

ALS VERHEISSUNGSVOLLES ZEICHEN ist es gedeutet worden, als Papst Paul VI. am Schlußtag des Konzils den ersten Schritt tat zur Reform der römischen Kurie: «Wir wollen den Anfang machen bei der obersten Kongregation, dem Heiligen Offizium.» Mit einem leisen Lächeln, als handle es sich um eine besondere Ehrung; hatte er sich an Kardinal *Ottaviani* gewandt. Der Erlaß, vom 7. Dezember 1965 datiert, war in Wirklichkeit die Antwort auf die im Konzil erhobenen Vorwürfe, gegen die *Ottaviani* aufs heftigste protestiert hatte. Wie würde er jetzt reagieren?

Über die unmittelbare Reaktion wissen wir nichts: Aber es gibt eine überraschende Äußerung des alten Mannes, die er einige Monate später gegenüber der Zeitschrift «Gente» machte und die uns «La Documentation Catholique» (63/1966) hinterlassen hat. *Ottaviani* antwortete auf die Frage nach dem Unterschied zwischen der alten und der neuen Institution:

Prophet Ottaviani?

«Der Unterschied liegt in der Abschaffung der inquisitorischen und repressiven Art. Die Kongregation hat künftig eine anspruchsvolle Art: ihre Aufgabe ist es nunmehr, Studien, Diskussionen und wissenschaftliche Arbeiten über die katholische Lehre zu fördern. *Bisher* hat man aufgrund von Denunziationen, die von außen kamen, den Autor eines als nicht-orthodox betrachteten Buches unter Anklage gestellt. Die Untersuchung wurde geheim geführt und wenn sie zum Ergebnis führte, daß der Autor schuldig war, wurde er verurteilt. Die Maßnahmen waren meist die folgenden: Das Werk wurde auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt und der Autor hatte einen Widerruf zu leisten, ansonst er den kirchlichen Zensuren verfiel: Priester wurden mit Amtsentsetzung und Laien mit Ausschluß von den Sakramenten bestraft. *Jetzt* ist das Verfahren geändert. Die Dominikaner, die als Inquisitoren

amteten, gehören nicht mehr zur Kongregation. Der Angeklagte hat größere Möglichkeiten, sich zu verteidigen, seinen Standpunkt darzulegen, zu diskutieren. Im wesentlichen ist man zu der Verfahrensweise zurückgekehrt, die in der Konstitution «Sollicita ac provida» Benedikts XIV. vorgesehen war. Ich muß zugeben, daß sich das Hl. Offizium im Lauf der Zeiten von dieser Verfahrensweise entfernt und sie durch ein autoritäres Verfahren ersetzt hatte. Es ist sehr schmerzlich, daß man dahin gelangt ist und es ist, schwer zu sagen, wie es soweit kommen konnte. Vielleicht lag es daran, daß die «Suprema» (ranghöchste) Kongregation ungenügend kontrolliert wurde. Wie dem immer sei: wenn wir auf Abwege geraten sind, so geschah dies häufig aus Übereifer und Leidenschaft in der Sorge um die Einheit der Kirche und die Sicherheit der Doktrin.»

Respekt vor diesem Eingeständnis! Im Sinne von *Ottaviani*'s Diagnose gilt es zu fragen: *Wer kontrolliert die Kontrolleure?* Dies hat mit der von *Küng* immer wieder verlangten Offenlegung der Akten und mit der Rekursmöglichkeit an eine höhere, wirklich unterschiedene Instanz zu tun. Solange dies unterbleibt, hält es schwer, an einen neuen Stil zu glauben.

Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer. Ein Zugeständnis an *Hans Küng* schafft noch kein neues Recht für weniger hoch fliegende Vögel. Selbst neue Verfahrensregeln können, ebenso wie die altherwürdigen eines Benedikt XIV., verletzt werden und mit ihnen die Rechte der Betroffenen. So gerne man den Verheißungen trauen möchte, in die *Ottaviani* vor neun Jahren sein Bekenntnis münden ließ: «Nicht mehr wie Polizisten oder Richter, sondern wie Brüder, wie ein Vater voller Zuneigung werden wir vorgehen...» Es klingt wie die idyllische Prophetie vom Lamm, das neben dem Wolf weidet. Aber wer wehrt es dem Wolf, schon morgen, wenn dem Lamm die Hörnlein gewachsen sind, wieder zu fragen: Was hast du mir das Wasser getrübt? *L.K.*

Kirche

Steht im Wallis ein Schisma bevor? Das «wilde» Seminar von Ecône: Kuckucksei im Bistum Sitten – In Fribourg gegründete französische Priestergemeinschaft – Messe Pius' V. als Demonstration – Deutliche Sprache von Bischof Adam – Wahrspruch von Rom steht noch aus. *Stefan Schnyder, Visp*

Ethik

Sterbehilfe — Grundfragen und Thesen: Gefühlsbetonte Auseinandersetzung um die Euthanasie – Der Mensch und sein Sterben – Recht auf Leben als biologische Existenzgrundlage – Wie heilig ist sie? – Fünf Bedingungen legitimer Sterbehilfe – Drei Teilziele: Lebensverlängerung, Leidverminderung, Freiheitserhaltung – Sterbebeistand als ein Weniger und ein Mehr – Was heißt «künstlich» dem Leben nachhelfen? *Albert Ziegler, Zürich*

Philosophie/Theologie

Jenseits und Zukunft: Enttäuschungen und Korrekturen – J. B. Metz wandte sich gegen ein christliches Übergewicht des Jenseits – Bei Schülern und Epigonen ein Desinteresse am Jenseits – Ludwig Rütli: Ermöglichung von Hoffnung als neues Leitmotiv für die Mission – Es wirkt angesichts des Todes und des Bösen fahrlässig – Unsterblichkeit als das Wahrscheinlichere – «Transzendente Zukunft» – Was Marx allzu eilig verspottete – Das Christentum hat die bessere Theorie des Individuums – Zynismus der nihilistischen Untröstbarkeit – Gegen die Entzauberung und Kriminalisierung des Wünschens – Handke: Zeiten, wo das Wünschen noch geholfen hat – Im Kampf um eine humane geschichtliche Zukunft ist die Preisgabe des Jenseits nicht notwendig. *Heinz Robert Schlette, Bonn*

Spiritualität

Plädoyer für verarbeitende Meditation: Es gibt nicht nur Versenkungsmeditation – Nachdenken über Lebensereignisse – Verarbeitung und Sinnerschließung – Erfahrungen von einem Gelingen, das über unsere Leistung hinausgeht. *Bernhard Grom, München*

Lehrverfahren

Modellhafter Abschluß im Fall Küng: Sonderfall oder Präzedenzfall? Kardinal Döpfner: Modell für die Zukunft setzt hohes Maß an Mitwirkung des Autors voraus – *Küng*: Geheimverfahren war bei mir nicht durchführbar – Ein Anfang von Kontrolle durch die Öffentlichkeit? – Bischof Hänggi: Forderungen der Synode 72 warten noch auf Beantwortung. *Ludwig Kaufmann*

Buchbesprechung

Der gute Mensch von Newport: Zu Thornton Wilders autobiographischem Roman «Theophilus North». *Karlheinz Schauder, Landstuhl*

Ecône – Kuckucksei im Bistum Sitten

Kirchenamtliche Äußerungen zur Priesterausbildung in Ecône kamen zuerst aus Frankreich. Der französische Episkopat erklärte in aller Form, daß er diese Ausbildung nicht anerkenne, also die von dort kommenden Kandidaten nicht zur Priesterweihe zulasse, was für Weltpriester ja zugleich die «Inkardinierung» in eine Diözese bedeutet, womit der Bischof eine Verantwortung für die Person des Klerikers übernimmt. Parallelen zu einer solchen Priesterausbildung, die sich im Gegensatz zu derjenigen an den theologischen Fakultäten stellt, gibt es anderswo allerdings mit Unterstützung oder gar auf Initiative eines amtierenden Bischofs: am bekanntesten ist der Fall von Roermond in Holland, wo zudem von römischen Instanzen (Studienkongregation) eine gewisse Unterstützung oder Ermunterung ausgesprochen wurde. Zum Teil verbindet sich allerdings die Gründung solcher Ausbildungsstätten auch mit dem Bestreben, eine Priesterausbildung für «Spätberufene» zu finden, wobei die Spanne von Kandidaten ohne Gymnasialausbildung bis zu solchen mit Doktorgrad gehen kann. Schließlich ist im Fall von Ecône zu erwähnen, daß – trotz der ablehnenden Haltung der Bischöfe – dort auch einzelne Professoren bzw. Ex-Professoren (Pensionierte) von Fribourg Vorlesungen halten. Inzwischen hat aber Ecône auch in seiner näheren Umgebung, im Wallis, die Gemüter erhitzt und bis in die Gemeinden hinein polarisierend gewirkt. An der jüngsten Sondersession der Diözesansynode von Sitten kam die Sache zur Sprache, und Bischof *Nestor Adam* sprach ein dezidiertes Wort, das zweifellos klärend wirkte. Das Wort «Schisma» brauchte er nicht, aber er brachte die Abspaltung als Hypothese klar zur Sprache. Wir haben den Oberwalliser Jugendseelsorger *Stefan Schnyder* als Mitglied des Präsidiums der Synode gebeten, den Fall Ecône aus Walliser Sicht zu beleuchten.

Die Redaktion

Steht im Wallis ein Schisma bevor? Die Kommentare des gut informierten Korrespondenten der Neuen Zürcher Zeitung, O.F., haben uns in letzter Zeit hier im Oberwallis aufgeschreckt. Sollten sich die Dinge um das sogenannte «Wilde Seminar» von Ecône so zugespitzt haben, daß sich eine Spaltung der Unterwalliser Katholiken abzuzeichnen beginnt? Als so dramatisch hatten wir vom Oberwallis aus die Lage nicht beurteilt. Freilich: sehr intensiv sind die Kontakte zwischen Katholiken unseres untern und obern Kantonsteiles nie gewesen. Jede Sprachgruppe des Bistums betrachtet sich als eigenständige Größe. Die Synode 72 hat im begrenzten Rahmen die Beziehungen zwischen Deutsch und Welsch verstärkt. Aber gerade im Rahmen der Synode haben wir unsere Französisch sprechenden Mitkatholiken keineswegs als bornierte Extremisten zur Rechten oder zur Linken kennengelernt. Temperamentvoller sind sie, profilierter nach beiden Seiten hin. Aber ihre starken Worte sind nicht immer zum Nennwert zu nehmen, und ihr «bon sens» ist groß. Er wird – das ist meine Überzeugung – auch im Wirbel um Ecône sich durchsetzen. Ob es allerdings gelingen wird, den eigentlichen «casus belli», die Priestergemeinschaft und das Seminar von Ecône, für einen echten innerkirchlichen Dialog zu gewinnen, scheint fraglich. Vor etlicher Zeit z.B. versuchte die diözesane Synodenkommission für Glauben und Verkündigung mit ihnen Kontakt aufzunehmen. Sie wurde höflich, aber bestimmt abgewiesen. Ecône steht anderswo, als vielleicht mancher seiner Verteidiger glaubt.

Ecône deckt sich nicht mit der im Ober- und Unterwallis (und wohl überall) vorhandenen Nostalgie nach der Schönheit, der Erhabenheit und dem Stil der Liturgie von einst. Die nachkonziliäre Liturgie wirkt heute auf viele ausgesprochen verarmt und billig. Ein «Requiem für das Requiem» hat im Oberwallis kürzlich der stets eigenwillige Peter von Roten im «Walliser Boten» geschrieben und «Mehr Choral» der

christlichsoziale Heinrich Heinzmann im «Walliser Volksfreund» gefordert. Aber viele dieser liturgischen Heimwehkatholiken (deren Anliegen ich verstehe) würden sich entsetzen ob der theologischen und moraltheologischen Enge von Ecône.

Ecône deckt sich auch nicht mit dem Unbehagen vieler Katholiken ob einer allzu soziologischen und psychologischen Glaubensverkündigung. Gerade im Unterwallis mögen manche Kirchgänger auch der vielen Predigten über Chile und Brasilien und über das Thema Klassenkampf, das undifferenziert von Frankreich ins Wallis übertragen wird, müde geworden sein. Aber grundsätzlich lehnen sie eine Erneuerung der Kirche im Sinne des Zweiten Vatikanums keineswegs ab. So ist auch die Exerzitienbewegung von «Chabeuil», die Tausende von Männern des Unterwallis erfaßt, mit Ecône nicht gleichzusetzen, wenn sie in manchem auch unbewußt das Terrain dafür vorbereitet hat.

