationen interessant, sondern auch, weil sie die Rede von der „Krone der Schöpfung“ näher bestimmen würden.

7. Das Problem des Übels

Wenn die Theologie von den Naturwissenschaften tatsächlich etwas darüber lernen würde, wie Gott in der Schöpfung handelt, so könnte man daraus gewisse Schlüsse für das Problem

des Übels ziehen. Das theologische Problem des Übels besteht darin, wie man die Existenz eines allwissenden, allmächtigen und allgütigen Wesens mit der Existenz und dem Ausmaß des Übels in der Welt vereinbaren kann. Dieses Problem hat (mindestens) zwei Seiten: Die logische Seite besteht darin, ob es überhaupt möglich ist, dass ein Gott mit den genannten Eigenschaften existiert und es dennoch unerträgliche Übel gibt. Dieses logische Problem lässt sich relativ leicht mittels der Zusatzannahme lösen, dass das Leid in der Welt irgendwie einem größeren Gut dient. Dann wäre das allmächtige Wesen, das von diesem größeren Gut weiß, moralisch gerechtfertigt oder u. U. sogar verpflichtet, diese Übel zu Gunsten des höheren Gutes zuzulassen. Die bloße logische Möglichkeit, Gott und Übel miteinander zu vereinbaren, ist schon damit gegeben.

Noch nicht gegeben ist allerdings eine plausibilisierende Einsicht darin, was dieses höhere Gut sein kann, auf welche Weise das Übel in der Welt zu diesem Gut beiträgt und dass das Gut nicht auf anderen, weniger üblen Wegen realisiert werden kann.

Möglicherweise könnten Theologen hier etwas von der Biologie lernen. Wenn der Mensch durch Evolution entstanden ist und seine Existenz ein hohes Gut darstellt, so wird dadurch eine gewisse Menge Leid in der Natur „vor“ dem Menschen gerechtfertigt. Das Fressen und Gefressenwerden im Tierreich, das uns Menschen häufig so brutal und sinnlos vorkommt, erschiebe uns besser gerechtfertigt, wenn es sich als notwendige Voraussetzung für die Evolution komplexerer Organismen wie den Menschen herausstellen würde. Wenn die Natur so ist, dass der Mensch nicht auf andere Weise entstehen konnte, dann könnte das Hervorbringen des Menschen eine Rechtfertigung für denjenigen Anteil tierischen Leids sein, der dafür unabdingbar notwendig ist. In den entsprechenden Fachtermini könnte man davon sprechen, dass eine Theodizee so auf einen größeren Bereich des *malum physicum* ausgedehnt werden könnte.

8. Schluss

Der Philosoph Wolfgang Welsch hat behauptet, dass uns die evolutionäre Anthropologie habe „verstehen lassen, wie wir Menschen nicht durch göttliche Begabung, sondern infolge evolutionärer Veränderungen den Weg zur Kultur gefunden haben“ (<http://www2.uni-jena.de/welsch/EMERGENZ.pdf>, 17.05.2010). Ich denke, dass es sich hier um eine falsche Gegenüberstellung handelt, die den alten Fehler theologischer Einmischung in naturwissenschaftliche Forschung nur mit umgekehrtem Vorzeichen repetiert.

Das Erfolgsrezept der Naturwissenschaften war und ist die strenge Beschränkung auf eine präzise Methodik. Wenn man diese Strenge und Beschränkung auch beibehält, wenn es um die Reichweite der so erzielten Resultate geht, dann spricht von Seiten der Naturwissenschaften meines Erachtens nichts gegen Versuche, das Entstehen und Vergehen in der Natur als Teil des göttlichen Schöpfungsplans zu interpretieren. Die Naturwissenschaften erklären uns im Rahmen eines geordneten Theoriezusammenhangs, wie Welt und Mensch funktionieren, wie sie entstanden sind und sich entwickeln. Dies können wir im Rahmen einer religiösen Weltanschauung als ein „Lesen der Gedanken Gottes“ auffassen. Aber das ist eben eine religiöse Interpretation der Naturwissenschaften und keine Naturwissenschaft. □