Was ist Ecône? Ein Landgut in der Rhoneebene zwischen Saxon und Riddes. Die Gebäude samt Umschwung gehörte bis vor wenigen Jahren den Chorherren vom Großen St. Bernhard. Heute sind sie Eigentum einer Genossenschaft, der auch prominente CVP-Politiker des Unterwallis angehören. Vor ungefähr fünf Jahren hat diese Genossenschaft Ecône der «Fraternité sacerdotale Saint Pie X» zur Verfügung gestellt. Diese Bruderschaft stark traditionalistischer Richtung war von Mgr. Lefebvre, einem ehemaligen Spiritanerpater und frühern Missionsbischof von Dakkar, in Freiburg gegründet und von Bischof Charrière approbiert worden. In Ecône wollte die Gemeinschaft gemäß ihren Aussagen zunächst nur ein Internat für zukünftige Seminaristen einrichten. Ohne Zustimmung des Bischofs von Sitten wurde dann aber aus Ecône mit der Zeit ein eigentliches Priesterseminar, und zwar im bewußt vorkonziliären Sinne. Der Andrang zum Seminar war überraschend groß. Heute zählt es an die hundert Studenten, die sich vor allem aus dem Ausland rekrutieren. Von den fünf Schweizern ist ein einziger aus dem Wallis. Es sind Leute, die zum Teil bereits ein Universitätsstudium abgeschlossen haben. Sie fühlen sich vom Stil wie auch von der Theologie von Ecône angezogen. Sie treten im Lande mit Soutanen und römischen Hüten in Erscheinung. Im Seminar wird bewußt vorkonziliäre Liturgie gefeiert und integralistische Theologie doziert. Vorträge von Bischof Lefebvre in Frankreich und in Martigny zeigen, daß die Bruderschaft das Zweite Vatikanum als dogmatische Aufweichung betrachtet und ablehnt. Dies hat an der eben abgeschlossenen Zwischensession der Sittener Synode auch Bischof Adam von Sitten knapp und klar erklärt. Bei der Vorlage über die Ökumene wurde er auf Ecône hin angesprochen, ob nicht auch dieser Gemeinschaft gegenüber Toleranz gefordert sei. «Wenn diese Leute», so erklärte der Bischof, «eine vorkonziliäre Kirche gründen wollen, dann werden wir ihnen als getrennten Brüdern begegnen. Solange sie sich katholisch nennen, werfen wir ihnen vor, daß sie dem Papst und dem Konzil nicht gehorchen.»

Es verfälscht das Bild, wenn im Zusammenhang mit Ecône immer nur die Messe Pius' V. erwähnt wird. Das Festhalten an der vorkonziliären Liturgie ist für Ecône eine bewußte Demonstration. Die kirchliche Entwicklung der letzten Jahre entspricht für sie nicht dem Willen Christi. Allerdings hat gerade die Liturgie von Ecône die jüngste Polemik in der Presse der französischen Schweiz entfacht. Als Antwort auf Flugblätter, die dem Bischof von Sitten in Fragen der Liturgie Unkirchlichkeit vorwarfen, hatte dieser eine Erklärung der Gottesdienstkongregation in deren «Notitiae» veröffentlichen lassen. Diese Veröffentlichung bot den Korrespondenten der welschen Presse außerhalb des Kantons die willkommene Gelegenheit, den Fall Ecône aufzugreifen und mit ihm auch den auflagenstarken Walliser «Nouveliste» aus dem Busch zu klopfen, dem eine Sympathie für Ecône nicht abzusprechen

ist. Nach heftiger Polemik und nach den klaren Worten des Bischofs von Sitten wartet nun alles auf einen Entscheid aus Rom. Zwei apostolische Visitatoren, Mgr. Descamps und Mgr. Onclin, haben im vergangenen Herbst das Wallis und Ecône besucht, und Berichte aus Rom versprechen eine baldige Entscheidung. Wie immer sie auch ausfallen wird, ein Hauptproblem wird nicht gelöst sein, nämlich die Frage um die Zukunft der vielen Priesteramtskandidaten von Ecône. Es

wäre ein Glücksfall, wenn ihr Idealismus für die Anliegen echter kirchlicher Erneuerung gewonnen werden könnte. Für das Wallis aber sollte Ecône nicht zum Ausgangspunkt einer eigentlichen Spaltung werden. Es ist der Punkt, an dem sich die überall vorhandenen Schwierigkeiten dieser Zeit des kirchlichen Umbruchs kristallisiert haben – alles in allem ein Kuckucksei, das auch anderswohin hätte gelegt werden können.
Stefan Schnyder, Visp

STERBEHILFE — GRUNDFRAGEN UND THESEN

Der Tod gibt heute viel zu reden. Die Möglichkeit der Herzübertragung zwang, zwischen Herz- und Hirntod zu unterscheiden. Die technischen Fortschritte der Wiederbelebung ließen in ihrer Zwiespältigkeit die Frage einer menschlichen Sterbebegleitung dringlicher werden. Die Diskussion um den straflosen Schwangerschaftsabbruch konnte nicht an der Frage vorbeigehen, was das menschliche Leben in einer Zeit bedeutet, die von einem neuen Freiheitsverständnis geprägt erscheint. Schließlich führten vielfache Gründe dazu, auch bei uns jenes Problem wieder aufzuwerfen, das man – durch eine grauenhafte Vergangenheit belastet – nicht einmal mehr beim Namen zu nennen gewagt hatte: die sogenannte Euthanasie.¹

Daß diese Frage auf uns zukommen würde, war vorauszu- sehen und – spätestens seit der Schwangerschaftsdiskussion² – auch vorausgesagt worden. Das Thema lag längst in der Luft, ehe es – durch verschiedenste äußere und eher zufällige Anlässe bedingt³ – einmal mehr Schlagzeilen machte und bereits auch zu verschiedenen gesetzgeberischen Vorstößen führte.⁴

Die Frage um die sogenannte Euthanasie ist ohne Zweifel allein schon in sich eine sehr vielfältige und schwierige Frage. Die bisherigen Diskussionen zeigen, daß sie darüber hinaus noch durch drei Schwierigkeiten besonderer Art erschwert wird.

► Zunächst gibt die starke *Gefühlsbetontheit* der Frage zu schaffen. Nicht, daß die Gefühlsbetontheit zum voraus ein Nachteil wäre, kann das Gefühl doch gerade davor bewahren, die Frage ins rein Technisch-Wissenschaftliche abgleiten zu lassen⁵. Indessen erwehrt man sich bei manchen Diskussionsbeiträgen nur mit Mühe des Eindrucks, es würde bewußt mit Gefühlen gespielt. Dies aber weckt den Verdacht, man wolle auf diese Art der Frage selber ausweichen⁶.

► Die zweite Schwierigkeit ist *begrifflicher* Art. Der Begriff «Euthanasie» hat im Verlauf einer langen Geschichte seine Bedeutung derart geändert und ist durch die jüngste Vergangenheit in so hohem Maße belastet, daß er meistens eher verwirrt als klärt. Auch der neuere Begriff der «Sterbehilfe» ist bereits ins Zwielfelt geraten, insofern man glaubte, auch noch die «Sterbenachhilfe» als «Sterbehilfe» bezeichnen zu können.

► Die letzte Schwierigkeit liegt darin, daß die Frage um Euthanasie und Sterbehilfe die umfassendere Frage nach dem *Selbstverständnis des Menschen* einschließt – eine Grundfrage, die bekanntlich heute keineswegs einhellig beantwortet wird. Diese Meinungsverschiedenheit wird noch dadurch verstärkt, daß wir in einer Gesellschaft leben, die – zwischen einer Wegwerfhaltung einerseits und einem neuerwachten Naturschutzgedanken andererseits seltsam zwiespältig hin und her pendelnd – sich auch gegenüber dem menschlichen Leben entsprechend zwiespältig verhält.

Angesichts dieser Schwierigkeiten dürfte es sich empfehlen, den alten Begriff der Euthanasie überhaupt nicht mehr, den neueren Begriff der Sterbehilfe nicht früher zu verwenden, als man die *Grundfrage* nach dem menschlichen Sterben zu klären versucht hat.

Der Mensch und sein Sterben

Unsere Unsicherheit in den Fragen um Sterben und Leben rührt teilweise daher, daß man zu unkritisch einerseits von der «Heiligkeit», andererseits von der «Machbarkeit» des Lebens gesprochen hat. Angesichts solcher Zwiespältigkeiten brauchen wir heute wiederum *Kriterien des Menschlichen*, welche Maßstäbe für das menschliche Verhalten aufstellen helfen.

Im Verständnis des christlichen Glaubens – aber auch der gesamten abendländischen Tradition – ist bei der Frage nach dem menschlichen Leben und Sterben der alles normierende Grundwert (und damit das Grundkriterium) nicht eine allgemeine «Heiligkeit des Lebens», noch eine vermeintliche «Natürlichkeit menschlichen Verhaltens», sondern die *Würde der menschlichen Person*.

Die Würde der menschlichen Person beruht nicht auf irgendwelchen besonderen Persönlichkeitsmerkmalen und menschlichen Lebensqualitäten; sie ist vielmehr dadurch gegeben, daß der Mensch (als Person) da ist.

Das heißt: nicht eine bestimmte (geistige oder sittliche) Qualität⁷ oder die Anerkennung durch andere⁸ macht den Menschen zum Menschen, sondern sein *Dasein* als solches⁹.

Daraus folgt ein Dreifaches:

1. Es gibt kein *«lebensunwertes Leben»*. Es ist nämlich nicht ein bestimmter Wert, der (zusätzlich) das Leben lebenswert macht; vielmehr ist das Leben als solches es wert, gelebt zu werden.¹⁰

2. Es gibt umgekehrt kein unter allen Umständen *«lebenswertes Leben»* in dem Sinne, als ob das (biologische) Leben der «Güter Höchstes» wäre.

3. Wohl aber ist – angesichts der Vielfalt des Lebendigen und der Vielschichtigkeit der Lebensvorgänge – zu fragen: wann ist innerhalb des Lebendigen und der Lebensvorgänge ein Mensch *als Mensch* da?¹¹

Sobald und solange der Mensch als Person da ist, hat er unbedingten *Anspruch auf Achtung*; und dies selbst dann, wenn er noch nicht oder nicht mehr von seiner Freiheit Gebrauch zu machen vermag.¹²

Der Anspruch auf Achtung bezieht sich zwar letztlich auf die menschliche Person als solche; indes ist der Mensch in Sonderheit *leibhaftige* Person und aufgrund seiner «Leibhaftigkeit» auch in besonderer Weise (von außen her) gefährdet.¹³ Daher bezieht sich der Anspruch auf personale Achtung auch in besonderer Weise und in erster Linie auf die leibliche Existenz.

Zum Anspruch auf Achtung der leiblichen Existenz gehört vor allem anderen¹⁴ das *Recht auf Leben* als auf die biologische Existenzgrundlage des Menschen.

Gewiß ist die biologische Existenz nicht der höchste menschliche Wert; wohl aber ist es der grundlegende. Endziel des grundrechtlichen Lebensschutzes ist es daher, die biologische Existenz zu schützen – allerdings nicht um ihrer selbst willen, sondern insofern sie die *Grundlage* menschlicher Existenz ist.¹⁵

Die biologische Grundlage des Menschen ist endlich und daher auch zeitlich befristet. Insofern hat der Mensch in seinem Recht auf Leben auch ein *Recht auf seine Lebensfrist*.

Im Recht auf seine Lebensfrist hat der Mensch einen Anspruch darauf, daß nichts gegen seinen Willen unternommen werde, um diese Lebensfrist

– einerseits «künstlich» hinauszuzögern,
– andererseits «künstlich» zu begrenzen.¹⁶

Damit gelangen wir zu einem ersten Ergebnis: Nur wenn grundsätzlich davon ausgegangen wird, daß der biologischen Existenz als Grundlage menschlicher Existenz Anspruch auf

unbedingte Achtung zukommt, lassen sich Grundgedanken einer Sterbehilfe entwickeln, welche diesen Namen verdient.

Thesen zur Sterbehilfe

Wenn es darum geht, die biologische Existenz des Menschen nicht einfach abschließend als in sich selber stehenden Wert zu sehen, sondern als Grundlage menschlicher Existenz zu bewerten, dann müßte Sterbehilfe von Grund auf der Versuch sein, die biologische Existenz des Menschen auch am Lebensende noch möglichst lange als Grundlage der menschlichen Existenz zu erhalten. Unter dieser Voraussetzung könnte Sterbehilfe mit folgenden *Thesen* umschrieben werden:

► *Sterbehilfe ist nur Sterbehilfe, wenn sie rücksichtsvoll ist.* – Sterbehilfe wird heute allgemein als Lebenshilfe am Lebensende verstanden. Sie umfaßt somit die Gesamtheit aller Maßnahmen, die bei einem Sterbenden das Leben verlängern, die Leiden verringern, die Freiheit erhalten und durch dies alles helfen, gut (das heißt menschlich) zu sterben.¹⁷

Dies bedeutet, daß Sterbehilfe nur dann wirklich Sterbehilfe ist, wenn sie versucht drei Teilziele – nämlich Lebensverlängerung, Leidverringerung, Freiheitserhaltung – gleichzeitig im Auge zu behalten und miteinander in Einklang zu bringen. In diesem Sinne muß Sterbehilfe keines der Teilziele absolut setzend, vielmehr alle berücksichtigend – rücksichtsvoll sein.

Es geht also darum, einen Ausgleich zu versuchen zwischen Lebensverlängerung, Leidverminderung und Freiheitserhaltung. Dies bedeutet im einzelnen:

– Es ist keine Sterbehilfe, wenn das *Leben* rücksichtslos verlängert wird, das heißt ohne Rücksicht darauf, ob und wie das Leiden vergrößert und die Freiheit vermindert wird.

– Es ist keine Sterbehilfe, wenn das *Leiden* rücksichtslos vermindert wird, das heißt ohne Rücksicht darauf, ob und wie das Leben abgekürzt (oder getötet) und die Freiheit vermindert (oder ausgeschaltet) wird.

– Es ist keine Sterbehilfe, wenn die *Freiheit* rücksichtslos erhalten wird, das heißt ohne Rücksicht darauf, ob und wie das Leid vergrößert und das Leben verkürzt wird.

Es dürfte sich leicht verstehen, daß es mehr als eine klinisch-technische Aufgabe ist (die allenfalls auch der Computer erledigen könnte), alle Maßnahmen so zu treffen, daß dieses Gleichgewicht auch während des Sterbens möglichst gut und möglichst lange erhalten bleibt. Insofern diese Aufgabe mehr ist als eine lediglich technische Angelegenheit, ist Sterbehilfe «Sterbebeistand».

► *Rücksichtsvoll ist Sterbehilfe nur, wenn sie Sterbebeistand ist.* – Sterbehilfe ist vor allem Sterbebeistand, und zwar sehr wörtlich begriffen. Das heißt: Menschen stehen einem Sterbenden bei, indem sie bei ihm stehen (bleiben) und nicht einfach weglaufen und ihn allein lassen. Sie stehen aber auch nicht untätig und teilnahmslos herum, sondern stehen dem Sterbenden wirklich bei, indem sie Anteil nehmen und nach Möglichkeit durch ihr Verhalten das Sterben erleichtern. Sterbebeistand schließt folglich die medizinischen und pflegerischen Maßnahmen ein, geht aber darin nicht auf.

Selbstverständlich gehört zur Sterbehilfe, insofern man sie als Sterbebeistand versteht, auch die ärztliche Betreuung einerseits, die sogenannte Grundpflege andererseits. Deshalb darf der Begriff Sterbebeistand auf keinen Fall in einer Weise verwendet werden, daß der Eindruck entsteht, man wolle sich mit dem Begriff des Sterbebeistandes um die notwendigen und angemessenen ärztlichen und pflegerischen Maßnahmen drücken. Diese sind vielmehr in aller Selbstverständlichkeit miteingeschlossen. Dennoch besagt der Begriff Sterbebeistand gegenüber der bloßen Sterbehilfe ein Mehr, aber auch ein Weniger.

Sterbebeistand besagt

– ein *Weniger*, insofern man bei einem wirklichen Sterbebeistand nicht einfach zwangsläufig auch die äußersten technischen Maßnahmen ins Spiel bringt, sondern gegebenenfalls bewußt auch auf solche verzichtet;

– ein *Mehr*, insofern der Begriff des Sterbebeistandes die Sterbehilfe als Sterbebegleitung versteht und damit die menschliche Anteilnahme miteinschließt.

► *Sterbebeistand ist Sterbehilfe nur, wenn sie Sterbebegleitung ist.* – Der Ausdruck «Sterbebeistand» könnte dem Mißverständnis Vorschub leisten, es könnte der Sterbehilfe darum gehen, an einer bestimmten Stelle stehen zu bleiben. Demgegenüber bedeutet Sterbehilfe keineswegs Stillstand (und damit auch nicht den Kurzschluß einer eigenmächtigen Sterbebeendigung), sondern mitmenschliche Begleitung eines Sterbenden während des ganzen Sterbeprozesses.¹⁸

► *Sterbebegleitung ist Sterbehilfe nur, wenn sie oft dem Leben, aber nie dem Sterben nachhilft.* – Damit der Mensch, wenn das Sterben in Gang gekommen ist, seinen letzten Gang – wenn immer möglich – selber gehen kann, muß man oft durch zusätzliche – unter Umständen sehr aufwendige (medikamentöse und apparative) – Maßnahmen dem Leben «künstlich» nachhelfen.¹⁹ Ob und wie weit solche künstliche Maßnahmen der Lebensnachhilfe angezeigt sind, muß sich jeweils aus dem (ersten) Grundgedanken der rücksichtsvollen Verhältnismäßigkeit ergeben.

Gelingt es durch die «künstlichen» Maßnahmen lediglich, das Leben biologisch zu verlängern, ohne jedoch die Schmerzen zu verringern oder die Freiheit zu erhalten (vielleicht sogar umgekehrt um den Preis der Schmerzvermehrung), werden sie sinnwidrig und sind daher abzusetzen.

Ein derartiger rücksichtsvoller Verzicht auf weitere «künstliche» Lebenshilfe ist jedoch keinesfalls auch schon «künstliche» Sterbenachhilfe. Vorausgesetzt, daß man den alltäglichen Wortsinn von «Nachhilfe» nicht ändert, kann man ausschließlich die gezielte Lebensverkürzung durch *Tötung* des Sterbenden als Sterbenachhilfe bezeichnen.

Von Sterbenachhilfe kann folglich erst dort gesprochen werden, wo einerseits das Sterben schon begonnen hat und man andererseits noch zusätzlich einen Stoß in Richtung auf schnelleres Sterben versetzt und damit dem Sterbenden den Todesstoß gibt. Wer hingegen keine künstliche Lebensnachhilfe mehr leistet, leistet nicht schon Sterbenachhilfe, sondern läßt sterben.

Somit sind wir zu einem zweiten Ergebnis gelangt: Als Begleitung eines sterbenden Menschen muß Sterbehilfe *immer* gesamt-menschliche Lebenshilfe, soll sie *oft* Lebensnachhilfe, darf sie *nie* Sterbensnachhilfe sein.²⁰ (Ein zweiter Beitrag folgt.)

Albert Ziegler, Zürich

Anmerkungen und Bibliographie

¹ Aus der kaum übersehbaren Literatur sei vor allem hingewiesen auf: Jürg Wunderli, Euthanasie oder über die Würde des Sterbens. Ein Beitrag zur Diskussion (Stuttgart 1974). – Gerhard Martin, Aus Mitleid töten? Ein Entwurf zum Problem der sogenannten «Euthanasie» = Modelle für den Religionsunterricht. Lehrerheft und Materialheft (Stuttgart 1972). – Diese beide Hefte bieten wohl die beste Einführung in die heutige Problematik. Vgl. auch: Euthanasie und natürlicher Tod. Ein Tagungsbericht: Materialdienst (April 1974), Handreichung für die Seelsorge. Herausgeber: Seelsorgereferat des bischöflichen Ordinariats Rottenburg. – Auch dieses Heft bietet eine gute Einführung u.a. aus moraltheologischer (Alfons Auer) und juristischer (Albin Eser) Sicht.

² Vgl. beispielsweise E. Ehrhardt, Schwangerschaftsabbruch und Euthanasie: Archiv für Kriminologie (1973) 129–145.

³ Vgl. beispielsweise den gewohnt konfuse Artikel des «Spiegels» (29) 10. Februar 1975.

⁴ Vgl. Franz Böckle, Recht auf menschenwürdiges Sterben. Überlegungen zur Diskussion über Tötung auf Verlangen: Evangelische Kommentare 8 (1975) 71–74; hier 71.

⁵ Vgl. beispielsweise Jocelyn Evans, Leben mit einem, der stirbt. Eine Liebesgeschichte (Stuttgart 1973). Das Gefühl kann auch dem Arzt selber helfen. So schreibt eine Ärztin: «Handelt es sich um ein Kind, fragen wir einander, ob wir die Behandlung fortsetzen würden, wenn es unser Kind wäre» (Elisabeth Kübler-Ross, Was können wir noch tun? Antworten auf Fragen nach Sterben und Tod [Stuttgart 1973] 79). Ähnlich sagte Prof. Dr. med. Urs Peter Haemmerli: «Ich habe gegenüber meinen Patienten nie etwas getan oder angeordnet, was ich nicht bei meiner Mutter oder bei meinem Vater tun würde, wenn sie in der gleichen Lage wären wie der betreffende Patient. Wenn ich selber als Patient in der gleichen Lage wäre, würde ich mir von meinem behandelnden Arzt dasselbe Vorgehen wünschen» (Presseerklärung vom 19. Januar 1975).

⁶ Unter dieser Hinsicht müssen kritisch bedacht werden: Paul Moor, Die Freiheit zum Tode. Ein Plädoyer für das Recht auf menschenwürdiges Sterben. Euthanasie und Ethik (Reinbek bei Hamburg 1973). – Marianne Schmidt, Leben als Erlösung (Zürich 1973).

⁷ Jörg P. Müller, Recht auf Leben, persönliche Freiheit und das Problem der Organtransplantation: Zeitschrift für Schweizerisches Recht 112 I (1971) 457–478; hier 463. – Vgl. Ruff (Anm. 11) 115f.

⁸ Philosophisch vertritt diese Ansicht vor allem: Hans Saner, Der Fötus ist noch nicht ein Mensch: Vorgänge 13 (1974) 9–17; hier 10. Für Saner ist es die «Geburtlichkeit», die den Menschen zum Menschen macht. – Juristisch hat Giselher Rüpkle diese Behauptung aufgestellt (Persönlichkeitsrecht und Schwangerschaftsunterbrechung: ZRP 7 [1974] 73f). Vgl. dazu Robert Spaemann, Kein Recht auf Leben? Argumente zur Grundsatzdiskussion um die Reform des § 218 (Köln 1974) 10f.

⁹ Dabei ist selbstverständlich der Mensch nicht erst von Geburt an da. – Vgl. dazu Theodor Maunz/Günter Dürig/Roman Herzog, (Bonner) Grundgesetz, Kommentar (München 1958). Art. 2 Abs. II Randnr. 21. – Die theologische Begründung dafür, daß dem Menschen schon aufgrund seines bloßen Daseins Würde zukommt, beruht darauf, daß der Mensch nicht zufällig ins Dasein geworfen, sondern von Gott zum Dasein gerufen wurde.

¹⁰ «Das Recht auf Leben besteht im Seienden und nicht in irgendwelchen Werten. Es gibt vor Gott kein lebensunwertes Leben; denn das Leben selbst ist von Gott wert gehalten... Die Unterscheidung zwischen lebenswertem und lebensunwertem Leben zerstört früher oder später das Leben selbst» (Dietrich Bonhoeffer, Ethik [München 1966] 174).

¹¹ Zu dieser Frage vgl. vor allem Wilfried Ruff, Organverpflanzung. Ethische Probleme aus katholischer Sicht [München 1971] 114–118.

¹² Vgl. Maunz/Dürig (Anm. 9) Art. 1 Abs. I Randnr. 18 und 19.

¹³ Vgl. dazu vor allem Karl Rahner, Würde und Freiheit des Menschen: Schriften zur Theologie 2 (Einsiedeln 1956) 247–277; hier vor allem 254.

¹⁴ Man denke an das Recht auf körperliche Unversehrtheit. Dazu Maunz/Dürig (Anm. 9) Art. 2 Abs. II (IV) Randnr. 39f.

¹⁵ In diesem Sinne sagt auch Roman Herzog: Endziel des grundrechtlichen Lebensschutzes ist es, «die biologische Basis der menschlichen Persönlichkeit um dieser Persönlichkeit willen zu sichern». Der Verfassungsauftrag zum Schutz des ungeborenen Lebens: Juristische Rundschau (1949) 441f; vgl. Albin Eser, Aspekte eines Strafrechters zur Abtreibungsreform: Dietrich Hofmann (Hrsg.), Schwangerschaftsunterbrechung. Aktuelle Überlegungen zur Reform des § 218 (Frankfurt 1974) 119–177; hier 149.

¹⁶ Die Frage, ob der Mensch einen Anspruch darauf hat, daß auf seinen Wunsch hin das Leben «künstlich» begrenzt oder sogar beendet werde, wäre eigens zu behandeln. Vgl. dazu auch Karl Rahner, Die Freiheit des Wankens in theologischer Sicht: Stimmen der Zeit 192 (1975) 31–40; hier 40. – Vgl. dazu Böckle (Anm. 4). – Zum Begriff «Künstlich» vgl. Anm. 19.

¹⁷ Das Moment der Freiheit betont vor allem Rahner (Anm. 16) 34f. – Zum folgenden vgl. vor allem Paul Sporcken, Menschlich sterben (Düsseldorf 1973²) 43; vgl. Paul Sporcken, Umgang mit Sterbenden. Medizinische, pflegerische und pastorale Aspekte der Sterbehilfe (Düsseldorf 1973) 11 und passim. – Erwin Huger, Absterben ist noch kein Sterben: Orientierung 37 (1973) 133–134. – Josef Mayer-Scheu, Bedingungen einer Sterbehilfe im Krankenhaus: Wilhelm Bitter (Hrsg.) Alter und Tod – annehmen oder verdrängen? (Stuttgart 1974) 59–70.

¹⁸ Dies ist der Grundgedanke der heutigen Sterbehilfe, so wie er vor allem von Elisabeth Kübler-Ross entwickelt worden ist. Vgl. Elisabeth Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden (Stuttgart 1973⁶).

¹⁹ Dem Leben «künstlich» nachhelfen, bedeutet nicht, daß man dem Leben nachhelfe durch die ärztliche «Kunst» und eine «kunstvolle» Pflege. Es besagt vielmehr, daß sich die ärztliche Kunst und kunstvolle Pflege besonderer «künstlicher Mittel» bediene. Der Begriff «künstliche Mittel» (oder «künstliche Maßnahmen») ist selbstverständlich unscharf und bedürfte eingehender Klärung. Jedenfalls soll damit keine Grenze gezogen werden, bis zu der hin ärztliche Maßnahmen «natürlich» wären (womöglich noch im Sinne einer «Naturheilmethode») und von der an die Maßnahmen «künstlich» würden.