Arnulf Rainer

Werke Arnulf Rainers sind von besonderer Aussagekraft, wirken aber durch ihre Radikalität oft verstörend. Gerade die Übermalung und die Verfremdung von Kunstwerken, Gegenständen, aber auch von religiösen Symbolen machen es dem Betrachter nicht einfach. Bei der Vernissage am 20. September 2010, bei der Arnulf Rainer anwesend war, führte Professor Reinhold Baumstark

in das Werk des Künstlers ein. „zur Debatte“ dokumentiert den überarbeiteten Vortrag, zeigt drei besonders emblematische Werke Rainers und bringt einige Bilder, die die Atmosphäre auf der Vernissage wiedergeben sollen. Die Ausstellung ist bis zum 19. November 2010, jeweils montags bis freitags, von 9 bis 17 Uhr zu sehen. Der Eintritt ist frei.

Zum Werk von Arnulf Rainer

Reinhold Baumstark

I.

Das Werk von Arnulf Rainer erfreut sich in diesem Sommer und Frühherbst hoher Konjunktur, es feiert den 80. Geburtstag des Künstlers. Die Alte Pinakothek in München zeigte bis vor kurzem eine Auswahl bedeutender, bislang kaum bekannter Werke aus dem gesamten Schaffensbereich unter dem Titel „Arnulf Rainer. Der Übermaler“, das Arnulf Rainer-Museum in Baden bei Wien, der Geburtsstadt des Künstlers, präsentiert unter dem einzigen Wort „Kreuz“ eines der Kernthemen Arnulf Rainers in vielfacher Verästelung, und nun fügt die Katholische Akademie in Bayern zeitweilig Werke des Künstlers in ihre Räume ein, in kleiner Zahl zwar, jedoch von besonderer Aussagekraft.

Nun kann man diese Häufung von Veranstaltungen dem Ruhm des Künstlers zurechnen, der Bedeutung, die er zweifellos für die Kunst unserer Zeit gewonnen hat. Doch es bleibt auch Verwunderung, ja Staunen über ganz außergewöhnliche Konstellationen. Die Alte Pinakothek, der Tempel Alter Meister, der Maßstab für den Kanon des seit Langem bewährten, überzeitlich Gültigen in der höchsten Region der Kunst öffnet ihre Säle für einen Maler unserer Zeit, der für Viele geradezu verstörend mit radikaler Geste über Altes hinweggeht, Zeugnisse Alter Kunst übermalt, mit der Kaligraphie seiner Pinselhiebe und Kreidekritzel zudeckt, ja nahezu auslöscht. Das Museum in Baden bei Wien, das in dem Baudenkmal einer historischen Badearchitektur eingerichtet ist, zeigt Kreuze, gemalt und gezeichnet von Arnulf Rainer, und damit das Signum des christlichen Glaubens, inmitten einer eleganten, mit Marmor inkrustierten Wellness-Landschaft des Jahres 1821 wie in einem profanierten Baptisterium.

Und nun die Katholische Akademie in Bayern: Sie gewährt Gastfreundschaft einem Künstler, der sich immer wieder auf seine Distanz zur Kirche beruft, sein Werk keinesfalls dem christlichen Bekenntnis oder gar einem Missionseifer



Prof. Dr. Reinhold Baumstark, Generaldirektor a. D. der Bayerischen Staatsgemaldesammlungen, München

zuschreibt und den für jedermann deutlich erkennbaren Graben zwischen der zeitgenössischen Kunst und der Kirche noch dadurch vertieft, indem er fordert, beide sollten sich derzeit mehr aus der Ferne begegnen und grüßen, sonst würde es für alle Beteiligten peinlich.

Sind nun diese Präsentationen in derart ungewöhnlichem Rahmen Provokation? Wollen und sollen sie brüskieren, um so Aufmerksamkeit zu stimulieren? Oder müssen die Schrofheit und Wildheit in Gestik wie Intention als die eigentlichen Türen der Erkenntnis erst durchschritten werden, um dann vor dem Werk Arnulf Rainers zu ästhetischen Erfahrungen von bestürzender Wucht zu gelangen?