Vielmehr sollen dadurch einerseits Maßnahmen wie eine «künstliche Dauerbeatmung» durch Luftröhrenschnitt gekennzeichnet werden, andererseits ganz allgemein jener medizinische (pharmakologische und apparative) Großaufwand, den die heutige medizinische Technik überhaupt erst möglich gemacht hat und der heute einer breitgestreuten Allgemeinheit von Patienten zugute kommt. – Vgl. dazu beispielsweise Rudolf Nissen, Randbemerkungen zur ärztlichen, besonders chirurgischen Berufsführung (Bern 1974) 61. – Ferner Heinrich Schipperges, Der Arzt und die Freiheit des Menschen. Zum Selbstverständnis einer Medizin zwischen Heiltechnik und Heilkultur: Ansgar Paus (Hrsg.), Freiheit des Menschen (Graz 1974) 207–241. – Karl Forster (Hrsg.), Möglichkeiten und Grenzen der Medizin (Würzburg 1967).

²⁰ Welche Grundsätze sich aus diesen Thesen zur Sterbehilfe für das ärztliche und pflegerische Tun ergeben, wird in einem zweiten Beitrag dargelegt werden.

JENSEITS UND ZUKUNFT – ENTTÄUSCHUNGEN UND KORREKTUREN

Vor gut zwei Jahren erschien in der «Orientierung» (1972/21, S. 245 ff.) ein Aufsatz (von H. Sonnemans) über die Musiktheorie Gabriel Marcels und Ernst Blochs. Diese Namen standen für gegensätzliche Positionen, die sich in wenigen Worten etwa so wiedergeben lassen: Für Marcel wird in der Musik ein Hauch von Transzendenz vernehmbar, für Bloch ist sie der Vor-Klang einer gelungenen Zukunft oder einer als solcher erfüllten Hoffnung. Nach Marcel weist uns die Musik in eine nicht nur vergangene, sondern zeitenthobene, aber stets gegenwärtige Dimension ein, nach Bloch weist sie uns voran auf Noch-nicht-Gewesenes. Innerhalb der Ästhetik als der Kunsttheorie im allgemeinen trifft man auf dieselbe Alternative: Nach Heidegger ist die Kunst der Ort, an dem der Glanz des Seins selbst aufscheinen kann, weil sie Wahrheit ins Werk zu setzen vermag. Nach Herbert Marcuse gemahnt Kunst die Revolution immer wieder an ihr besseres Selbst, obwohl sie niemals zu Propaganda absinken dürfe.

Kunst als «Bestätigung», Kunst als verschleierte Verschönerung einer schlechten Wirklichkeit: dies kann es geben, und die Alternative wäre kritische, engagierte Kunst, die die Bedrohungen enttarnt, ohne sich den Selbstmord der Parteilichkeit zu gestatten. Aber die Plastik eines Lipchitz, Moore, Giacometti, Chillida oder die Schöpfungen Picassos, Mirós, Poliakovs, Vasarelys, erschließen sie nicht den Zugang zu anderem Neuem, lassen jedoch *unentschieden*, in welcher Weise das andere das Zukünftige ist: ob als Transzendenz bzw. Jenseits oder aber als geschichtliches Futurum? Diese Unterscheidung tragen wir reflektierend und deutend an die Kunst, jedenfalls die moderne heran: sie selbst bietet eine Perspektive an, welche die Differenz von Jenseits und Zukunft nicht kennt und fak-

tisch das Vor-uns-Liegende als Ganzes und Eines betrifft. Eben diese Überspielung der traditionellen Differenz von Jenseits und Zukunft bedeutet allerdings psychologisch und praktisch, daß der Akzent auf das Interesse an der geschichtlichen Zukunft gesetzt wird.

Die Warnung vor der Gegenwartsvergessenheit, die man seitens konservativer Denker angesichts angeblicher oder wirklicher Marxisten und Neomarxisten immer wieder vernimmt – oft mit Berufung auf Autoritäten wie Aristoteles oder Thomas, Pascal oder Fénelon –, verkennt die in jeder Gegenwart wirksame transzendierende Kraft, die gerade die Kunst zugleich zu repräsentieren und zu befördern vermag. Ohne also jener *antifuturischen Mystifizierung der Gegenwart* das Wort zu reden, wie sie sich vornehmlich bei Ontologen und Transzendentalphilosophen aller Spielarten, bei nicht wenigen «Positivisten», aber auch in vitalistisch bis gnostisch orientierten Zirkeln findet; möchte ich hier eine *These* vertreten, die zwar, so wie sie klingt, antifuturistisch formuliert ist, jedoch eine andere Intention verfolgt als die erwähnten Beschwörer der Gegenwart; die These soll lauten: *Die Preisgabe des Jenseits zugunsten der Zukunft darf nicht hingenommen werden.*

Indem ich diese These aufstelle,¹ bediene ich mich bewußt der traditionellen Unterscheidung, über die uns die Kunst bereits hinweggeführt hat und über die auch gewisse Philosophien und Theologien uns hinausführen zu können vorgeben. Damit die These nicht als Rückfall in ein

¹ Der vorliegende Beitrag ist der geringfügig überarbeitete Text eines Vortrages auf der 7. Klausurkonferenz von Historikern, Theologen und Philosophen, Bettenburg/Ufr., Sept. 1974.

zukunftloses, vergangenheitsbesessenes Geschichtsdenken oder gar in christlichen oder nichtchristlichen, vorkritischen Platonismus mißverstanden wird, bedarf es einer näheren Bestimmung ihres spezifischen Ortes innerhalb der verwirrenden Pluralität heutigen Denkens und vor allem heutiger Theologie. Daß diese These den Anspruch enthält, gewisse Enttäuschungen aufzudecken und Korrekturen anzubringen, wird uns noch befassen. Im Sinne eines abgekürzten Verfahrens sei sogleich ein Gedanke von *Johann Baptist Metz* in den Mittelpunkt gestellt.

J.B. Metz: Gegen das Übergewicht des Jenseits

Metz zeigte in einem der dichtesten Abschnitte seines Buches «Zur Theologie der Welt» die Verborgenheit des Zukunftsproblems in der traditionellen Metaphysik auf², welche seit den Tagen Platons von der ewigen transzendenten Welt des wahren Seins, der Ideen, des in sich ruhenden Guten in der Weise der Theorie, welcher die privilegierte soziale Lebensform des Philosophierenden entsprach, ein faszinierendes und bis heute nachwirkendes denkerisches Zeugnis ablegte, jedoch die Zukunft der Geschichte (und die Geschichte selbst) als die von Menschen zu verantwortende, zu machende und zu planende Zukunft nicht zu erkennen und allenfalls mit rahmenhaft bleibenden, ethisch-praktischen Aussagen in den Blick zu nehmen vermochte. Der *jüdisch-christliche* Anteil an der Ermöglichung von Reflexion über die Zukunft der Geschichte wurde oft diskutiert: Er wird explizit als solcher oder eben bloß implizit anonym akzeptiert oder aber, wie z.B. bei Löwith und Camus, zurückgewiesen. Über diesem Moment, das die jüdisch-christliche Überlieferung ins Philosophieren – eurozentrisch und nunmehr weltweit werdend – einbrachte, darf aber keinesfalls verkannt werden, daß bis in unsere Tage bei Christen und anderen jener Jenseitsbezug eindeutig dominiert, den das Christliche aufgrund seiner jüdischen Herkunft von Anfang an in sich trug und deshalb in der Symbiose mit platonisch-hellenistischen und anderen Strömungen theoretisch entfalten und praktisch verbreiten konnte. Ich denke hier nicht primär an die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, sondern dieser und anderen Lehren zuvor an die niemals in Frage gestellte Glaubens- und Lebensgewißheit von der *Transzendenz Gottes* selbst als des von der Welt ontologisch verschiedenen «Wesens» – mit allen metaphysischen, spirituellen, politischen und praktischen Konsequenzen dieser Überzeugung. Metz setzte dem Übergewicht des Jenseits – unter dem Einfluß vor allem Ernst Blochs, aber d.h. doch unter dem Einfluß von Marx – ein Interesse an der Zukunft entgegen, das er als Theologe inkarnatorisch-trinitarisch zu begründen suchte, indem er das christologische Grundprinzip der von Gott angenommenen Menschennatur (*natura assumpta*) mit Recht, wenn auch mit einer gewissen Einseitigkeit als von Gott angenommene Geschichte (*historia assumpta*) interpretierte³: Menschwerdung Gottes bedeutete dann auch Selbstidentifizierung Gottes mit dem Gang der Geschichte, und zwar, so meinten und meinen es m.E. Metz und Moltmann, nicht nur als passiv-leidende Übernahme der Geschichte – als fortgesetzte Agonie Christi –, sondern durchaus auch als aktiv wirkende, in die Geschichte auferstandene, jedoch nicht ohne weiteres lokalisierbare und in Dienst zu nehmende Kraft oder Dynamis.

Freilich, Metz hat die Transzendenz als Jenseits nie gelehnet, weder explizit noch implizit, er hat sie vielmehr aus guten Gründen vorübergehend methodisch zurückgehalten, um der entstandenen fatalen Dominanz des Jenseitsbezuges entgegenzutreten. Wie weit er damit eine theologische Eigenleistung vollzog oder lediglich eine gesellschaftliche Entwick-

lung «wiederspiegelte» (wie manche gern sagen), lasse ich unerörtert. Inzwischen hat Metz in dem Aufsatz «Erlösung und Emanzipation»⁴ die transzendente Komponente ausdrücklich, wenn auch durch subtile Vermittlungen hindurch, verteidigt. Seither gilt er bei manchen als rückfällig, als zurückgefallen in prä-marxistische Metaphysik. Metz sieht offenbar keinen Widerspruch zwischen Jenseitshoffnung, Zukunftshoffnung und Zukunftsentagement, und damit hat er auch recht.

Christliche «Armut» im Wissen über die Zukunft

Doch mir kommt es hier auf eine ganz bestimmte Pointe an. Metz sagte, das Christentum unterscheide sich von allen Zukunftsideologien und -versprechungen gerade durch die Armut seines Wissens über die Zukunft, dadurch also, daß es nur eine *theologia negativa* der Zukunft vorzuweisen habe. Wie immer Metz heute diese Formulierung interpretieren mag, sie sollte zunächst neben anderem jedenfalls *auch* bedeuten, daß die Unterscheidbarkeit von Jenseits und geschichtlicher Zukunft aufgegeben werden müsse, weil sie ein Zuviel-Wissen bedeute.

Metaphysik als die überkommene Form, die bleibend-ewigen Hintergründe des Zeitlich-Physischen spekulativ einzufangen, galt nach Kant und jedenfalls nach Marx und Nietzsche auch für Metz als tot; deshalb mußte auch der Titel «Jenseits» zurückgezogen oder doch zurückgehalten werden, zu dessen metaphysischen und eschatologischen Assoziationen rational unzugängliche und gesellschaftlich wie religionspolitisch diskreditierte Motivkomplexe wie die Unsterblichkeit der Seele, die Seele selbst, die Unmöglichkeit hiesigen Glücks, die Bestimmung der Welt zum bloßen usus auf dem Weg zur *fruitio dei*, aber auch Gericht, Vergeltung, Rache, Barmherzigkeit, himmlischer Lohn, Weltzerstörung und göttliche Welterneuerung, Auferstehung der verklärten Leiber, Teufel, Fegfeuer, Hölle, Exorzisten und anderes gehörten. Solcher metaphysisch-eschatologischen Vielwisserei sollte entgegengetreten werden, zugleich aber auch den positivistischen und marxistischen Auskünften über die allein zu erwartende geschichtliche Zukunft, über welche erschreckende technologische und soziale Vorankündigungen utopischer oder auch futurologischer Art mitgeteilt worden waren (und noch werden).

Es ist sehr verständlich, daß Metz die kategoriale Armut der christlichen Zukunftserwartung hervorheben wollte. *Theologia negativa* der Zukunft – das sollte heißen, daß über die Zukunft im Grunde nichts zu wissen und zu sagen ist, außer eben, daß wir vertrauen sollen, daß eine Hoffnung bleibt als unfixierbare Offenheit, in der selbst die traditionelle Unterscheidung von Jenseits und Zukunft bereits metaphysisches Zuviel-Wissen ist. Durch den «eschatologischen Vorbehalt» bewahrte Metz jedoch sich und die Politische Theologie vor der generellen und offenkundig häretischen Preisgabe des Jenseits.