Eine Antwort hierauf kann sich nicht allein auf die Werke stützen, die seit heute in diesem Raum versammelt sind, sechs Übermalungen von Schwarz-Weiß-Reproduktionen christlicher Bild-

werke aus den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, aufgeklebt auf einen größeren Bildträger, dabei bedrängt, ja geradezu überwältigt von Farberuptionen, sowie neunzehn Überzeichnungen und Zumalungen von Schwarz-Weiß-Fotografien von Totenmasken und Lechengesichtern, aber auch wiederum christlicher Motive, allen voran dem Kreuzifix, sämtlich aus den Jahren 1978 bis 1980. Dennoch werden selbst in dieser kleinen Auswahl Grundzüge des Schaffens von Arnulf Rainer deutlich, erscheint wie in einem Mikrokosmos das Anliegen seiner Kunst mit der ihr innewohnenden Drastik, aber auch aller Beredsamkeit.

Aus der Fülle der Anknüpfungsmöglichkeiten will ich hier nur zwei Aspekte herausgreifen, einen thematischen Gesichtspunkt und eine Frage der Kunstproduktion, aber weder verfolgt der eine Weg den einer ikonographischen Untersuchung noch beschränkt sich der andere auf maltechnische Besonderheiten. Vielmehr verbinden sich beide zu einem Interpretationsmodell, das dem Forum einer Katholischen Akademie angemessen ist.

II.

Zunächst ist der Umstand festzuhalten, dass sich in dem nun eine Spanne von sechzig Jahren umfassenden Werk Arnulf Rainers eine thematische Konstante herausgebildet hat, die das Schaffen des Künstlers geradezu wie ein Nervenstrang durchzieht. Es ist das Thema des Kreuzes, vor zweitausend Jahren ein Skandalon, seither das Zeichen von Heil und Erlösung einer christlichen Welt. Dem Kreuz ist Arnulf Rainer nicht ausgewichen. Es hat es gesucht, attackiert, unter Farbschleiern verdunkelt, mit Farbkaskaden getränkt, ihm mit Pinsel und Hand Hiebe versetzt. Doch was zunächst wie bilderstürmische Aggression wirkt, ist ohne jede Schmähung, will weder Zerstörung noch Ausmerzungen, sondern umfängt das altherwürdige Zeichen bei allen ihm zugefügten Verletzungen mit Ergriffenheit, zudem der Einsicht in die Passion von Gebrochenheit, Scheitern und Tod. In dem Arnulf Rainer das Kreuz der Obhut einer Malerei anvertraut, die Grenzen niederreißt, nutzt er ein Instrument des Halts angesichts von Anarchie, bindet er sich wie Odysseus an den Mastbaum inmitten des auf ihn einstürzenden Chaos.

Kreuze und Kreuzifikationen durchziehen das gesamte Werk des Künstlers, nicht als ein Kernthema, aber doch mit stets gegenwärtiger Möglichkeit erneuten Zugriffs, des unablässigen Ringens um eine omnipräsente Form. So reiht sich bei Arnulf Rainer Kreuz an Kreuz, als müsse er sisyphosartig, und damit nie endend, Stein um Stein bewegen. Es gab Zeiten, die fünfziger und sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, in denen mächtige, roh zusammengefügte Kreuze entstanden, überdeckt und verhüllt mit Schichten dunkelster Zumalungen bis hin zur Verfinsternung, dann wiederum, in den achtziger und neunziger Jahren, wurden rüde Farbwürfe auf das Kreuz – zumeist nicht mehr mit dem Pinsel, sondern den bloßen Händen des Malers – geschleudert, ergossen sich Farbströme über photographische Reproduktionen von Werken älterer Kunst. Neben diese Eruptionen einer ungestümen Gestik traten luzide Verschleierungen von Farbflüssen als ein Vexierspiel der Polychromie. Und wie ein ständiger Begleiter taucht das Kreuz als Durchstreichung bei von Arnulf Rainer vorgenommenen Übermalungen oder Überzeichnungen von Reproduktionen auf, etwa auf Fotos der Hiroshima-Katastrophe oder den *Face Farces*, Erkundungen der Physiognomie, darunter den eigenen

Zügen des Malers. Es ist, als durchziehe ein Kreuzweg das gesamte Schaffen Arnulf Rainers.

III.

Es konnte nicht ausbleiben, dass eine solche Fixierung auf das Kreuz an dem Reichtum der Vorstellungswelt gemessen wurde, die sich mit diesem Bekenntniszeichen des Christentums seit nun zweitausend Jahren verbindet. Doch religiösen Dimensionen, theologischen Erwägungen weicht Arnulf Rainer aus. Er will keine sakrale Malerei fertigen, sieht sein Werk nicht in deren Tradition. Er malt nicht für den Sakralraum sondern für den profanen Bereich von Museum, Ausstellungshalle, Galerie und das häusliche Ambiente des Sammlers. Die Kreuze und Kreuzifikationen Arnulf Rainers sind daher zunächst unter dem Aspekt der elementaren Sinnlichkeit des Malakts zu deuten, den sie zu perpetuieren suchen. Die damit erfahrenen Gegenwart der Hand des Künstlers in seinem Werk intensiviert sich durch das Fixieren der ungestümen Gestik einer Malerei, deren Radikalität sich auch darin äußert, dass das seit alters her vertraute, geschlossene Rechteck des Bildfeldes, die ikonische Urform an sich, aufgehoben wird, um sich nun zweier kreuzender Malflächen mit divergierendem Richtungsverlauf zu bedienen. Doch bei aller Distanz, die Arnulf Rainer zwischen seine Bilder und dem dogmatischen Gehalt des Kreuzes zu legen sucht, können weder der Maler wie schließlich auch der Betrachter die Augen vor der Wirklichkeit der fortwirkenden Kraft eines Zeichens schließen, das zunächst zu Spott und Schande diente, dann aber zum Symbol des Heils schlechthin aufstieg. Arnulf Rainer bedient sich dieser Bedeutungsfülle etwa, wenn er der Malerei seiner Verhüllungen des Kreuzes fotografische Reproduktionen eines Kreuzifixes unterlegt, um so mit Ablagerungen von Farbe das Christushaupt zu überdecken, es unter Zumalungen zu entrücken. Fern einer biblischen Theologie reift so Spiritualität, allein geformt aus Malerei, bewahrt in einem Malakt, der das Kreuz aufrichtet, selbst unter Verhüllung und Verfinsternung, inmitten von Katarakten rinnender Farbe, kraft ekstatischer Hiebe von Pinsel und Hand.

IV.

Vor den Werken Arnulf Rainers wird daher erkennbar, wie grundsätzlich sich die Botschaft eines Bilds zunächst in der Faktur ausspricht, wie fundamental sich der Prozess des Umgangs mit Farbe und Stift selbst in Ebenen der Bedeutung hineinschreibt. Das Wort von Arnulf Rainer als dem Übermaler bietet daher nicht nur die Erklärung eines Malprozesses, sondern deutet das Ringen um eine Haltung gegenüber den vom eigenen Werk umschlossenen Kräften an. Als ein Übermaler hat Arnulf Rainer in den frühen fünfziger Jahren begonnen, Farbschichten über schon Gemaltes, Pinselhiebe über scheinbar Vollendetes zu setzen, um dabei – wie er selber sagt. – nicht zerstörend, sondern in seinen Augen vervollkommend das Gespräch mit dem Werk zu suchen. Ein solcher Prozess konnte über Jahre laufen und dabei – nach den Worten des Malers – alle billigen oder kostbaren Effekte auslöschen. Dabei entwickelte sich zunächst über den eigenen Werken, später dann auch über Vorlagen älterer Kunst oder aufrüttelnden Fotografien eine Haut von zumeist rüder, schroffer Eigenwilligkeit. Die hier versammelten Werke der achtziger Jahre belegen, dass Arnulf Rainer dabei mit einer Vitalität, ja Radikalität vorgeht und selbst das Werkzeug des Pinsels verschmätzt, um