Warum erwähne ich dies? Renne ich hier offene Türen ein? Nun, es spricht einiges dafür, daß die Gedankengänge von Metz eine Wirkung gehabt haben, die als bedenklich zu bezeichnen ist. Selbst wenn nicht in jedem Falle eine ausdrückliche Bestreitung der Jenseitsdimension erfolgte, so ergab sich doch bei manchen Schülern und Interpreten von Metz ein ausgesprochenes *Desinteresse am Jenseits* (an dessen Zustandekommen gewiß auch *weitere Faktoren* beteiligt waren): Ich möchte zwar nicht «die Kleinen kritisieren und den Großen laufen lassen», aber es läßt sich schwerlich bestreiten, daß die theologische und vielleicht auch theologie- und kirchenpolitische Diktion von Metz eine *Form öffentlicher Resonanz* fand, die zumindest vom *Anschein des Horizontalismus* nicht frei war. Es entstand damit in den letzten Jahren eine von der traditionellen Theologie leicht anzugreifende Position, aber schlimmer noch: es entstanden Hoffnungen auf bessere Zukunft in Gesellschaft und Kirche, die durch den Lauf der

² Vgl. J. B. Metz, Über die Verborgenheit des Zukunftsproblems in der Metaphysik, in: *Zur Theologie der Welt*. Mainz/München 1968, 89–91.

³ Vgl. ders., *Weltverständnis im Glauben*. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute (zuerst in: *Geist und Leben* 35, 1962, 165–184), a.a.O. spez. 17–32.

⁴ Vgl. ders., *Erlösung und Emanzipation*, in: *Erlösung und Emanzipation*, hrsg. v. L. Scheffczyk (*Quaestiones disputatae* Bd. 61). Freiburg/Basel/Wien 1973, 120–140.

Dinge seit etwa 1970 nur in sehr partieller Weise bestätigt, im Ganzen gesehen eher falsifiziert wurden. In das durch solche Enttäuschungen geschaffene Vakuum zogen alsbald Kräfte ein, deren Stichworte heißen: Rekonstruktion des Konservatismus (Kaltenbrunner), Ordnungspolitik (Biedenkopf), Wiederentdeckung der Unvermitteltheit, der Naivität (Spaemann), die rechtgläubige, kleiner gewordene Herde; und auf der anderen Seite hörte man wieder häufiger die Worte Erinnerung, Melancholie, Skepsis, Traurigkeit, Trost. Nochmals: ich sage nicht: Metz oder gar die Metz-Schüler sind an allem schuld, wohl jedoch, daß an ihnen die enttäuschende Wirkung einer Theologie abgelesen werden kann, die allzu optimistische Erwartungen hinsichtlich der Reformabilität der Kirche und der Veränderbarkeit der Gesellschaft geweckt hat.

Ein neues Leitmotiv für die Mission?

Ich möchte die Anknüpfung an Metz noch an einem mir bemerkenswert erscheinenden Beispiel erläutern, an der Dissertation des Metz-Schülers *Ludwig Rütli*, die unter dem Titel «Zur Theologie der Mission» erschienen ist.⁵ Rütli wendet die Metz'sche Theologie vom Stand 1968/70 auf die heutige Begründungsproblematik christlicher *Mission* an. Dies führt zu einer äußerst fruchtbaren Kritik älterer Vorstellungen der Missionswissenschaft. Rütli's Buch ist also, daran soll kein Zweifel bleiben, ein äußerst wichtiges und bedenkenswertes Buch. Was hier aber in besonderer Weise interessiert, ist sein eigener Ansatz; ich fasse, vereinfachend, zusammen, was Rütli – mit vielen Wiederholungen – entwickelt:

Mission hat es nicht primär mit dem Seelenheil oder der Kirchenpflanzung (*plantatio ecclesiae*) zu tun, sondern mit der Eröffnung einer Hoffnung für die ganze Welt!⁶ Mission darf nicht einfach biblizistisch weitergemacht noch in ihrer bekannten historischen Erscheinungsform fortgesetzt werden, sie muß vielmehr eine neue Gestalt annehmen, damit sie in dieser konkreten Geschichte für die Menschen etwas bedeuten kann, nämlich die *Ermöglichung von Hoffnung*. Worauf sich diese Hoffnung inhaltlich bezieht, sagt Rütli mit Berufung auf die *theologia negativa futuri* nicht, doch spricht er wiederholt von dem Horizont der Welt, der offen gehalten werden muß. Insbesondere wendet sich Rütli *gegen das*, wie er es nennt, *dualistische Schema von Jenseits und diesseitiger Zukunft*, das er als traditionelle Metaphysik verwirft. Gewiß wird auch bei Rütli, liest man ihn genau, eine Jenseitshoffnung nicht geleugnet, aber vorrangig geht es ihm darum, die gesamte Mission und damit das Christentum überhaupt unter ein anderes Leitmotiv zu stellen, eben das der Ermöglichung und Verantwortung von Hoffnung.

Angesichts des Todes ...

Ich möchte hier die fundamentaltheologische Begründungsproblematik nicht verfolgen, sondern im Rückblick auf meine These lediglich einige Fragen anmelden: Kann der Welt, der heutigen, mit einer derart offenen oder vagen Hoffnung geholfen werden? Muß nicht die ständige Rede von dieser Hoffnung, die zwar nicht allein die Zukunft der Welt in den Blick faßt, sie jedoch einseitig in den Vordergrund des Interesses schiebt, muß nicht – zumal im Kontext des vorhandenen, dominierenden Christentums – eine solche Theologie falsche Erwartungen wecken? Ist es nicht geradezu leichtfertig, eine derart leere, wenn auch verheißungsvolle Hoffnung angesichts des *Todes* und der *Dimensionen des Bösen* anzubieten? Muß nicht Resignation, die Suche nach anderen Antworten, der Weg nach innen in Meditation aller Art die Folge sein? Muß nicht der Eindruck eines Verzichts auf frühere Ansprüche und insofern der eines «Ausverkaufs» entstehen? Und wäre ein solcher Eindruck nicht leicht vermeidbar? Rütli macht es also dem kirchlichen Neotraditionalismus leicht, aber pikanterweise nicht nur ihm.

⁵ L. Rütli, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*. Mainz/München 1972.

⁶ Vgl. hier und zum folgenden L. Rütli, ebd. 111–135, 154–162, 202–225, 234–252.

Ich weiß nicht, was *Habermas* von Theologie und Christentum kennt, aber in unseren Zusammenhang scheinen mir einige Sätze von ihm aus einem Artikel in der jugoslawischen Zeitschrift «Praxis» zu gehören, mit denen er das religiöse Bewußtsein als eine der Komponenten der gegenwärtigen «bürgerlichen Kultur» charakterisiert:

«Das religiöse Bewußtsein ist in den westlichen Industriegesellschaften in Auflösung begriffen. Die Religion hat, im Zeichen eines zum ersten Mal deutlicher sich abzeichnenden Massennatheismus ihre Breitenwirkung und damit ihre ideologischen Funktionen weithin eingebüßt. Stattdessen wächst das intellektuelle Interesse an den utopischen Gehalten der religiösen Überlieferung. Dafür spricht, innerhalb der christlichen Konfession, die neue politische Theologie, die bei ihren radikaleren Vertretern eine Destruktion des Jenseits zugunsten einer diesseitigen sozialen Verwirklichung der religiösen Verheißungen bedeutet.»⁷

Trotz einiger Unrichtigkeiten verdient dieser Satz von Habermas Beachtung, vor allem sollte man ihn mit marxistischen Ohren hören! Der Eindruck, der entstehen konnte, war also nicht nur mein eigener. Die partielle Konvergenz des Urteils, zu dem kritische Theoretiker wie Habermas und konservative, ja reaktionäre kirchliche Kreise in Bayern, im Rheinland und anderswo gelangen, gibt zu denken. Religion wird von beiden festgelegt auf einen Bezug zum Jenseits. So einseitig dies sein mag – in dieser Rede vom Jenseits meldet sich ein Bedürfnis, das in jener *theologia negativa* der Zukunft mehr als statthaft hintangestellt worden war, ein legitimes Bedürfnis nach Hoffnung auf Leben über den Tod, über die Geschichte hinaus.

Unsterblichkeit als das Wahrscheinlichere

Wie vermittelt und bedingt dieses Bedürfnis auch sein mag, es erscheint mir nicht bloß deswegen als legitim, weil es nicht wenige Menschen noch tröstet und stärkt, also funktional betrachtet einen antropologischen und soziologischen Zweck erfüllt oder doch erfüllen kann, sondern weil ich darüber hinaus die Erwartung einer jenseitigen Existenz bzw. die sog. Unsterblichkeit metaphysisch für das Wahrscheinlichere halte. Ich möchte nicht in vorkritischer Weise alte Metaphysik betreiben, meine vielmehr nach wie vor, daß diese philosophisch in der Aporie stecken bleiben muß⁸; aber es ist meiner Ansicht nach möglich, die Problemsituation, um die es hier geht, so zu beschreiben, daß die freie Annahme der Unsterblichkeit als das Wahrscheinlichere möglich wird und gerade auch vor dem Hintergrund der Diskussionen um die geglückte Zukunft möglich bleibt. Ich versuche mich also jetzt an einer solchen Beschreibung, bei der ich freilich von einigem ausgehe, was für mich seriöserweise nicht bezweifelbar ist. Ohne einen vollständigen Katalog anbieten zu wollen, gestehe ich doch ein, daß für mich «als Mensch» und wahrscheinlich sogar auch «als Philosoph» das folgende (ohne hier Originalität beanspruchen zu können) im Ernst nicht zu bezweifeln ist:

► Ich bin da, wir sind da – mit den spezifischen Bedürfnissen des Lebewesens Mensch: Nahrung, Wohnung, Kleidung. Ich tue etwas, agiere, arbeite. Ich stehe – wie jeder andere auch – in Beziehungen, zu Menschen und Dingen. Ich denke, so recht und schlecht es geht. Die Dinge, die «Welt» stehen mir gegenüber; sie sind wirklich. Ich unterliege vielerlei Einflüssen, die ich niemals ausschalten kann, sondern hinnehmen muß. Gesellschaft und Natur wirken stärker auf mich als ich auf sie. Nichts ist so, wie es scheint (so lehren die Wissenschaften). Ich bin zeitlich, endlich, sterblich, wie alle. Alle wollen leben, gut leben. Es gilt Camus' Feststellung: Die Menschen sind sterblich, aber sie sind nicht glücklich. Doch sie möchten es sein, und zwar für immer. Offenbar gibt es einen Riß, einen Zwiespalt, aus dem Konflikte entstehen: in uns, im Verhältnis zu anderen Menschen, zur Natur, gegen die wir uns wehren müssen. Ob dieser Zustand der Zerrissenheit jemals endet, weiß ich nicht, wahrschein-

⁷ J. Habermas, *Die Rolle der Philosophie im Marxismus*, in: *Praxis. Philosophische Zeitschrift, Internationale Ausgabe* 10 (1974), Heft 1–2, S. 47.

⁸ Vgl. H. R. Schlette, *Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie*. München 1970, 15–22, 36–62, 330f; ders., *Skeptische Religionsphilosophie*. Freiburg 1972, 23–42, 118–143.

lich ist, daß wir das nicht erleben werden. Wir haben ein Bedürfnis nach Wissen, aber auch nach Wahrheit, nach Freiheit, Gerechtigkeit, Schönheit. Vieles stimmt nicht in dieser Welt; daran sind oft Menschen schuld, aber nicht nur: es gibt das Sterben, die Naturkatastrophen, die schlimmen Zufälle. Aber es gibt auch Schönes. Unsere Situation ist widersprüchlich, paradox – wenn schon nicht absurd, dann doch unklar und mehrdeutig. Sofern nicht anderes dringlicher ist (Nahrung, Wohnung, Kleidung), kann ich die Frage nicht loswerden, was dies denn alles zu bedeuten habe – etwa nichts? Kurzum, ich kann fragen, und wenn ich mir vorstelle, ich wäre unabhängig von äußeren Zwängen und inneren Ängsten, dann könnte ich immer noch fragen; ich würde versuchen, zunächst für mich etwas zu finden, was das Leben wert macht, gelebt zu werden, und auch in dieser Beziehung könnte es wiederum vieles geben, das ich mit anderen gemeinsam habe. Man findet sich also vor, sich selbst und die anderen, seine «Situation» und «Condition», und ist doch nicht völlig «fertig»; und immer noch hat man ein Ereignis vor sich, das noch nicht war und das mit Sicherheit kommt: den Tod.