mit in Farbe getauchten Händen den Bildern Schläge zu versetzen, wobei die Spuren der streifige Bahnen ziehenden Finger geradezu seismographische Kurvaturen der inneren Eruption nachzeichnen. Und eine Haut seiner Kunst legt Arnulf Rainer auch über die hier gezeigten Fotografien von Gesichtern Sterbender und Totenmasken, darunter von Beethoven und Bruckner, Heinrich Heine und Friedrich Nietzsche, ja selbst von Blaise Pascal. Rüdes Strichwerk überdeckt das Antlitz des Todes, die Tropfen eines blassen Rots zerplatzen über Gesichtszügen, in die sich das Sterben eingezeichnet hat.

V.

Wir müssen hier nun einhalten, um von dem Moment des Malaktes und den darin spürbaren Kräften des Schaffensprozesses auf die eigentümliche Thematik des Übermalens überzuwechseln. Es ist dies ein Verhüllen, nicht ein Auslöschen, ein – wenn auch schonungsloses – Bedecken, nicht ein Zerstören. Seit alters her kennt die Liturgie der katholischen Kirche den Vorgang des Verhüllens eines unter einem Schleier zu behütenden, höchster Verehrung würdigen Gegenstands.



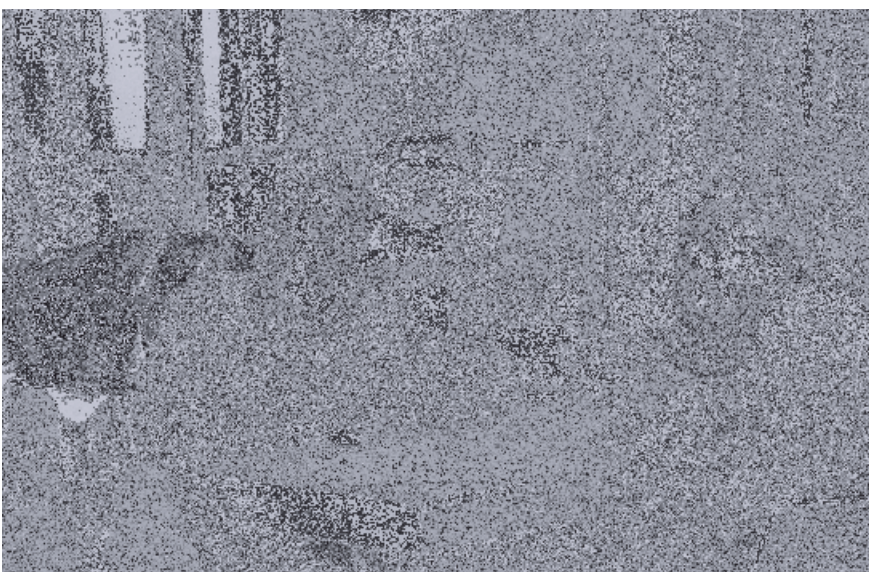
Dr. Corinna Thierolf, Oberkonservatorin der Pinakothek der Moderne und Kuratorin der großen Rainer-Ausstellung in der Alten Pinakothek (Mi.), wollte sich auch die Ausstellung in der Akademie nicht entgehen lassen.



Arnulf Rainer (re.) im Gespräch mit Professor Reinhold Baumstark.



Die rund 250 Besucher der Vernissage füllten den Vortragssaal der Akademie und fanden genug Zeit, sich die Bilder in Ruhe zu betrachten.



Der Münchner Galerist Karl Pfefferle im Gespräch mit Arnulf Rainer.



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (re.) saß längere Zeit mit dem Künstler und Prof. Dr. Willibald Folz zusammen. Professor Folz ist Vorsitzender des Vereins der Freunde und Gönner, dessen finanzielle Zuwendungen es der Akademie ermöglichen, Ausstellungen zu veranstalten.

Das Velum über dem Altargerät, das verhüllte Kreuz in der Karfreitags-Liturgie sind noch heute in Gebrauch. Früher wurden in der Karwoche selbst Altargemälde mit violetter Stoff verdeckt, und in der alten Pontifikalliturgie Mitra und Stab dem Bischof nur mit verhüllter Hand gereicht, Letzteres ein Fortleben der antiken Würdeformel aus dem Kaiserritual, der *manus velata*. Das Verhüllen als eine Form demütiger Verehrung, das Einschränken des Blicks als ein sich Bescheiden auf eine Sicht, die nicht letzte Wahrheiten ergründen kann – dürfen wir derartige Gedanken auf die Übermalungen Arnulf Rainers übertragen? Dürfen wir die Tropfenbahnen der Verfinsterung, die Schleier dunklen Farbflusses über den Bildern des Gekreuzigten, über den Zügen der Totenbilder, dem Antlitz des Sterbens, über den grauenvollen Visionen der Hiroshima-Katastrophe, auch ganz allgemein über den Werken alter Kunst, dürfen wir dieses Zumalen als einen Schleier über dem Abgrund der Wahrheit deuten? Wir wissen es nicht, und auch keines der vielen Selbstzeugnisse des Malers bestärkt uns in einer derartigen Interpretation. Und dennoch ist es bemerkenswert, dass der erste Interpret des noch jungen Arnulf Rainer ausgerechnet ein Theologe war, Monsignore Otto Mauer, der in Wien während der frühen fünfziger Jahren die hohe Bedeutung eines beginnenden Werks unter den Spuren der Anarchie und Wildheit dieses Künstlers erkannte und Arnulf Rainer in seiner „Galerie zunächst St. Stephan“ ausstellte. 1960 hat er dann in einem Aufsatz unter dem Titel



„Rainer schafft Vorhänge“ das Verhüllen in seiner Malerei als einen Akt des Überdeckens dessen beschrieben, was unaussagbar ist. Arnulf Rainer, so Otto Mauer, „strebt der Gewissheit zu, dass die Vorhänge, hinter denen wir unsere Hoffnungen verbergen, nicht Nichts bedecken, sondern das Eigentliche, das zu jeder Zeit noch aussteht.“ Die Übermacht im Verborgenen zu erspüren, dies entspricht einer Überlieferung seit den Tagen des Alten Testaments. Demnach kann man sich der Wahrheit, die die irdische Welt umhüllt, nur im Schleier der Reflexion eines Spiegels nähern, die eigentliche Erkenntnis bleibt dagegen erst künftigen Schauen von Angesicht zu Angesicht vorbehalten.

In diesem Sinn bietet ein Kunstwerk keine Abbildung sondern die weitere Facette eines großen Spiegels der Welt. Da dies auch für die Werke Arnulf Rainers gelten darf, sind die Bilder hier an den Wänden der Katholischen Akademie in Bayern kein noch so kostbarer Schmuck, sondern treten als raue, sperrige, aufrüttelnde Boten auf, die selbst einem theologischen Nachdenken Erkenntnisgewinn versprechen. Sie sind nicht Folie, nicht Hintergrund, sondern dienen als Wegzeichen und Richtungsweiser für Debatten, die in den kommenden Wochen und Monaten in diesem Raum geführt werden. □

In den Jahren 1983/84 entstand dieses mit Ölkreide und Öl gemalte Bild.



„Kreuz“ heißt dieses Werk Rainers, das zurzeit in der Kapelle der Akademie hängt. Es stammt aus den Jahren 1992/93, misst 122 auf 122 Zentimeter und ist mit Leinfarbe auf Holz gemalt.



Die Totenmaske Heinrich Heines, übermalt und dadurch verfremdet. 1978 schuf der Künstler dieses Werk, indem er mit Tusche auf ein Foto malte.