«Transzendente Zukunft»

Nun, dies haben bedeutende Denker längst besser geschildert: Aristoteles, Augustinus (cor inquietum), Thomas (status viatoris), Pascal (Größe und Elend), Hegel und Marx, Heidegger, Sartre. Wir sind nicht völlig unwissend über uns selbst, aber über die Zukunft, soweit wir sie nicht kausal bestimmen können, wissen wir nichts, erst recht nicht darüber, ob wir *nach* dieser Geschichte eine Zukunft, also eine transzendente Zukunft (um diese Begriffe einmal zu verbinden) haben. Stets haben Menschen an eine Transzendenz über und vor uns geglaubt, auf sie gehofft; die offizielle marxistische Doktrin eines religionslosen, atheistischen Anfangs der Menschheit ist wissenschaftlich eher unwahrscheinlich. Mit den Methoden, Wissen und Sicherheit zu erlangen, die seit zwei- bis dreihundert Jahren üblich geworden sind, erkennen wir über die wichtigsten Fragen *nichts*. Aber wir können, auf der Basis dessen, was uns unbezweifelbar scheint, weil es durch die Selbsterfahrung bestätigt wird, aber auch durch mancherlei historische und sonstige wissenschaftliche Indizien, einige Überlegungen anstellen, zum Beispiel diese:

► Wenn man die Situation der Menschheit überdenkt, wie sie ist und in realistisch abschätzbarer Zukunft sein wird, woraus kann man dann die Kraft finden, um zu leben (was man doch will), und worauf soll man, nicht nur für sich allein, hoffen können – angesichts aller Widersprüche? Hoffnung in dieser Dimension wird man doch nicht erwarten wollen von der Verstaatlichung der Banken, der Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln, der Machtgreifung durch Ölscheichs und Generäle, von gesteigertem Konsum in den kapitalistischen Metropolen, von Oasen eines romantischen Glücks unter Ausnahmebedingungen (z.B. «Ferien»; «Tessin»), von repressiver Moral oder umgekehrt von libertaristischen Exzessen. Es wirkt geradezu peinlich, die Frage in dieser Form zu konkretisieren, aber man sollte es trotzdem tun, wie es übrigens die großen Philosophen auf ihre Weise in vergleichender Kritik der Glücksangebote ebenfalls getan haben. Die εὐδαιμονία- und beatitudo-Lehre der Antike und des Mittelalters haben ebenso wie die bewegenden Dokumente gegenwärtiger Glücks- und Einheitssehnsucht längst deutlich gemacht, daß nicht das Endliche und deshalb nicht irgendeine geschichtliche Zukunft das Menschenherz erfüllen kann, sondern nur ein Unendliches, Ewiges, Unzerstörbar-Bleibendes.

Was Marx allzu eilig verspottete

Die Preisgabe dieser Dimension jeglichen Transzendierens seiner selbst und der jeweiligen epochalen Situation bedeutet eine *Verarmung* menschlicher Möglichkeiten und insbesondere die Unmöglichkeit jeglicher Hoffnung für alle diejenigen, denen das geschichtlich-weltliche Glück versagt bleibt, sei es weil sie in Bangla Desh vorzeitig ertrunken sind, in entfremdender Arbeit niemals ihre Identität finden können, weil die Revolution zu spät kommt oder als Trug sich erweist, weil Neurosen und Frustrationen sie quälen oder aus welchen Gründen auch immer. Die Preisgabe der Transzendenz-Hoffnung kann angesichts der realen Nöte der Menschen ebenso zum Zynismus werden wie umgekehrt die von Marx kritisierte schlechte Ver-

tröstung. Mir scheint also die seit Marx und von den meisten seiner Epigonen aufrechterhaltene Verteufelung des Jenseits weder geschichts- und sozialphilosophisch noch religionsphilosophisch noch existentiell-praktisch stichhaltig zu sein.

Geschichts- und sozialphilosophisch läßt sich doch wohl sagen, daß die Mobilisierung der Hoffnungen auf Gerechtigkeit und Freiheit (auf deren maßvolle Synthese oder auch deren rigorose Realisierung) bislang unerfüllt geblieben ist. Zwar wird man ein derartiges Ziel mit aller Kraft weiter verfolgen wollen, auch mit Hilfe des linken Instrumentariums der Kritik der Gegenwart, aber es wäre gegen alle geschichtlichen und sozialen Erfahrungen, wollte man an die vollkommene Einlösung dieser Erwartungen glauben. Was noch nicht war, kann vielleicht noch werden, aber man sollte wissen, welche Glaubensakte man hier zu leisten hätte. Schließlich sollte man nicht zu rasch darüber hinweggehen, daß die Ideen der Freiheit und Gerechtigkeit, sollen sie nicht als irgendein in sich lügnerisches Epiphänomen entlarvt werden, den transzendent-eschatologischen Ausgleich verlangen, den Kant akzeptierte und den Marx leider allzu eilig verspottete.

Religionsphilosophisch ist nicht zu bestreiten, daß Marx immer nur eine bestimmte Form von Religion kritisiert hat, auch eine bestimmte Funktion, und daß bei ihm und im offiziellen Marxismus bis heute eine differenzierte Auseinandersetzung mit den religiösen Phänomenen und Erfahrungen z.B. des Buddhismus, des Judentums und natürlich auch des Christentums nahezu völlig fehlt.⁹ Die bloße Wiederholung der Thesen eines ökonomisch-sozialen Mechanismus, der notwendig Religion produziert oder abschafft, macht die Diskussion oder gar den Dialog weder reicher noch geistreicher. Ich möchte hier einige Sätze aus einer sowjet-russischen Untersuchung über die Religiosität des Kolchese-Bauern anführen. Der Autor, N. P. Alekseew, schreibt im Zusammenhang mit der statistischen Feststellung, daß viele Kolchosniki zwar noch an Gott glauben, nicht aber mehr an ein Weiterleben nach dem Tod: «Diderot schrieb einmal: (Nimmt man den Christen die Angst vor der Hölle, dann nimmt man ihnen auch den Glauben.) Wenn man dieser Feststellung zustimmen kann, dann muß das Verschwinden des Glaubens an ein Leben nach dem Tode als eines der deutlichsten Indizien für den Verfall der Religion überhaupt angesehen werden.»¹⁰ Weit bezeichnender noch ist aber ein «Gesetz», das Alekseew mit Hilfe seiner Statistiken bei einigen Kolchos bestatigen zu können meint und das er so formuliert: «Es besteht also ein bestimmter Zusammenhang zwischen der Art der landwirtschaftlichen Tätigkeit und der Weltanschauung der Werktätigen auf dem Lande. Je stärker industrialisiert und technisiert die landwirtschaftliche Arbeit unter den Bedingungen der sozialistischen Gesellschaft wird, desto stärker werden religiöse Vorurteile aus dem Bewußtsein der Werktätigen verdrängt.»¹¹

Hier wird in einer positivistisch-mechanistischen und durchaus undialektischen Weise Religion als eine Funktion entweder der Untätigkeit oder aber solcher Tätigkeiten ausgelegt, deren geistige Anforderung gering ist. Die Diskussion wird sicher oft auf höherem Niveau geführt, aber es dürfte dennoch nicht zufällig sein, daß derartige Urteile, die sich dazu noch sprachlich durch die stereotype Formulierung «dies erklärt sich daraus, daß...» selbst entlarven, am Ende herauskommen. Leider gewinnt man den Eindruck, daß der Marxismus überhaupt nicht über die Sensibilität verfügt und auch nicht die Bedingungen denken kann, unter denen religiöse Erfahrungen alten und neuen Typs möglich sind. Wer sich das Recht nimmt, das Christentum scharf zu kritisieren, darf den Marxismus nicht allein nach den zwei bis drei Ausnahmen beurteilen. Und leider ist die Verfaßtheit des politischen Marxismus immer noch so, daß aus zwei bis drei Ausnahmen hier noch weniger Hoffnungen abzuleiten sind als im Christentum, das trotz aller

⁹ Vgl. hierzu meinen Beitrag «Marxismus und Religionswissenschaft» in dem von G. Szczesny herausgegebenen Band «Der Marxismus und die Wissenschaften» (Rowohlt 1975).

¹⁰ N. P. Alekseew, Ursachen der Bewahrung der Religiosität des Kolchese-Bauern, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Bd. VIII. Opladen 1973, 145–161, spez. 149.

¹¹ Ebd. 155.

Korruptheit und Borniertheit dem Prinzip nach eine, wie ich meine, bessere *Theorie des Individuums* besitzt.

«An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen»

Daß auch existentiell die Aufhebung der Unterscheidung von Jenseits und Zukunft nicht erträglich ist; bedarf jetzt keiner längeren Darlegung mehr. Ich weise nur noch darauf hin, daß die Eliminierung einer dieser beiden Größen jeweils zu praktisch bzw. existentiell inakzeptablen *Konsequenzen* führt. Die Unterdrückung des Jenseits kann die Zukunft zur alleinigen moralischen Instanz werden lassen; daß die Folge davon der Terror sein kann und oft auch gewesen ist, hat z.B. Camus in seiner Hegel-, Marx- und Nietzsche-Kritik nach meiner Ansicht überzeugend und nach wie vor gültig gezeigt; wahrscheinlich liegt hier überhaupt der bleibende Ertrag der Diskussion über den Stalinismus speziell in und seit den fünfziger Jahren. Daß die Unterdrückung des Interesses und Engagements für die geschichtliche Zukunft dem sogenannten «Ansatz» der Gegenwart diametral zuwiderliefe, liegt auf der Hand, und die Unterdrückung der Zukunftsorientierung ist gegenüber der der Jenseitshoffnung heute zweifellos die geringere Gefahr. Dort, wo sie noch versucht würde, wäre sie ein Anachronismus. Daß also die Eliminierung des Unterschieds von Jenseits und Zukunft aus dem Bewußtsein ganzer Generationen und Kulturen irgendwelche progressiven und emanzipatorischen Wohltaten bescheren könnte, vermag ich zwar «ideenpolitisch», nicht aber grundsätzlich und existentiell zu begreifen.

Eine Position wie die skizzierte ist im Tageskampf der Meinungen nicht sehr stark, und vielleicht gibt es taktische Gründe, bald dieses, bald jenes Moment hervorzukehren bzw. zu verschweigen. Aber als Philosoph sollte man meines Erachtens nicht primär Taktiker und Kämpfer sein, sondern die Dinge aus einer gewissen marginalistischen Distanz, nicht von jenseits des Textes, der das Ganze der Wirklichkeit ist, wohl aber vom Rande dieses Textes aus betrachten. Wer die Möglichkeit eines solchen *Marginalismus* bestreiten würde, müßte sich mit der Funktionalisierung, der Epiphänomenalität oder gar der Parteilichkeit allen Denkens abfinden – eine sehr schlechte Konsequenz aus dem Interesse am Interesse der Menschheit. Der Aktualität und der Taktik sollte man weder einige bedeutende Resultate der Diskussion über die Politische Theologie opfern noch auch die Gesichtspunkte zugunsten der die Geschichte transzendierenden Hoffnung.

Es würde hier zu weit führen und auch nicht viel helfen, die Genese der Jenseits- und der Zukunftsidee historisch näherhin zu entfalten. Platons möglicherweise von orientalischen oder wenigstens ägyptischen Überlieferungen stammenden Vorstellungen von Transzendenz und Chorismos oder etwa apokalyptische, joachimitische oder kabbalistische Erwartungen chiliastischer oder ähnlicher Art haben für die heutige Diskussion im Grunde keine Argumentationskraft mehr, weil, wie wir wissen, eine Fülle neuer Kenntnisse und zugleich neue Verfahrensweisen kritischen Denkens und Verstehens mit der Neuzeit für uns verbindlich geworden sind. Wir können die Erinnerungen an frühere Deutungen als Fragen und Ermahnungen gelten lassen, nicht aber als Argumente.

Die neue Verwiesenheit der Menschen auf sich selbst und ihre überschaubare Zukunft gibt allen Anlaß, jedes Argument nicht nur rationalistisch zu wägen, sondern immer auch unter der *säkularen* und *universalistischen* Bedeutung des Satzes: «An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.» Wenn daher mit dem Interesse an der Zukunft die Sorge um die Humanisierung, um die Verwirklichung von Zwecken und Werten abgeschafft werden soll oder wenn umgekehrt das Interesse am Jenseits diskreditiert wird und damit der Zynismus der Vertröstung durch den Zynismus der *nihilistischen* Untröstbarkeit¹² ersetzt wird, dann erwacht mit dem *Interesse an uns selbst* die Frage, ob die Früchte solcher Einseitigkeiten

¹² Nicht zu identifizieren mit dieser nihilistischen ist die (mindestens ebenso schmerzhaft) paradoxe Untröstbarkeit; vgl. H. R. Schlette, Einführung in das Studium der Religionen. Freiburg 1971, 191–196; ders., Religion, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. v. H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild, Bd. III. München 1974, 1233–1250, spez. 1245–1248.

akzeptierbar sind. Angesichts mancher Diskussionsverläufe bedarf heutzutage tatsächlich auch jene Gefährdung, die in der Preisgabe des Jenseits liegt, der Kritik. Ich möchte damit also nicht alte, zu-viel-wissende Doktrinen über eventuelle Inhalte der Unsterblichkeitshoffnung erneuern. Solche Versuche würden zu nichts führen, und insofern stimme ich der *theologia negativa* der Zukunft voll zu. Um so energischer ist, sei es mit Kant, sei es mit Horkheimer oder wem auch immer, der postulatorische Charakter der Jenseitsorientierung zu verteidigen.

Dialektik des Wünschens

Die Diskreditierung der Jenseitserwartung, die selbstverständlich eine Konsequenz der gesamten neuzeitlichen Metaphysik-Kritik darstellt und speziell insofern legitim war und bleibt, als die Kritik des vorherrschenden Typs von Metaphysik auf dem Weg zu einem säkulareren, autonomen und emanzipierten Status der Menschheit unumgänglich war, stützt sich bis heute insbesondere auf die Entzauberung, ja auf die *Kriminalisierung* des menschlichen Wünschens. «Wishful thinking» scheint für rechte, mittlere und linke Realisten die größte Blamage zu bedeuten. Auch hier zeigt sich heute die Möglichkeit einer Korrektur ab, weshalb ich der Dialektik des Wünschens noch einige Aufmerksamkeit widmen möchte.

Die Phänomenologie und erst recht die Geschichte des Wunsches und des Wünschens ist so reich, daß man schon sehr unverfroren sein müßte, wollte man sie ignorieren oder nach jenem Schema «dies erklärt sich daraus, daß» weg-erklären: *Peter Handke* stellt einem neuen Buch Sätze aus einem Märchen voran: «In den alten Zeiten, wo das Wünschen noch geholfen hat, lebte ein König, dessen Töchter waren alle sehr schön...» Sieht man das Wünschen tiefenpsychologisch und kulturhistorisch im Kontext von Traum, Utopie und Hoffnungsgeschichte, so kann vom Wünschen gelten, was Handke am Ende von *Träumen* sagt: «Und wenigstens die Zeit, in der man träumen kann, ist eine vernünftige Zeit.»¹³

Ohne in Wunsch und Traum zu flüchten und sie in schlimmer Simplifikation nunmehr anstelle des «Realen» und des «Zweckrationalen» als das Vernünftige zu proklamieren, gilt es doch zu erkennen, daß in ihnen jene Mehrdeutigkeit des Transzendierens der Gegenwart bewahrt wird, welche auf andere Weise und deutlicher noch Kunst, Religion und Philosophie darzustellen und anzuerkennen vermögen. Doch Wünsche und Träume können; zur Freude der Mächtigen und ihrer Helfershelfer, ablenken, können entpolitisiert wirken und tun das auch. Trotzdem, die Abschaffung von Wunsch und Traum könnte nur dann als befreiende Tat interpretiert werden, wenn man zuvor den Wunsch und den Traum zugelassen hätte, es werde einmal eine Zeit kommen, in der zum Wünschen und Träumen kein Anlaß mehr bestünde, weil Erfüllung und Versöhnung vollendet wären. Doch die Verhältnisse, sie sind nicht so, und deswegen bleiben das kritische, antizipierende Wünschen und Träumen – *bis hin zu jenem von der idealen universellen Sprechsituation* – erforderlich. Religion, so meine ich, gehört zu dieser Art des Wünschens und Träumens, insofern sie das Jetzige, mit dem man nicht einverstanden sein kann, und auch noch das Geschichtlich-Zukünftige, welches vergangene Negativität niemals rechtfertigt und an das zu glauben mehr Gläubigkeit verlangt, als rational vertretbar ist, transzendiert.

Zusammenfassung

Die Darlegung meiner eingangs formulierten These kann ich nun zusammenfassen: Um des Kampfes für eine humane geschichtliche Zukunft willen ist die Preisgabe des Jenseits

¹³ P. Handke, Als das Wünschen noch geholfen hat. Frankfurt 1974 (suhkamp taschenbuch 208), 7 bzw. 118.

nicht erforderlich. Obwohl die Jenseitsvorstellung viele Jahrhunderte und nicht selten noch immer anti-aufklärerisch und politisch reaktionär wirkte oder in diesem Sinne verwendet wurde, läßt sich heute – an einem ganz bestimmten Punkt kritischer Reflexion – erkennen, daß – zusammen mit zahlreichen anderen, weit konkreteren Faktoren – der Verlust oder das Schwinden von Jenseitserwartung, sei es als allgemeiner werdender Erscheinung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, sei es auch nur auf der Seite der um Humanisierung bemühten Sozialisten, Marxisten und kritischen Christen, zu tiefgehenden, vielleicht unbewußt bleibenden Enttäuschungen und Sinnentleerungen führt, die sowohl einen apolitischen Fatalismus wie auch Eruptionen des Fanatismus und des Terrors hervorzubringen vermögen.

Die Idee der vollständigen Verwirklichung von Gerechtigkeit und Glück verlangt den uns undenkbareren metahistorischen Ausgleich, obwohl wir auf dessen allzu hohen Preis mit Klage und Empörung reagieren und uns in diesem Sinne nicht trösten lassen dürfen – wie Rachel, die um ihre Kinder weint und die Trostangebote abweist. Dieser Zwiespalt, diese *Paradoxie* ist am Ende hinzunehmen, wenn auch nicht stumm und in sklavenhafter Unterwürfigkeit. Jede denkbare Dialektik kann diesem Moment der Paradoxie nicht entkommen. Der Verzicht auf Transzendenz und Jenseits, sei er atheistisch oder agnostisch, materialistisch oder nihilistisch, löst jedoch die Paradoxie keineswegs auf, ja er verliert im Labyrinth geschichtsphilosophischer, religionsphilosophischer und existentieller Aporien die Möglichkeit vollkommener Befreiung.

Heinz Robert Schlette, Bonn

Plädoyer für verarbeitende Meditation

Wenn heute von Meditation die Rede ist, denken viele an eine der Methoden, die im Geiste der Yoga- oder Zen-Tradition zu einer Sammlung und Versenkung ohne thematischen Inhalt führen sollen. Die Meditationsbewegung der letzten Jahre übernahm vor allem Übungen, die durch das Sich-dem-Atem-Ueberlassen, durch das Sitzen und Gehen in der Art des Zen, durch den fixierenden Blick auf einen Punkt sowie durch die Wiederholung eines Wortes (Mantra) die Aufmerksamkeit von außen nach innen umschalten und zu verschiedenen Stufen der Versenkung führen.

Diesen Methoden ist trotz vieler Unterschiede das eine gemeinsam, daß sie in der Art des autogenen Trainings einen hypnoseähnlichen Zustand der Versenkung anstreben. Sie können den Übenden aufmerksam und empfänglicher machen für die Gefühlsregungen aus dem eigenen Inneren. Sie können verkümmerte oder ins Unbewußte abgedrängte Gefühlsregungen aktivieren und dadurch Freude und Lebenssinn intensiver erleben lassen. Religiös eingestellten Menschen können sie auch ein «inständliches Bewußtsein» (K. Graf Dürckheim) von einer schlechthin umgreifenden (also nicht «gegenständlichen»), bergenden Wirklichkeit vermitteln.

Es gibt nicht nur Versenkungsmeditation

Trotzdem wäre es einseitig, Meditation mit Versenkung gleichzusetzen und damit Selbstfindung ausschließlich auf hypnotherapeutischem Weg zu suchen. Denn hier wird – wie beim autogenen Training – die Aufmerksamkeit nicht nur gegenüber äußeren Sinnesreizen, sondern auch gegenüber dem kritischen Denken des Wachbewußtseins ausgeschaltet. Gerade diese Abschirmung ermöglicht es dem Bewußtsein, sich ungestört und intensiv (wie im Traum) dem inneren Erleben hinzugeben.

In jeder Form der Versenkungsmeditation, das muß man ganz klar sehen, wird der Gewinn an Sammlung und Innenaufmerksamkeit durch bedeutende *Verzichte* erkaufte:

► Die kritische Überprüfung der eigenen Vorstellungen und Erlebnisse wird im meditativen Bereich zu wenig entwickelt. Wer nicht konsequent vor und nach der Versenkungsmeditation sein Selbst- und Inständlichkeitserlebnis mit realen Lebenssituationen verbindet, läuft Gefahr, sich allmählich seine eigene Traum- und Scheinwelt aufzubauen, die dann bei der ersten Bewährungsprobe im Alltag zusammenbricht.

► Die Versenkungsmeditation als solche ist ungeschichtlich-introvertiert. Sie übt nicht das vertiefte Hinsehen auf die Ereignisse der eigenen Lebensgeschichte mit ihren realen Situationen und Begegnungen, um so von innen heraus eine aktive Antwort und Gestaltung zu entwickeln. Vielmehr konzentriert sie sich auf mein augenblickliches Innenerleben, auf die Gefühle und Bedürfnisse, die von mir ausgehen, und auf das – verschieden erlebte und gedeutete – «inständliche Bewußtsein», das ich in der Versenkung finde. Nun mag als Ausgleich zur überstarken Extraversion im technischen Zeitalter eine solche Introversion zeitweilig notwendig sein; doch als beherrschende Übung eines ständigen Lebensstils wäre sie einseitig.

► Die Versenkungsmeditation beschränkt sich, wenn man sie nicht bewußt ergänzt, auf die bloße Gegenwart des Ich mit seinem Körper- und Atemerlebnis und klammert damit die mitmenschlichen Beziehungen aus der religiösen Besinnung und Selbstfindung aus. Für die Versenkung durch den Atemrhythmus oder durch die Wiederholung eines Laus ist es ohne Belang, ob der Meditierende in seiner Umgebung eine Geburt oder einen Todesfall erlebt hat, ob er über eine geplante Ehescheidung nachdenken oder auf einen Aufruf des Roten Kreuzes reagieren muß, ob ihm anläßlich eines Jubiläums seine Freunde und Mitarbeiter ihre Solidarität bekunden oder ob er in seiner Umgebung auf Unverständnis, Undank und Feindschaft stößt.

Wege zur Lebensbetrachtung

Nicht wenige Christen haben darum versucht, die Versenkungsmeditation durch eine im Wachbewußtsein, teilweise auch im Gespräch vollzogene Reflexion über wichtige Ereignisse ihres Lebens zu ergänzen, um so Innenerleben und Außenerfahrung, Versenkung und Reflexion miteinander zu verbinden. Sollte man nicht den Mut haben, den Faden der alten Lebensbetrachtung («Révision de vie») wieder aufzugreifen und – ohne die moralistische und aktivistische Engführung früherer Zeiten – eine Meditation zu entwickeln, die Realerfahrungen des Alltags verarbeitet, indem sie bis zur letzten, religiösen Tiefe nach ihrem Sinn (und Unsinn) fragt?

Solche verarbeitende und sinnerschließende Meditation treibt ein wacher Mensch spontan und ansatzweise immer dann, wenn er in einer besonders dichten Erfahrung eine Wirklichkeit erahnt, die ihn in einem letzten religiösen Sinn dankbar, sehnsüchtig, verantwortungsbereit, kritisch-frei, entrüstet, betroffen oder auch glücklich macht. Wenn wir so Sinn erfahren oder Sinnlosigkeit aufdecken, können wir das Getragenwerden und Gedrängtwerden vom unendlichen Guten, das bzw. der uns zuerst geliebt hat und uns zum Mitlieben ruft, ganz real erleben. Das ist dann nicht weniger ein «inständliches Bewußtsein» als in der östlichen Versenkungsmeditation – nur ist dieses Bewußtsein, in die umgreifende Wirklichkeit des Göttlichen hineingestellt zu sein, auf den Alltag und seine mitmenschlichen Beziehungen bezogen, ist geschichtlicher und mehr schöpferisch-aktiv.

Hier ist nicht der Ort, alle grundlegenden Wege solcher verarbeitender und sinnerschließender Meditation zu beschreiben.¹ Als Beispiel sei ein Weg skizziert, der mehr oder weniger alle positiven Alltagserfahrungen vertiefen helfen kann.

Erfahrungen vom Gelingen des Lebens

Gehen wir von einem Beispiel aus. Eines Tages kam eine junge Frau zur Beichte und erklärte dem Priester, sie wolle sich durch diese Beichte auf einen besonderen Gottesdienst vor-

¹ Eine breitere Auswahl und Begründung von Anregungen findet sich in dem Taschenbuch, in dem auch die folgenden Ausführungen erscheinen werden: B. Grom/J. Schmidt, Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens, Freiburg, Herderbücherei Bd. 519, April 1975, Kapitel V.

bereiten. (Es war in einem Monat ohne kirchliche Feiertage.) Da sie nach langem Warten ihr erstes Kind habe zur Welt bringen können, dränge es sie, an einem feierlichen Gottesdienst teilzunehmen, wo sie Gott von Herzen danken könne, sie sei so glücklich: «Ich durfte an einem Werk und Geschehen teilnehmen, das weit über mein Vermögen hinausgeht, und ich wurde durch dieses Kind beschenkt.»

Viele Eltern erleben die Geburt eines Kindes, besonders des ersten, ähnlich.

Diese Erfahrung kann auch bei anderen Gelegenheiten aufbrechen:

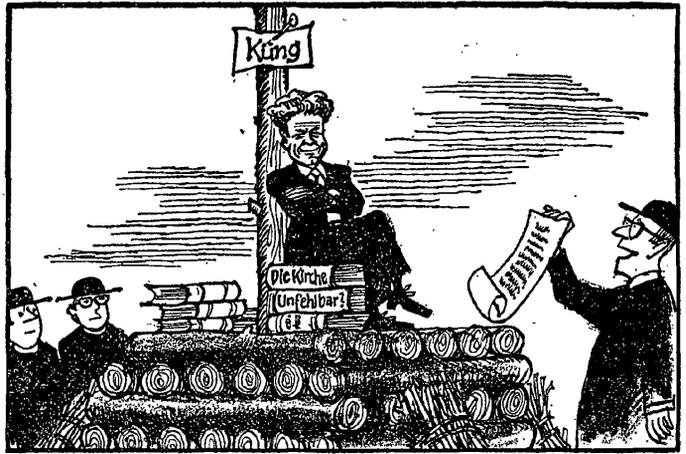
- Wenn man ein besonders herrliches Stück Natur erleben konnte.
- Wenn man im Urlaub das «Leben genießen» oder im Sport seine Vitalität und Konzentration intensiv erfahren konnte.
- In einer erfüllenden erotischen Beziehung.
- Wenn man einem Verzweifelten wieder einen Ausweg zeigen, als Arzt einem Kranken helfen, als Erzieher Kindern eine Freude machen oder ein gemeinnütziges Werk durchführen konnte.
- Wenn man in Krankheit, beim Geburtstag oder bei sonst einer Gelegenheit die «unverdiente» Solidarität anderer jenseits aller Nützlichkeits-erwägungen erfahren konnte.

Bei all diesen Gelegenheiten kann man das Gelingen und den Reichtum des Lebens so stark erfahren, daß einem über das Wohlbefinden und das Erfolgserlebnis hinaus auch ganz unmittelbar der *Geschenkecharakter* des Daseins im ganzen und damit eine Überfülle an Sinn aufgeht: Es drängt einen ganz spontan, irgendwie (und über die menschlichen Vermittler seines Glücks hinaus) *dem letzten Ursprung dieses Guten zu danken*. Wie es K. Jaspers in seinem Lebensrückblick einmal aus agnostischer Sicht bekannte: «Ich bin dankbar, weiß aber nicht welchem Grund der Dinge.» *Bernhard Grom, München*

«Modellhafter» Abschluß im Fall Küng

Vom Verzicht auf einen Widerruf und auf Sanktionen beim Abschluß des Lehrverfahrens gegen *Hans Küng* fand Kardinal *Döpfner*, er könnte «modellhaft für die Zukunft» sein. Hinter diese Regelung werde man – falls sie sich bewähre – nicht mehr zurück können. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz äußerte dies vor der Presse am 21. Februar in Bad Honnef und rührte damit an die Frage, ob der «Fall Küng» als Sonderfall oder als Präzedenzfall zu betrachten ist. Für den Sonderfall sprechen das Prestige und die Geschicklichkeit des Autors und alles was, nicht zuletzt von Kardinal *Döpfner* selber, für diese Lösung an Mühe und Kraft aufgewendet wurde. Für den Präzedenzfall kann man den Grundsatz ins Feld führen «Gleiches Recht für alle». *Döpfner* äußerte noch, das «Modell» fordere ein hohes Maß an Mitwirkung des Autors, während *Küng*, solcher Mitwirkung offenbar bewußt, die Erklärung als «öffentliches Eingeständnis» deutete, daß sich «die Geheimverfahren bei mir als undurchführbar erwiesen haben.»

Küng mobilisierte die Öffentlichkeit, und die Öffentlichkeit unterstützte *Küng*: man kann sich fragen, ob nicht auch dies modellhaft war. Die Amtskirche reagiert zwar auf Öffentlichkeit noch häufig scheu und gereizt, aber beim Abschluß des Verfahrens gegen *Küng* hat sie sich für einmal erstaunlich auf die Publizistik eingestellt. Die Ausgabe der Erklärungen in Rom und Bad Honnef war perfekt synchronisiert und sogar die Schweizerische Bischofskonferenz zog gleich. Sie tat es allerdings auch im Inhaltlichen und stellte sich in einer Weise hinter die beiden genannten Erklärungen, als ob sie für ihr Publikum gar nichts eigenes zu sagen gehabt und als ob es da nichts mehr zu «erklären» gegeben hätte.



«Sie können wieder runterkommen, Herr Professor, die Verbrennung findet nicht statt.»
Gerboth (Kölnische Rundschau)

Dabei mußte an sich schon auffallen, daß die beiden Erklärungen gar nicht den gleichen Gegenstand hatten, beschränkte sich doch die römische auf die beiden Bücher «Die Kirche» und «Unfehlbar? Eine Anfrage», während die deutsche auch das neueste Werk «Christ sein» kritisierte und dabei gleich fünf theologische Sparten erwähnte: Christologie, Trinitätslehre, Theologie der Kirche und der Sakramente sowie die «heilsgeschichtliche Stellung Marias». Man fragt sich, wie die Schweizerische Bischofskonferenz sich so schnell über all dies ein Urteil bilden konnte, wo sie erst «unmittelbar vor der Veröffentlichung» über die Stellungnahme der Glaubenskongregation und jene der deutschen Bischofskonferenz informiert wurde.

Daß es zu beidem und nebst beidem durchaus noch etwas zu sagen gab, bewies Kardinal *Döpfner* in seiner an die Presse gerichteten Erklärung, die als *drittes Papier* in die Hände der Journalisten gelangte und aus der wir eingangs zitiert haben. Sie ist in gewissem Sinn eine Korrektur zur römischen Erklärung, insofern sie mit der Berichterstattung über die Verfahren nicht erst mit dem Jahr 1971 beginnt, sondern auf die «Vorgeschichte» verweist, als «noch keine veröffentlichte Verfahrensordnung bestand». Bekanntlich forderte *Küng* damals vergeblich – unter Berufung auf päpstliche Erlasse von 1965 und 1967 – daß ihm die Verfahrensordnung mitgeteilt werde. Wenn der Kardinal somit den Abschluß des Verfahrens «fair» nennt, ja von einem «neuen Stil» spricht, so läßt er mindestens durchblicken, daß man dies vom Beginn des Verfahrens nicht sagen kann und daß der alte, d. h. bisherige Stil zu Kritik Anlaß bietet. Ob dieser nun also wirklich verlassen sei, wollten die Journalisten wissen; doch darauf konnte der Kardinal nur vage Antworten geben. Man spürte allerdings eine Hoffnung in dieser Richtung heraus, aber hätte gerne etwas deutlicher vernommen, was der Kardinal, was die Deutsche Bischofskonferenz insgesamt zu tun gedenken. Könnten sie nicht auf ihre Weise – eventuell gemeinsam mit der bundesdeutschen Synode – die Eingabe der Schweizer Synode 72 zur Reform der Verfahren der Glaubenskongregation unterstützen?

Daß diese Eingabe und ihre konkreten Reformvorschläge nach wie vor pendent sind, gab nun zwar nicht die Schweizerische Bischofskonferenz (die sie sich doch zu eigen gemacht hat) in ihrem Communiqué, wohl aber der Bischof von Basel, Dr. *Anton Hänggi*, sowohl am Radio wie am Fernsehen in aller Form zu wissen. Ausdrücklich erwähnte er die Akteneinsicht, die Wahl eines Verteidigers und die Möglichkeit, sich rechtliches Gehör zu verschaffen. Die Eingabe sei bisher «nicht definitiv beantwortet» und die Bischofskonferenz, die in mündlichem und schriftlichem Kontakt mit Rom stehe, warte darauf, daß die Fragen «im gewünschten Sinn beant-

wortet werden.» Der Bischof, in dessen Diözese Professor Küng inkardiniert ist, ging noch weiter und gab eine persönliche Stellungnahme zu Küng ab:

«Wer ihn näher kennt und seine Bücher wirklich gründlich studiert hat, ist davon überzeugt, daß Küng *in* der Kirche steht, daß er der Kirche dienen will und echte Seelsorgeangelegenheiten aus einem echten Engagement angeht. Da Küng so viele Fragen aufgenommen hat, ist es klar, daß es da und dort zu Diskussionen kommt, Küng aber fühlt sich zu Dank verpflichtet, sowohl den Schweizer Katholiken, wie der Schweizer Synode und der Schweizer Bischofskonferenz gegenüber.»

Als Bischof Hänggi diesen Dank in Küngs Namen an die Öffentlichkeit weitergab, konnte man dies als eine Solidarisierung mit eben dieser Öffentlichkeit verstehen, wie sie von kirchenamtlicher Seite nun ebenfalls neu und modellhaft ist. Das Modell aber besteht darin, daß ein Konsens angesprochen und ein Konsens offenbar wird: nicht als etwas, das ein für allemal da ist und da zu sein hat, sondern als etwas, das wir – bei allem Mitwirken unsererseits – als Geschenk erhalten. Denn dieser Konsens hat es letztlich mit dem «sensus fidelium» – dem Glaubenssinn der Gläubigen – zu tun. Ohne ihn kommt kein Lehramt und keine Theologie aus.

Ludwig Kaufmann

Der gute Mensch von Newport

Zu Thornton Wilders autobiographischem Roman «Theophilus North»¹

Im Jahr 1926 verbringt ein junger Mann viereinhalb Monate in Newport, einer Sommerresidenz der Reichen, um sich von den Anstrengungen des Lehrerberufs zu erholen. Als Sohn eines Zeitungsredakteurs in Wisconsin geboren, hat er in China deutsche Schulen besucht, in Yale Sprachen studiert, als Küstenartillerist am Ersten Weltkrieg teilgenommen, um schließlich nach Wanderjahren in Europa Lehrer an amerikanischen Colleges zu werden. Das sind die biographischen Daten der Hauptfigur des neuen Romans «Theophilus North» von Thornton Wilder, der in Amerika sieben Monate lang auf der Bestsellerliste stand und bei uns schon durch den Vorabdruck in einer großen Tageszeitung bekannt geworden ist.

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebner, Mario v. Galli, Werner Heierle, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheck Stuttgart 62 90-700 «Orientierung», Zürich – Österreich: Postscheck Wien Nr. 2390.127 «Orientierung» Zürich – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, «Orientierung» C.E. Suisse No 020/081.7360 – Italien: Postcheckkonto Roma 1/28545 «Orientierung» Zürich

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: sFr. 27.— / DM 27.— / öS 185.— / Lit. 7300 / FF 50.— / US \$ 12.— / übriges Ausland: sFr. 27.— + Versandkosten.

Halbjahresabonnement: sFr. 15.50 / DM 15.50 / öS 100.— / übriges Ausland: sFr. 15.50 + Versandkosten.

Studentenabonnement: Schweiz sFr. 18.— / Ausland: DM 18.— / öS 110.— / Lit. 4500 / übrige Länder: sFr. 20.—

Gönnernabonnement: sFr./DM 35.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzel exemplar: sFr./DM 1.70 / öS 10.—



«befreien und versöhnen»

heißt das diesjährige Leitmotiv des Fastenopfers. Recht verstandene Missions-, Entwicklungs- und Inlandarbeit versucht, beides ernst zu nehmen: Befreiung aus Not, Zwang oder Fremdbestimmung und Versöhnung der einzelnen oder Gruppen.

Fastenopfer der Schweizer Katholiken
PC 60-191 91

Kenner von Wilder wissen, daß die Daten der Romanfigur aufs Haar mit dem Lebenslauf des nun siebenundsiebzigjährigen Romanciers übereinstimmen. Ein autobiographisches Buch also, zumal sich der Ich Erzähler oft genug direkt an den Leser wendet und auf Tagebuchaufzeichnungen aus jenem Jahr verweist. Freunde romantischer Versteckspiele werden außerdem feststellen, daß die Vornamen von Verfasser und Held mit den gleichen Buchstaben beginnen und daß «North» wohl ein Anagramm von «Thorn» darstellt.

Der junge Gentleman hatte einst neun Ambitionen: er wollte nacheinander Missionar, Anthropologe, Archäologe, Detektiv, Schauspieler, Zauberer, Liebhaber, Schurke und ein freier Mensch werden. In Newport verdingt er sich als Tennistrainer, Sprachlehrer und Vorleser. In seiner Freizeit beschäftigt er sich mit den gesellschaftlichen «Schichten» Newports und entdeckt, daß dieses moderne Troja gleichfalls aus neun Städten besteht. Es bleibt nicht aus, daß er in die vielfältigen Probleme der Reichen verstrickt wird.

Theophilus ist ein Wohltäter, ein guter Mensch ohne faden Beigeschmack. Er verbindet und löst Schicksale, er beseitigt Konflikte und schenkt neue Hoffnung. Als einer, der «dem Leben im Geist des Spiels verpflichtet» sein möchte, kann er helfen und heilen, zuhören und trösten. Der «Freund Gottes», der nicht mehr an die Existenz Gottes glaubt, wird aus Liebe zu den Menschen zu einem Heiligen wider Willen. Unter seinem Einfluß fügt sich alles zum Besten, kommt alles zu einem guten Ende.

Wilder's Romanfigur erfüllt die geheime Sehnsucht nach dem Guten, nach dem Wunder. Seine Botschaft wirkt an keiner Stelle peinlich, zumal sie nicht zu zitierbaren Sentenzen gerinnt, sondern durchweg als unaufdringliche Haltung auftritt. Wilder wiederholt die Maxime seines Schauspiels «Unsere kleine Stadt» und erinnert daran, «daß wir zu allen Zeiten und an allen Orten so ziemlich dieselben Menschen vorfinden.» Sein Held findet sein Glück wie Candide in der Beschränkung: «Ich bin es zufrieden, meinen halben Morgen Land zu bebauen.»

Die fünfzehn Kapitel des Romans stellen selbständige Einheiten dar, die nur lose durch die Figur des Erzählers verbunden sind. Wilder macht keinen Hehl daraus, daß es sich um episch verbreiterte Porträts aus seinem Tagebuch handelt. Die einzelnen Geschichten werden konventionell und geradlinig erzählt. Der Dichter ist offenbar der Auffassung, daß die allgemeinen menschlichen Themen keine formalen Experimente benötigen, um ansprechend zu wirken. Der siebte Roman des vielseitigen Autors ist deshalb vernünftig und heiter, weise und unterhaltend zugleich.

Karlbeinz Schauder, Landstuhl

¹ Thornton Wilder: Theophilus North oder Ein Heiliger wider Willen. Aus dem Amerikanischen von Hans Sahl. S. Fischer Verlag, Frankfurt, 399 Seiten, Leinen, 32.— DM.

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich