



VERSÖHNUNG ist das Losungswort des Heiligen Jahres. Soll es in unserem privaten, gesellschaftlichen und kirchlichen Leben zum brauchbaren Begriff werden, dann darf der Wunsch nach Schließung der Reihen nicht das verdecken, was Versöhnung mit Gott und den Menschen so oft erschwert und verunmöglicht. Der Limburger Bischof *Wilhelm Kempf* geht in seinem Fastenbrief den widerspenstigen Ursachen und Hintergründen nach, um zu entdecken, daß hier die *Angst* eine unheilvolle Rolle spielt. Angst läßt Vertrauen nur schwer aufkommen. Angst verstärkt sich aber besonders in Zeiten großer Verände-

rungen und Umbrüche. Angesichts weltweiter Probleme und Unsicherheiten (Ölkrise u. a.) fühlt sich der einzelne Mensch *ohnmächtig*. Trotzdem – oder gerade deswegen – verzichtet der Brief auf eine globale Zeitanalyse und visiert die allgemeine seelische Grundbefindlichkeit, die sich auf alle Lebensbereiche des Menschen auswirkt. Er wird so zum Aufruf an alle wider die Resignation, denn wem es gelingt, im überschaubaren persönlichen Bereich mit den Ängsten zurechtzukommen, der trägt dazu bei, die Angst auch im Ganzen der menschlichen Gesellschaft zu überwinden oder wenigstens zu verringern.

Die Herausforderung der Angst

Der Mensch kann sich dem Tatbestand der Angst stellen oder fliehen. Der Christ muß bewußt mit diesem Tatbestand rechnen. Er darf sich nicht vorschnell auf seine unmittelbare Gottesbeziehung berufen, um so der mühsamen Frage auszuweichen, wie man Schuld im mitmenschlichen Bereich konkret aufarbeiten und Ängste beseitigen kann. In dieser Sicht ist – neben dem privaten und gesellschaftlichen Bereich – vor allem auch der kirchliche Bereich Gegenstand des Fastenbriefs. Gerade dort sollte zeichnerhaft eine angstfreie Welt sichtbar werden. Mit diesem Verständnis von Kirche verbindet der Bischof die Besinnung über das kirchliche Tun, dessen oberstes Gesetz das Heil der Menschen sein muß. In der Verkündigung, im sakramentalen und pastoralen Dienst soll Ermutigung zum Leben geschehen. Der Rückgang beim Empfang des Sakramentes der Versöhnung läßt Bischof Kempf vermuten, daß man früher in einer oberflächlichen Praxis den eigentlichen Ernst der Schuld nicht mehr erfahrbar werden ließ. Buß-erziehung muß helfen, bei ernsthaftem Versagen die Schuld aufzuarbeiten, indem sie anleitet, den Ursachen der Schuld nachzugehen und sie anzunehmen. Die Aufarbeitung der Schuld geht im Ein-

klang mit der göttlichen Vergebung und ermöglicht den neuen Anfang. Neben dem kultischen Tun wird auch der Führungsstil und die Seelsorge in der Kirche kritisch beleuchtet: «Der kirchliche Leitungsstil sollte der Entstehung von Ängsten entgegenwirken und ihrem Abbau dienen.» Dementsprechend sollen Entscheidungsvorgänge durchsichtig werden, was ein Klima gegenseitigen Vertrauens erfordert. Angsterfahrungen sind nach Lebensalter und Situation unterschiedlich und erfordern eine alters- und situationsbezogene Seelsorge, die ihrerseits die Erkenntnisse der Humanwissenschaften einbeziehen sollte. Dabei soll man nicht mit Augenblickserfolgen rechnen, sondern mit einem langdauernden Prozeß, der bei Fällen von seelisch Erkrankten auch die Beiziehung von Fachleuten verlangt. Denn nur so wird die Kirche ihren Dienst an jenen, die unter Angst leiden, wirksam und glaubwürdig leisten, wenn sie deutlich macht, daß sie selbst eine fragende und suchende ist. Der folgende Grundsatz gilt sicher nicht nur für Amtsträger: «Wer von Gott so denkt und spricht, daß dadurch Ängste hervorgerufen oder verstärkt werden, der denkt oder spricht nicht christlich von Gott.» *Karl Weber*

Passion

Jesu Leidenserfahrung, von Markus erzählt: Dem Erzähler Markus geht es um das existentielle Verstehen von Situationen – Jesus heilt im Zorn – Er wird verkannt, mißdeutet und manipuliert – Selbst im Kreis der Vertrauten unverstanden – Der «Neid» der führenden Männer – Noch am Kreuz wollen sie ihn seelisch morden – Gottverbundenheit und Gottverlassenheit, Ursache und Gipfel des Leidens. *Paul H. Schüngel, Frechen*

Vatikan

Zur päpstlichen Diplomatie in den Oststaaten: Die Unterhändler wieder unterwegs – Das Gewicht der Gesamtkirche in den Verhandlungen über das Los der Lokalkirche – Was wird erkaufte und was in Kauf genommen? – Die Kritiker im sicheren Hort vermissen (bei andern) das Martyrium – Aber auch unter den Gläubigen des Ostblocks gilt: Des einen Freud, des andern Leid – Lehren aus der jüngsten Geschichte – Das Ost-West-Schema der Weltpolitik überholt. *Robert Hotz*

Zivilisation

Der «Zweite Bericht» des Club of Rome (I): Ein neues Team (Cleveland-Hannover) sucht nach Alternativen – Warum das Echo geringer war – *Das neue Computermodell* – Die Welt in zehn Regionen aufgeteilt – Diese horizontale Gliederung ist mit einer vertikalen der Sachbezüge verbunden – Die thematischen Ebenen lassen sich aber nicht gleicherweise darstellen – Wie soll man Normen und menschliches Tun quantisieren? – Nicht nur Analyse, sondern Entscheidungsmodell – Mensch als Interaktor Bestandteil des Modells – Energieverknappung als Beispiel – Das Programm gleicht einem großartig konzipierten Motor, der aber noch nicht läuft. *Paul Erbrich, Feldkirch*

Ethik

Sterbehilfe (II): Wer ist Herr über Leben und Tod? Medizinische Grundpflege und Grundversorgung – Aufwendige Sondermaßnahmen – Ihre Verhältnismäßigkeit – Der Ermessensspielraum des Arztes – Wird er zum Herrn über Leben und Tod? – In der Sicht des Juristen ist er Garant der Gesundheit – Diese ist aber als umfassend menschliches «Wohlbefinden» zu verstehen – Worum der Mensch gewissenhaft verfügen soll. *Albert Ziegler, Zürich*

Literatur

Zum Etikett «Christliche Dichtung»: Seine Entstehung und sein apologetischer Charakter – Unschärfe und restaurative Tendenz – Wo endet und beginnt das Christliche? – Wohin gehören Büchner, Döblin und Gütersloh? – Chiffren von Transzendenz – Sölles Ansatz – Auf das Erzählende achten dort, wo es vorkommt. *Paul Konrad Kurz, Unterbaching*

VON MARKUS ERZÄHLT: JESU LEIDEN BIS ZUR PASSION

Markus gilt als der Erfinder der Gattung «Evangelium». Markus empfand es offenbar als unzureichend und unangemessen, nur Einzelsprüche Jesu oder auch kleinere oder größere Einzelgeschichten (Apophtegmata, Passionserzählung) zu berichten: So wird das Wesentliche Jesu nicht deutlich. Und noch weit weniger genügt es, Jesus Titel und dogmatische Formeln zuzuschreiben: Wer Jesus z.B. «Sohn Gottes» nennt, kann sehr wohl ein Dämon sein (1, 24; 3, 11). Es war vielmehr nach Ansicht des Markus nötig, Jesus handelnd und leidend in wechselnden Lebenssituationen vorzustellen. Dazu schrieb Markus aber nicht eine möglichst alle Daten sammelnde Biographie – wir hätten sie gern, aber Markus liefert sie nicht –, sondern eine Sammlung episodenhafter, existentiell aufschlußreicher und sich gegenseitig erhellender Einzelgeschichten: In der Bedrängnis konkreter Situationen, in der Auseinandersetzung mit Gegnern und Freunden, in seinem Handeln und Sprechen, vor allem aber im Leiden wird an Jesus gezeigt, was die Bindung des Menschen Jesus an Gott bedeutet und zu welchen Konsequenzen sie führt, damit aber auch, worin christliche Existenz und Lebensweise eigentlich bestehen. Es geht Markus nicht um die Illustration einer Lebenswahrheit oder eines Glaubensbekenntnisses, sondern um die mosaikartige Darstellung der Existenzweise Jesu. Seine Form ist daher nicht Bekenntnisformel oder Predigt, sondern *Erzählung* – und die angemessene Interpretation ist nicht das Erheben von Aussagen, Titeln und Lehren, sondern das existentielle Verstehen der erzählten Situationen, das nur geschieht, wenn der Leser sich selbst darin wiederfindet. Beispielhaft soll das an wenigen Ausschnitten des Markusevangeliums gezeigt werden, in denen Jesus Menschen begegnet und dadurch leidet.

I.

Die Erzählung von der *Heilung des Aussätzigen* (1, 40–45) ist von Markus zu diesem Zweck erzählt, sie soll zeigen, wie Jesus «ankommt». V 40 stellt uns den Aussätzigen vor, in scheinbarem Pleonasmus erzählt Markus: «Da kommt ein Aussätziger zu ihm und kniefällig flehte er ihn an: Wenn du willst, kannst du mich reinigen.»

Was der Aussätzige sagt, erklärt seine unterwürfige Haltung. Der Aussätzige, der geheilt werden möchte, ist sicher, es mit einem Mächtigen zu tun zu haben, aber er ist sehr unsicher darüber, ob dieser Mächtige es gut mit ihm meint! Man weiß ja – und als Kranker und Ausgestoßener weiß man es am besten! – wie die Mächtigen mit den Ohnmächtigen umgehen. Von solchen Erfahrungen gewitzigt, kommt der Aussätzige in unterwürfigster Haltung und bittet um Heilung, läßt aber offen, ob Jesus auch den Willen habe zu heilen. Jesus wird über diese Bitte grimmig (V 41a):¹ seine Macht anerkennt man, seiner Macht folgt man, aber seine Haltung kennt und anerkennt man nicht; seinem Gut-sein-Wollen, seiner Ausrichtung nach Gottes Willen folgt man nicht, versteht es überhaupt nicht. Schlimmer noch: der Aussätzige bringt Jesus in einen Konflikt. Soll Jesus ihm helfen und ihn so in seinen Zweifeln, im Verkennen seines Wesens bestätigen, oder soll er ihn abweisen und so erst recht das Vorurteil des Aussätzigen befestigen? Jesus entscheidet sich dafür zu helfen, zu heilen, aber er tut es unwillig, zornig: Es ist nicht eindeutig, was er tut, und die Zweideutigkeit, zu der er gezwungen ist, erzürnt ihn. Zugleich sieht man, daß dieses Zürnen ein Leiden ist. Es hilft natürlich wenig, daß er den Geheilten jäh anfährt und aus seiner Gemeinschaft wegjagt (V 43), damit wird das Mißverständnis seines Handelns nicht aufgehoben. Jesus ist dem Geheilten der mächtige Wundermann, der freilich, wie oft bei

¹ Hier ist der schwierigeren Lesart der westlichen Textzeugen zu folgen; Übersetzung von F. Stier.

Mächtigen, ein bißchen launenhaft ist, aber Jesus ist dem Geheilten nicht Bote der Güte Gottes, nicht der, durch den man sich für den Willen Gottes und die kommende Gottesherrschaft entscheidet. Vergeblich verbietet Jesus dem Geheilten, von seiner Heilung zu erzählen (V 44a) – der Mann geht weg und tut das Gegenteil, er «begann es eifrig zu verkünden und die Sachè herumzureden, so daß er öffentlich in keine Stadt mehr hineinkonnte» (V 45a). Die Folge ist klar: Jesus hat großen, ja übergroßen Zulauf – aber von Leuten, die das Falsche von ihm denken und erwarten. Jesus muß sich zurückhalten, ja verstecken, zu seiner eigentlichen Aufgabe kommt er gar nicht mehr.

II.

Anders ist das Leiden Jesu in der Erzählung von der *Heilung des Mannes mit der erstorbenen Hand* (3, 1–6). Jesus geht am Sabbat in die Synagoge, dort trifft er auf eine Situation, die ihm seine Gegner gestellt haben. Jesus findet einen Synagogenbesucher vor, der eine «verdorrte Hand» hat (gemeint ist wohl eine Lähmung und Muskelschwund). Diese Behinderung schließt nicht aus der Gemeinde aus, sie verursacht keine Schmerzen, sie ist nicht lebensgefährlich – nach streng jüdischer, insbesondere pharisäischer Gesetzeslehre liegt darum kein Grund vor, jetzt heilend tätig zu werden, d.h. die Sabbatruhe zu brechen. Eben dies aber erwarten die Gegner von Jesus, denn so weit kennen sie ihn: Er hat Macht zu heilen, und er hat den Willen zu heilen. Wird Jesus die Sabbatruhe brechen und wirklich heilen? Jesus nimmt die Herausforderung nicht nur an, er macht sie zur Demonstration. Er läßt den Mann in die Mitte treten, daß alle ihn sehen, und fragt dann mit provokativer Schärfe: «Es ist am Sabbat doch eher erlaubt, Gutes zu tun als Böses zu tun? Leben zu retten als zu töten?» (V 4) Der Sinn der Frage ist klar: Jesus bezeichnet das Unterlassen, das Nicht-Heilen als Böses-tun, als ein Töten. Und Böses zu tun kann nicht der Sinn der Sabbatruhe sein. Die Gegner Jesu aber schweigen zu der herausfordernden Frage, sie protestieren nicht einmal gegen die Radikalisierung Jesu, die darin liegt, daß er grundsätzlich den Menschen nicht nur für die Taten, sondern ebenso für die Nicht-Taten, die Unterlassungen, verantwortlich macht. Aber die Gegner Jesu sind nicht an den Grenzen persönlicher Verantwortung interessiert, sondern an der Erfüllung von Sabbatsitte und Gesetz, d.h. eigentlich interessiert sie nur der «Fall» – sie brauchen einen Klagepunkt. Sie schweigen. Über dieses Schweigen, dieses Sich-auf-sein-Vorurteil-Versteifen gerät Jesus in Zorn, den er deutlich merken läßt (V 5a) – und dann heilt er demonstrativ den Behinderten. Er bestätigt so seine Auffassung von Verantwortlichkeit und seinen Einsatz für das mögliche Gute – er bestätigt aber auch die Erwartungen und die Verstocktheit der Gegner (V 6). Der Konflikt ist unlösbar, Jesus muß leiden, weder sein Zorn noch seine Wundermacht noch sein guter Wille helfen ihm etwas, er wird verkannt, mißdeutet, ja manipuliert, denn schließlich hat er genau das getan, was seine Gegner von ihm wollten.

III.

Von wieder anderer Seite kommt das Leiden, auf das Markus immer wieder hinweist: Jesus leidet am *Unverständnis seiner Jünger*. Ein hierfür bezeichnender Abschnitt ist Mk 8, 14–21. In Mk 8, 15 warnt Jesus seine Jünger davor, Haltung und Gesinnung der Pharisäer und der Herodespartei zu übernehmen. Er vergleicht die beiden politisch bedeutsamen Gruppen bzw. ihre Ideologie mit dem alles infizierenden, alles durchdringenden Sauerteig: Wenn man ihnen auch nur den kleinen Finger reicht, so haben sie einen schon ganz in der Hand. Die Jünger verstehen Jesu Warnung vor jeder Annäherung und Kooperation mit diesen politisch-gesellschaftlichen Mächten nicht, sie beziehen Jesu Worte – erzählerisch eine ziemlich

grausame Ironie des Markus – auf die Tatsache, daß sie nur ein einziges Brot greifbar haben. Der Hinweis auf das Handeln Jesu, insbesondere die beiden Brotwunder, hilft ihnen gar nichts – so wenig sie Jesu Intention verstehen, so wenig verstehen sie Jesu Freiheit. Auf die eindringliche Frage: «Begreift ihr immer noch nicht?» (V 21) bleiben sie stumm.

IV.

In den dargestellten Beispielen begegnet Jesus Menschen verschiedener Art – immer macht die Begegnung Jesus betroffen, sie setzt ihm hart zu, sie läßt ihn leiden. Jesus kann seine Intention, sein eigentliches Engagement nicht zum Verständnis bringen, er kommt gegen Vorverständnis und Vorurteil der ihm Begegnenden nicht an. Beim Verstandenwerden, dem ihm wichtigsten Bereich, bleiben die Wunder aus, und zwar so sehr, daß bald auch die äußerlichen Zeichen unmöglich werden, sie treten im Evangelium immer mehr zurück, vom 8. Kapitel an sind sie selten, vom Kapitel 11 an fehlen sie. Zusammenfassend läßt Markus Jesus seine eigene Situation so darstellen: «Und er fing an, sie zu lehren, es müsse sein, daß der Menschensohn viel leide und von den Ältesten, den Hohenpriestern und den Schriftgelehrten verworfen und getötet werde und nach drei Tagen auferstehe.» (Mk 8, 31) Markus selbst kennzeichnet diesen Satz als besondere, entscheidende Selbstdarstellung Jesu: «Und er redete in aller Offenheit darüber» (V 32a). Markus stellt so das Gemeindebekenntnis als eine Klage des historischen Jesus über seinen Leidensweg dar. Aber auch dieser Versuch Jesu, durch die offene, ungeschützte Klage Verständnis zu gewinnen, scheitert, wie Markus durch die Erzählfortsetzung klarstellt: Petrus nimmt Jesus beiseite und macht ihm heftige Vorwürfe, offensichtlich meint Petrus, die Situation und das Lebensschicksal Jesu besser zu kennen und richtiger zu verstehen als Jesus selbst. Man muß «Petrus» hier als den um Jesus bemühten Freund und Seelsorger sehen, um die Tiefe des Mißverstehens und die Bitterkeit des Leidens zu erfassen, dem Jesus hier ausgeliefert ist, dem er auch mit seinem heftigen, impulsiven Zorn gegen Petrus (V 33) nicht entgeht. Und ebenfalls ist es klar, warum Markus seine Erzählung fortsetzt mit dem Wort vom Kreuztragen und Gewinnen und Verlieren des Lebens (V 34 ff.). Diese Sätze haben ihr Gewicht davon, daß Jesus selbst in der Zwangssituation steht, sein (physisches, aber auch kommunikatives) Leben verlieren zu müssen, wenn er sein eigentliches Leben, nämlich sein Engagement, seine Gottverbundenheit und damit seine Identität retten will.

V.

Der Gipfel der Leiden Jesu ist die *Passion*: Markus drängt sie nicht an den Rand, sondern macht sie zum wichtigsten Teil, zum Höhepunkt seines Evangeliums. Sorgfältig und auf mehrfache Weise deckt Markus dabei die verschiedenen Leiden Jesu auf.³ Zunächst zeigt Markus, welche politisch-gesellschaftlichen Umstände zum Kreuzestod Jesu führten. Dazu dient neben der doppelten Gerichtsszene auch die Barabbas-episode (Mk 15, 6–15). Hier fällt in V 10 an betonter Stelle das Stichwort «Neid». Der eine Grund, der zur Ablehnung Jesu führte, war der «Neid» der führenden Männer, der andere die Verführbarkeit und die nationale Verblendung der emotionalisierten Menge, die den Aufrührer Barabbas gegenüber Jesus vorzieht. Markus begründet die Hinrichtung Jesu also sehr deutlich auf der politisch-gesellschaftlichen Ebene. Die Passion Jesu ist für Markus nicht ein von vornherein von Gott auferlegtes Muß, sondern es sind die Menschen und die Bedingungen seiner Umwelt, die Jesus in diesen Tod treiben. Dabei ist aber für Markus das physische Leiden und qualvolle Ersticken am Kreuz noch das Unwichtigste, er zeigt das Leiden Jesu auch darin, daß man ihn mit Spott und Verach-

tung seelisch morden will. Solche Spötter sind die Hohenpriester (V 31), die Jesus anreden als «der Messias, der König Israels» (V 32), aber meinen: «Anderen hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen!» Sie kennzeichnen so sehr treffend die Lebensweise und -haltung Jesu, sein Dasein für andere, aber nur, um es lächerlich zu machen. Gerade der wegen seines Bereitseins für die Menschen um Gottes willen leidende Jesus ist den Gegnern lächerlich. Diese Lächerlichkeit Jesu, der von allen Freunden im Stich gelassen wird, treibt das Leiden Jesu auf die Spitze: der *Zweifel* dringt sogar in sein Selbstbewußtsein und sein Beten ein. Dreimal zitiert Markus den Psalm 22 (V 15, 24, 29, 34), zuletzt in aramäischer Sprache den Schrei: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» Selbst von Gott sieht sich Jesus verlassen, und er erleidet so die Not, daß sein Vertrauen, das bisher sein Leben trug, bedroht, ja widerlegt wird, wohl die größte Not, in die ein Mensch kommen kann. Eben dies ist nach Markus – und außer Matthäus ist kein Evangelist ihm darin gefolgt! – die Not Jesu am Kreuz.

Paul H. Schüngel, Frechen

Läßt sich die vatikanische Ostpolitik auch positiv deuten?

Besuch von Mgr. Casaroli in Prag (24. bis 26. Februar). Längerer Aufenthalt von Mgr. Poggi seit dem 25. Februar in Polen. Für den April vorgesehener Besuch von Mgr. Casaroli in Ungarn. Die Daten häufen sich, die darauf hinweisen, daß die sogenannte «Ostpolitik» des Vatikans keineswegs eingeschlafen oder eingefroren ist, sondern weiter verfolgt wird. Ja, mindestens mit zwei Ländern ist seit längerer Zeit die Aufnahme regelrechter diplomatischer Beziehungen Gegenstand von Verhandlungen: mit Polen, wo sie von der Regierung gewünscht, aber von der einheimischen Kirchenleitung abgelehnt, und mit Ungarn, wo noch in diesem Frühjahr mit der Errichtung diplomatischer Vertretungen gerechnet wird.

Angesichts dieser Entwicklung scheint es angezeigt, eine *Deutung* der vatikanischen Ostpolitik zu versuchen. Dabei stellt sich zunächst die grundsätzliche Frage nach dem Sinn einer diplomatischen Tätigkeit des Vatikans: Bedarf die Kirche überhaupt einer solchen Aktivität, erfolge sie nun durch «fliegende» Unterhändler oder durch ständige Vertreter? Gerät die Kirche dadurch nicht in den Strudel der Politik und steht früher oder später unvermeidlich kompromittiert da? Aber läßt sich denn Kirche als sichtbare in dieser Welt verfaßte Gesellschaft aus der Politik ausklammern?

Jeder Gläubige ist zugleich Bürger eines Staates, womit seine religiöse Überzeugung auch politische Relevanz erhält. Umgekehrt beeinflusst die Politik eines Staates auch die einzelnen Bürger als Gläubige und schlägt sich im kirchlichen Leben nieder. Eine politische Verklammerung von Kirche und Staat läßt sich dementsprechend selbst dort nicht vermeiden, wo Kirche und Staat offiziell von Gesetzes wegen voneinander getrennt sind. Die Situation in den betreffenden Staaten zeigt dies zur Genüge.

Was nun die diplomatischen Vertreter und Unterhändler des Vatikans anbelangt, so sind sie Repräsentanten der Kirchenleitung und nicht des Vatikanstaates, in welchem die administrative Leitung der Kirche ihren Sitz hat. (Sie würden sonst wahrlich wenig repräsentieren!) Sie sehen ihre erste und wesentlichste Aufgabe darin, dafür zu sorgen, «daß der Kirche überall die Möglichkeit zu leben und zu wirken sichergestellt ist». Zu diesem Zwecke verhandeln sie mit den Regierungen der einzelnen Länder im Namen der Kirchenleitung, wobei sie das zahlenmäßige Gewicht der Gesamtkirche in die Waagschale werfen können, ein Gewicht, über das die einzelne Lokalkirche niemals verfügt. Diesen Mangel haben gerade die

³ Siehe dazu ausführlicher Paul H. Schüngel, Die Erzählung des Markus über den Tod Jesu, in: Orientierung 38 (1974) S. 63–65.

einzelnen autokephalen orthodoxen Kirchen in den vergangenen Jahrzehnten schmerzlich gespürt. (Sie suchten deshalb auch Anschluß an internationale Gremien wie den Weltkirchenrat.)

Allerdings bleibt unbestritten, daß solche Verhandlungen zwischen kirchlichen und staatlichen Vertretern auch ihre Gefahren und Tücken aufweisen. Diplomatische Fehleinschätzungen können leicht zum Bumerang für die Kirche werden. Doch wer dieses Risiko zum vornherein scheut, der wird auch nie die Lage einer einzelnen Lokalkirche verbessern. Die intransigente Haltung gegenüber den Kommunisten, wie sie der Vatikan bis 1958 verfocht, führte jedenfalls nicht zu Erleichterungen für die Kirche im Ostblock.

Was wird erkauf und was in Kauf genommen?

In einem Interview mit *H.J. Stehle* formulierte der Ostdiplomate *Mgr. Casaroli* die Zielsetzung der sogenannten neuen Ostpolitik des Vatikans. Der Hl. Stuhl «möchte der Kirche ihr wahres Leben auch in solchen staatlichen Systemen sicherstellen, in denen nach deren eigenem Selbstverständnis wenig Platz für die autonome Existenz und das Wirken einer nicht-staatlichen Institution – also etwa der Kirche – vorhanden ist». Diesem Bestreben wird man um so leichter Verständnis entgegenbringen können, wenn man zur Kenntnis nimmt, daß heute in 14 kommunistischen Staaten immerhin 61,3 Millionen Katholiken leben. Das sind 9,1% aller katholischen Gläubigen überhaupt.

Beim hierarchischen Aufbau der Kirche spielen die Bischöfe eine zentrale Rolle. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, wenn die verschiedenen Regierungen (und zwar keineswegs bloß die kommunistischen) immer wieder versuchen, auf die Bischofsernennungen Einfluß zu nehmen. Gerade hier ist es die vordringliche Aufgabe der vatikanischen Diplomatie, dafür zu sorgen, daß nicht nur möglichst gute Bischöfe eingesetzt werden, sondern daß diese auch die Möglichkeit erhalten, «ihr Amt in ausreichender Freiheit wirklich auszuüben.»

Natürlich fordert der Verhandlungspartner ebenfalls seinen Preis, und ohne ein Eingehen auf Kompromisse wird auch der Kirchendiplomate nicht auskommen. Hierzu merkte jedoch Erzbischof *Casaroli* ausdrücklich an: «Der Preis kann selbstverständlich nie im Aufgeben der Grundsätze oder von unveräußerlichen Rechten beziehungsweise Pflichten der Kirche bestehen. Und ein solches Aufgeben ist nicht, wenn man nach einem ehrlichen Einverständnis über bestimmte Einzelfragen oder nach einem *modus vivendi* sucht. Dieser will die Lage der Kirche verbessern oder erleichtern und einen Weg zu besseren Hoffnungen für die Zukunft öffnen, auch wenn er der Kirche nicht sofort alles vermittelt, dessen sie bedarf oder worauf sie ein Recht zu haben glaubt».

Kein Zwang zum Martyrium

Doch gerade in der Frage des diplomatischen Kompromisses hat sich in den vergangenen Jahren innerhalb der katholischen Kirche eine heftige Diskussion entwickelt, die zu einer eigentlichen Scheidung der Geister führte. Nach Ansicht der einen kann es überhaupt keine Kompromisse, welcher Art auch immer diese sein mögen, mit dem Kommunismus als dem Feind Nr. 1 des Christentums geben. Für sie gilt noch immer die alte Devise: «Teufel und Engel gehen nicht zusammen!»

Andere wiederum – und zu ihnen gehörte sicherlich auch Papst Johannes XXIII. – meinen, daß man gerade als Christ verpflichtet sei, auch mit dem weltanschaulichen Gegner ins Gespräch zu kommen, nicht zuletzt auch deshalb, weil man einfach von 9,1% aller Katholiken nicht verlangen dürfe, daß sie als Martyrer für ihren Glauben und für den grundsätzlichen und kompromißlosen Antikommunismus der übrigen 90,9% Katholiken glorreich unterzugehen hätten. Man ist vielleicht

selber fähig, das Martyrium in einer bestimmten Situation auf sich zu nehmen, aber man hat kein Recht, es ändern aufzuerlegen. Die Erfahrung lehrt, daß sich immer dort die meisten kompromißlosen Christen finden, wo ihrer eigenen Kompromißlosigkeit nicht unmittelbar die harte Prüfung droht.

Jedenfalls entspricht es sicherlich christlichem Geiste, wenn versucht wird, das Schicksal der verfolgten Mitchristen zu erleichtern, statt ihre Lage durch politische Unnachgiebigkeit zu verschlimmern. Leider bestätigt sich jedoch nirgendwo so sehr als gerade in der Politik der Satz, daß der Erfolg Recht schaffe. Und nicht zuletzt deshalb ist die vatikanische Ostpolitik ja auch ins Zwielficht geraten, denn spektakuläre Erfolge sind ihr bisher versagt geblieben. Manche deuten dies bereits als einen Mißerfolg, insbesondere, wenn sie das Prinzip des «Alles oder Nichts» verfechten, das allerdings mit Diplomatie nichts gemein hat.

Nicht nur Mißerfolge

Immerhin sei nicht vergessen, daß die neue vatikanische Ostpolitik – neben Mißerfolgen wie in der Tschechoslowakei – auch positive Ergebnisse vorzuweisen hat. Noch unter Johannes XXIII. gelang eine gewisse Lockerung der Beziehungen mit der UdSSR. 1962 leistete der Vatikan einen nicht unwesentlichen Beitrag zur Lösung der Kubakrise. Das damit gewonnene Ansehen konnte der Vatikan für die Befreiung von Großerbischof *Slipyj* einsetzen. Auch für die lettischen und litauischen Katholiken ergab sich eine kleine Verbesserung ihrer Situation. Im Jahre 1964 kam es zu einem Teilabkommen mit Ungarn, das in der Folge allerdings bei weitem nicht alle Hoffnungen erfüllte. Um so bedeutender hingegen war und blieb der politische Durchbruch in Jugoslawien (1966), der geradezu Modellcharakter annahm. Von 1967 an wurden für die lateinischen Katholiken Rumäniens Erleichterungen erzielt. Auch in Bulgarien profitierten die Katholiken von den verbesserten diplomatischen Beziehungen des Vatikans zu den kommunistischen Regierungen. Schließlich konnte 1972 die Lage in den polnischen Ostgebieten bereinigt werden, was durchaus ein pastorales Erfordernis für die polnische Kirche war.

Allerdings zeigte sich gerade im letzten Falle wieder einmal die *Crux* vatikanischer Politik überhaupt, die jenseits von nationalen Partikularinteressen dem Wohl aller Katholiken Genüge tun sollte. Es war unvermeidlich, daß die Neuordnung der polnischen Diözesen in Westpolen (den ehemals deutschen Ostgebieten) die Gefühle der deutschen Vertriebenen verletzte, obwohl es sich bei der Neuordnung nur noch um die Legalisierung eines faktischen Zustandes handelte. Wo nationale Gefühle mit angesprochen werden, da gerät sehr leicht die Katholizität der Kirche oder zumindest das solidarische Gefühl für ihre Allumfassendheit ins Wanken. Und diese Tatsache gilt es auch in Rechnung zu ziehen, wo immer die vatikanische Ostpolitik generell abgelehnt wird.

Es fragt sich: Gibt es denn überhaupt eine gültige Alternative zur gegenwärtigen Politik? Durch offene Konfrontation und den Abbruch aller Beziehungen zu den osteuropäischen Regierungen wäre zweifellos auch der bescheidenste Fortschritt, die geringste Erleichterung, verunmöglicht worden. Die vorangegangene Phase vatikanischer Ostpolitik beweist dies zur Genüge.

Veränderte Politik in veränderter Situation

Diplomatie ist immer die Kunst des Möglichen. Eine veränderte weltpolitische Lage muß notgedrungen auch eine Anpassung der Diplomatie mit sich bringen. Der Kurswechsel in der vatikanischen Ostpolitik geschah ebenfalls nicht willkürlich, sondern war eine logische Folge der tiefgreifenden Änderungen innerhalb der Weltpolitik.

► Das zwischen Ost und West erreichte Gleichgewicht des Schreckens erforderte ein Neuüberdenken der Situation. Alle verantwortungsbewußten Kräfte begannen einzusehen, daß man von der Konfrontation zur Koexistenz übergehen mußte, wenn man nicht die Existenz der gesamten Menschheit aufs Spiel setzen wollte. Auf den «kalten Krieg» folgte der Versuch, zu einer friedlichen Koexistenz der Staaten auf der Grundlage einer Respektierung des «status quo» zu kommen.

► Im Vatikan hatte sich – spätestens seit 1956 – auch die allgemeine Einsicht durchgesetzt, daß vorerst nicht mit einem Zusammenbruch des Kommunismus, sondern eher noch mit einer Ausweitung desselben zu rechnen sei. Das Überleben der Kirche – selbst unter einem kommunistischen Regime – mußte gewährleistet werden. Die bisherige Haltung hatte jeden «modus vivendi» verunmöglicht. Verwaiste Bischofssitze harrten einer Besetzung. Für den Priesternachwuchs und die Garantie religiöser Handlungen mußte dringend gesorgt werden. Doch das konnte nur durch Aufnahme von Verhandlungen mit den einzelnen kommunistischen Regierungen erreicht werden.

► Der Tod Stalins im Jahre 1953 und die anschließende Entstalinisierung von 1956 schufen neue politische Voraussetzungen. Als 1958 auch noch Papst Pius XII. starb, da erlaubten die personellen Veränderungen im Kreml wie im Vatikan den Versuch einer Kursänderung, ohne daß eine

der Parteien dabei das Gesicht verlor. Im Vatikan war man sich im klaren, daß erst das Eis zur Sowjetunion in einem gewissen Maße gebrochen werden mußte, wollte man mit den einzelnen osteuropäischen Regierungen in einen fruchtbaren Dialog eintreten. Daß dies gelang, ist zweifellos ein Verdienst von Johannes XXIII.

► Zu Beginn der sechziger Jahre begannen auch die Entwicklungsländer, in denen ebenfalls eine beträchtliche Zahl von Katholiken leben, ihre Probleme anzumelden. Diesen Problemen konnte mit der Frontstellung, hier Ost, hier West, und der politischen Einteilung in Links und Rechts auch nicht mehr entsprochen werden. Selbst in den Reihen der Katholiken kam es in den Entwicklungsländern zu beträchtlichen politischen Verschiebungen und neuen sozialpolitischen Ausrichtungen, die eine Neuorientierung der vatikanischen Politik mitbedingten.

Es wird den Historikern kommender Generationen überlassen bleiben, ihr endgültiges Urteil über den Wert und den Erfolg der neuen vatikanischen Politik seit 1960 zu sprechen. Sicher bleibt jedenfalls, daß diese politische Wende nicht lediglich der Inspiration einiger Kirchenführer entsprang. Sie erfolgte als Antwort auf eine veränderte politische Lage, und somit letztlich aus Sachzwängen.

Robert Hotz

DAS NEUE COMPUTERMODELL IM «ZWEITEN BERICHT» VON ROM

Im Herbst letzten Jahres, gerade noch rechtzeitig zur Frankfurter Buchmesse, konnte der zweite Bericht an den Club of Rome «Menschheit am Wendepunkt» fertiggestellt werden (dva, Stuttgart). Als Verfasser zeichnen *Mihailo Mesarović* und *Edouard Pestel*. Mesarović (46) hat einen Lehrstuhl am «Systems Research Center» der *Cleveland University* (Ohio), und Pestel (60) ist Direktor des Instituts für Mechanik an der Technischen Universität *Hannover*. Daneben werden Namen von 42 Mitarbeitern und 22 Beratern genannt.

Dieser zweite Bericht ist nicht etwa die Fortsetzung und Verbesserung des ersten. Anfangs 1971, nur wenig später nach Beginn der MIT-Studie (MIT: *Massachusetts Institute of Technology*) über «die Grenzen des Wachstums», beschlossen Mesarović und Pestel, beide Mitglieder des Club of Rome, eine «Strategie des Überlebens» zu entwerfen. Der MIT-Gruppe um Forrester und Meadows ging es primär um die Analyse der globalen Folgen unseres bisherigen Wirtschaftens («So wie bisher kann es nicht lange weitergehen»). Dem Cleveland-Hannover-Team ging es darüber hinaus um die Suche nach Alternativen («Wie kann es weitergehen»). Ihr Analyseninstrument sollte gleichzeitig als Planungsinstrument dienen können. Verlangte der erste Bericht noch 15 Mannjahre an Arbeit, so kostete der zweite bereits ein Mehrfaches davon. Wie der erste Bericht, so wurde auch der zweite von der VW-Stiftung gefördert. Auch für die zweite Studie war der Anlaß die Tatsache, daß viele unserer Probleme weltweites Ausmaß angenommen haben, sich rascher entwickeln als je zuvor, nicht selten gar nicht Ausfluß von bösem Willen, sondern Ergebnis bester Absichten sind, Gegenmaßnahmen nur langsam greifen und immer weniger unabhängig von einander durchgeführt werden können.

Das Echo auf den zweiten Bericht ist bisher erheblich schwächer ausgefallen als auf den ersten. Das ist nicht verwunderlich. Zwar ist die Behauptung einer drohenden Kollision mit den physischen Grenzen der Erde keineswegs widerlegt, der zweite Bericht somit alles andere als ein Fehlalarm. Aber er ist nicht mehr neu. Der apokalyptische Nervenkitzel ist weg. Zudem sind wir mit aktuellen Krisen beschäftigt und haben weder Zeit noch Energie, über den nächsten Wahltermin oder über die nächste Lohnrunde hinausblicken, obwohl gerade das eine Voraussetzung wäre, die aktuelle Krise zu überwinden. Endlich dürften nicht wenige Leser des zweiten Berichts den gleichen Eindruck bekommen haben wie ein Leitartikler der FAZ (18. 10. 1974), der meinte, der zweite Bericht sei

(im Vergleich zum ersten) nur noch «ein sanfter Trommelwirbel».

Ist er das? Um darauf zu antworten, sei zunächst das Modell des zweiten Berichts vorgestellt.¹

Zehn regionale Submodelle

Auch die Ergebnisse des zweiten Berichts sind mit Hilfe eines sog. Computermodells erarbeitet worden. Solche Modelle wollen das Verhalten der Welt in der Zeit simulieren. Wie ist das neue Modell konstruiert? (Im folgenden kurz CH-Modell genannt; CH: *Cleveland-Hannover*.)

Zunächst: es ist erheblich komplizierter als das MIT-Modell. Bestand dieses aus wenigen hundert mathematischen Beziehungen, so zählt jenes im gegenwärtigen (noch nicht abgeschlossenen) Zustand etwa 100 000. Darüber hinaus ist es anders strukturiert. Das ist vom Ziel her bedingt, nämlich nicht nur globale Konsequenzen des gegenwärtigen Wirtschaftens abzuschätzen, sondern darüber hinaus die Wirkung auch regional beschränkter Maßnahmen zu beurteilen, ebenso die Wirksamkeit von Maßnahmen verschiedener Art, z.B. technischer, wirtschaftlicher oder gesellschaftspolitischer Art. Der erste Gesichtspunkt bedingt eine horizontale Gliederung in Regionen, der zweite eine vertikale in verschiedene Ebenen. Das Ergebnis nennen die Autoren ein regionalisiertes Mehrebenen-Modell oder (da die Ebenen bestimmten wissenschaftlichen Disziplinen entsprechen) regionalisiertes multidisziplinäres Modell.

Das Modell enthält zehn regionale Submodelle. Die Regionen umfassen Staaten mit vergleichbarer Geschichte, Verfassung und Entwicklungszustand, nämlich: Nordamerika (Region 1), West-Europa (2), Japan (3), übrige Industrieländer wie Australien oder Südafrika (4), Ostblock, d.h. UdSSR und Osteuropa (5), Lateinamerika (6), Mittlerer Osten mit Nordafrika (7), (sub-)tropisches Afrika (8), Süd- und Südostasien (im folgenden kurz Südasien genannt) (9), China mit der äußeren Mongolei (10).

Kompromisse waren nicht zu umgehen. So gehört z.B. Jugoslawien zur Region 4, obwohl es kommunistisch regiert wird, ebenso die Türkei, obwohl sie weitgehend Entwicklungsland ist.

¹ Auf einige Ergebnisse des «Zweiten Berichts von Rom» werden wir noch eigens eingehen.

Sieben vertikal verbundene Ebenen

Jedes regionale Submodell ist in gleicher Weise in mehrere vertikale Ebenen gegliedert. Entsprechende Ebenen verschiedener Regionen können miteinander verbunden werden. Anzahl und Hierarchie (Über- und Unterordnung) der Ebenen sind leicht einzusehen.

Betrachten wir die *Energiefrage*:

► Energiebeschaffung war bis vor kurzem nur ein *technisches* und *wirtschaftliches* Problem. Damit sind bereits *zwei* Ebenen angesprochen, die beide ihre spezifischen Probleme haben, also zu unterscheiden sind, die aber trotzdem zusammenhängen, und zwar so, daß die technische Ebene die grundlegendere ist. Denn die Technik macht eine bestimmte Energieform (z.B. Atom-Energie) überhaupt erst zu einem möglichen Thema der Wirtschaft. Andererseits stellt die Wirtschaft die nötigen Geldmittel zur Verfügung, um neue Energiesysteme zu entwickeln und zu bauen.

► Die Nachfrage nach Energie ist aber keine rein technisch-wirtschaftliche Angelegenheit. Ihre Höhe hängt u.a. von der Entwicklung der Bevölkerung ab. Will man die Entwicklung des Energieverbrauchs in der Zeit simulieren, so müssen die genannten zwei Modelle mit einem dritten gekoppelt werden, das die Bevölkerungsentwicklung zu simulieren vermag. Das führt zu einer weiteren Ebene, der *demographischen*.

► Steigende Energieproduktion hat aber bestimmte Folgen. Es treten Belastungen des Naturhaushaltes (der Ökologie) auf, die nicht mehr übersehen werden können noch vernachlässigt werden dürfen (z.B. Abwärme, Staubauswurf, Emission von Schadgasen, Radioaktivität). Damit ist eine weitere, die *ökologische* Ebene definiert.

► Wenn wir von der Wasserkraft absehen, die im Weltdurchschnitt nur etwa 4% der Gesamtenergie liefert, beruht die Energieproduktion auf nicht-erneuerbaren Quellen (sog. «Kapital-Energie» im Gegensatz zu erneuerbaren Energiequellen oder «Einkommens-Energie»). Wer nur vom Kapital statt vom Einkommen lebt, macht früher oder später Bankrott, da das Kapital eines Tages unwiederbringlich aufgezehrt sein wird. Die Erschöpfung des handlichsten Energiekapitals (Erdöl und Erdgas) ist heute in Sicht. Ähnliches gilt von vielen Rohstoffen. Damit ist eine weitere Ebene mit eigenen Gesetzen gefunden, die geologische oder *geophysikalische*. Die ökologische und geophysikalische Ebene stehen als materielle Basis unserer Zivilisation zuunterst in der Hierarchie der Ebenen.

► Die Verknappung eines Energieträgers erzwingt Umstellungen. Wenn Alternativen vorhanden sind, muß eine Wahl getroffen oder müssen Prioritäten gesetzt werden (z.B. für Kernenergie oder Sonnenenergie). Die Umstellung kann erschwert werden nicht nur durch Kapitalmangel, sondern auch durch Mangel an Facharbeitern (z.B. an Bergarbeitern im Kohlenbergbau oder Technikern in der Kernindustrie). Solche Probleme führen uns in den Bereich der Politik im weitesten Sinne. Die bisherigen Ebenen müssen somit nach oben durch eine gesellschafts- und wirtschafts-*politische* Ebene ergänzt werden.

► Die Energie kann schließlich so knapp werden, daß die Leute ihren Lebensstil ändern müssen. Manches, was vom Individuum oder von der Gesellschaft als wünschenswert angestrebt wurde, muß auf einmal als untragbar abgelehnt werden. Damit ist die höchste Ebene angedeutet, nämlich die *Normebene*.

Wir erhalten somit folgende, untereinander vertikal verbundene Ebenen, die durch je eigene Submodelle (eines oder mehrere) beschrieben werden: geophysikalische (Rohstoffe, Klima), ökologische (Umweltzerstörung, Nahrungsmittelpotential), technische (landwirtschaftliche und industrielle Produktionsmethoden, Umweltschutz, Altmaterialverwertung), wirtschaftliche (Investitionen, Produktion, Verbrauch, Handel), demographische (Bevölkerungsentwicklung), politische (Entscheidungen zwischen Alternativen, Setzung von Prioritäten, Ausarbeiten von Strategien) und schließlich die Normen-Ebene (Werte, Bedürfnisse, Wünsche, die politische Entscheidungen bestimmen).

Das Entscheidungsmodell

Die genannten Ebenen lassen sich nicht in gleicher Weise und gleich leicht auf dem Computer darstellen. Wie soll man z.B. Normen quantisieren und die Beziehungen zwischen ihnen und dem menschlichen Tun durch mathematische Funktionen darstellen? Die Programme der obersten beiden

Ebenen, der politischen und der Normen-Ebene, müssen anders aussehen. Sie werden zu einem «Entscheidungsmodell» zusammengefaßt und dem «Kausalmodell» gegenübergestellt, das alle übrigen Ebenen umfaßt.

Dieses Entscheidungsmodell ist das eigentlich spezifisch Neue gegenüber dem MIT-Modell, mehr noch als die horizontale Gliederung in Regionen und die vertikale in Themen. Das Neuartige besteht darin, daß der Mensch (der Systemanalytiker, der politische Entscheidungsträger) als Dialogpartner, als «Interaktor» zum Bestandteil des Computermodells wird. Der Interaktor formuliert Ziele und bestimmt allgemeine Bedingungen, unter denen das Ziel erreicht werden soll. Die Gesamtheit solcher Formulierungen nennen die Autoren «Szenario». Der Computer setzt die eingegebenen Ziele unter Beachtung der mitgegebenen Bedingungen in konkrete Maßnahmen um. Die Wirkungen der getroffenen Maßnahmen werden darauf vom Kausalmodell ermittelt. Der Interaktor kann sein Szenario «en bloc» eingeben oder schrittweise, indem er auf jeder Stufe der Analyse vom Computer Auskunft verlangt. Solange sich die Analyse noch im Entscheidungsmodell bewegt (Formulierung der Ziele, Erarbeitung der allgemeinen Strategien und konkreten Maßnahmen) kann der Interaktor jederzeit eingreifen, indem er Art und Ausmaß bestimmter Maßnahmen definiert. Ist ein bestimmtes Programm soweit konkretisiert, daß es ins Kausalmodell eingegeben werden kann, sind Rückfragen weiterhin möglich, nicht aber neue Vorschriften. Die Dinge nehmen nun ihren determinierten Lauf.

Betrachten wir ein Beispiel: der Interaktor möchte das Problem der *Energieverknappung* mit dem Computer analysieren. Der Computer liefert zunächst eine Liste möglicher Marschrichtungen (policies). Z.B. Importe steigern, Energieproduktion steigern durch Verschiebung vorhandener oder Beschaffung neuer Investitionsmittel, Effizienz der Energieverwertung anheben oder eine Mischung aus solchen Maßnahmen. Der Interaktor kann weitere policies formulieren, oder er wählt eine aus der vorgegebenen Liste aus. Der Computer schlägt nun eine Reihe von möglichen Strategien vor, z.B. der Energieverbrauch pro Kopf soll nicht mehr steigen, oder das Verhältnis von importierter Energie zum Gesamtverbrauch soll kleiner werden, oder der Energieverbrauch pro Kopf soll sinken und das Verhältnis von Import zum Verbrauch gleich bleiben. Der Interaktor kann seinerseits Strategien formulieren, z.B. bisherige Verbrauchszunahme auf die Hälfte reduzieren und Energieimporte nicht weiter steigern, entstehende Energielücke durch erhöhte Investitionsmittel schließen. Wählt der Interaktor die Politik der Investitionsverschiebung, dann fordert ihn der Computer auf anzugeben, wie viele Prozente der aufzuwendenden Investitionsmittel vom Industriesektor abgezogen werden dürfen, wobei der Rest aus dem Dienstleistungssektor genommen werden soll. Sind Fragen solcher Art beantwortet, dann verschiebt sich die Arbeit des Computers vom Entscheidungsstratum ins Kausalstratum. Er rechnet nun die Folgen der so definierten Politik aus, und zwar schrittweise, Jahr für Jahr, wobei der Zeithorizont in diesem Modell normalerweise auf 50 Jahre beschränkt ist (bis 2025).

Da ein Teil der Energie importiert werden muß, hat die Energiepolitik der importierenden Region unmittelbare Folgen in anderen Regionen, z.B. in der geophysikalischen Ebene der Erdöl produzierenden Region 7. Der Computer wird den Interaktor der betreffenden Region auf die schwindenden Erdölvorräte aufmerksam machen, wenn im Entscheidungsmodell dieser Region z.B. vorgeschrieben ist, daß eine gleichmäßige Erdölproduktion für dreißig Jahre garantiert werden soll. Der Interaktor jener Region kann nun entsprechende Maßnahmen ergreifen, um die Reserven zu schonen, z.B. eine Produktionsgrenze setzen oder Preise erhöhen. Das hat sofort wieder Konsequenzen in der Wirtschaft aller übrigen Regionen, vor allem in jenen, die einen hohen Prozentsatz der benötigten Energie importieren müssen und deren Devisenvorräte knapp sind. Die Interaktoren der betreffenden Regionen sind nun ihrerseits aufgefordert zu reagieren. Was immer die Interaktoren der produzierenden und der verbrauchenden Regionen miteinander (oder auch gegeneinander) auskochen werden, der Computer wird die Konsequenzen des eingeschlagenen Weges errechnen.

Diese nur knapp skizzierten Möglichkeiten des CH-Modells sollen illustrieren, warum Mesarović und Pestel hoffen, daß ihr Computermodell eines Tages zur Planungs- und Entscheidungshilfe für nationale Regierungen und multinationale

Organisationen werden könnte. In den Ministerien der Regierungen, in den Verwaltungsgebäuden der EG, des COMECON oder der FAO, der Weltbank, UNESCO oder der OPEC stünden Terminals, die über Nachrichtensatelliten mit den Programmen und Datenbanken in Cleveland und Hannover in Verbindung stünden, um im Dialog miteinander die bisherige Politik (oder Un-Politik) des undifferenzierten, exponentiellen Wachstums, der blinden Marktkräfte, der rück-

sichtslosen Konkurrenz und Konfrontation zu ersetzen durch eine Politik des organischen Wachstums und der Kooperation. Phantastisch? ohne Zweifel. Unmöglich? Wer wollte das zum vorneherein behaupten! Die Ergebnisse der bisherigen Computerläufe wirken allerdings noch nicht sehr überzeugend. Das Computerprogramm gleicht eher einem großartig konzipierten Motor, der noch nicht rund dreht, geschweige denn Leistung abgibt. *Paul Erbrich, Feldkirch*

DIE PFLEGE STERBENDER — WER IST HERR ÜBER LEBEN UND TOD?

Die herkömmliche Aufgabe des Arztes und der Pflegenden ist Erhaltung des Lebens, Verminderung der Leiden, Erleichterung des Sterbens — dies aber im Hinblick auf einen bestimmten Menschen. Es geht somit bei allen ärztlichen und pflegerischen Verrichtungen nicht um eine bestimmte Krankheit (als biologisches Geschehen), sondern um den Menschen (als menschliche Existenz). Andererseits ist es nicht eine bestimmte, besonders qualifizierte Persönlichkeit, die Anspruch auf Pflege und Betreuung hat, sondern der Mensch einfach deshalb, weil er Mitmensch und krank ist. Insofern es um diese mitmenschliche Existenz des Kranken oder Sterbenden geht, gilt es zu prüfen, ob die medizinischen und pflegerischen Maßnahmen (als wissenschaftliche, berufliche und menschliche Anwendung von Sterbehilfe) *die biologische Existenz des Menschen als Grundlage menschlicher Existenz erhalten* helfen oder umgekehrt beeinträchtigen.

Ferner läßt sich fragen, wer bei der Anwendung solcher Maßnahmen zum «Herrn über Leben und Tod» wird, bzw. wer es legitimerweise ist. Bevor wir uns dieser zweiten Frage stellen, seien (gemäß dem eben erwähnten Grundkriterium unseres ersten Beitrags¹) einige *Grundsätze* aufgeführt, sowohl für die medizinische und pflegerische Grundversorgung als auch für die besonders aufwendigen «künstlichen» Vorkehrungen² heutiger medizinischer Technik.

Medizinische Grundpflege und Grundversorgung

Für die Grundversorgung lassen sich die folgenden fünf Grundsätze aufstellen:

► *Die biologische Existenz soll verlängert werden, solange und sofern sie Grundlage einer menschlichen Existenz ist.* — Dies ergibt sich daraus, daß das menschliche Leben es wert ist, gelebt zu werden, solange es wirklich noch menschliches Leben ist.

► *Die biologische Existenz darf verkürzt werden, sofern durch die Verkürzung die biologische Existenz länger als Grundlage einer menschlichen Existenz erhalten bleibt.* Man kann nämlich in bestimmten Fällen die menschliche Existenz dadurch länger bewußt und auch in verhältnismäßig großer Freiheit erhalten, daß man die letzten biologischen Reserven freisetzt. Derart wird zwar das Leben biologisch schneller verbraucht; aber die menschliche Existenz bleibt als solche länger erhalten.

► *Das Sterben als biologischer Absterbevorgang soll verzögert werden, solange und sofern durch diese Verzögerung das Sterben als menschliche Existenzweise ermöglicht oder doch nicht beeinträchtigt wird.* — Wenn auch das Sterben ein Stück Leben bedeutet und in besonderer Weise einen letzten Reifungsprozeß besagt, ist es sinnvoller und menschlich, einem Sterbenden diese letzte Reifung zu ermöglichen. Derart kann oft erreicht werden, daß ein Mensch noch in Ruhe (und vielleicht auch in Frieden) «seine Sache bestellen kann».

► *Das Sterben als biologischer Absterbevorgang darf verkürzt werden, wenn durch die Verkürzung das Sterben als menschliche Existenzweise ermöglicht oder doch erleichtert wird.* — Man denke an die Medikamente, welche die Schmerzen lindern, aber zugleich das Leben biologisch verkürzen. Eine solche Schmerzlinderung kann unter Umständen mehr Freiheit ermöglichen

und dadurch wiederum das Sterben mehr als menschlichen Reifungsprozeß erleben lassen.

► *Das Sterben als biologischer Absterbevorgang darf (nur) beendet werden, wenn die absterbende biologische Existenz endgültig aufgehört hat, Grundlage für ein menschliches Leben oder Sterben zu sein.* — Es ist hier zum einen an den Fall des *Hirntodes* gedacht, da das Hirn endgültig tot ist, aber bestimmte andere Körperorgane noch am Absterben sind. Zum andern wäre an den Fall zu denken, da der Hirntod unbeeinflussbar unmittelbar bevorsteht. Diese zweite Frage ist im Zusammenhang mit den Organübertragungen auch moraltheologisch ein erstes Mal zur Diskussion gestellt,³ aber bislang kaum eingehend erörtert worden. Da sich diese Fragen aber nur im Zusammenhang mit künstlichen Lebensverlängerungsmaßnahmen ergeben, genügt es, sie hier wenigstens erwähnt zu haben.

Sondermaßnahmen biologischer Lebensverlängerung

Während es bei den Maßnahmen der medizinischen Grundpflege und Grundversorgung einfach um den Menschen als Menschen und damit um jeden Menschen geht, weil jeder Kranke Anspruch auf ärztliche Versorgung und menschliche Pflege hat, ist bei den Sondermaßnahmen näherhin zu prüfen, welche Maßnahmen angezeigt sind. Dabei ist die entscheidende Frage nicht, ob ein Kranker sich eine solche Behandlung «leisten» kann, sondern, ob sie ihm zumutbar ist.

Vom Grundgedanken einer rücksichtsvollen Sterbehilfe ausgehend, wird man sagen müssen: Je mehr und aufwendiger «künstliche Maßnahmen» bei einem Kranken oder Sterbenden in Gang gebracht werden, desto mehr müssen sie sich für den betreffenden Menschen selber als hilfreich erweisen. Mindestens darf er darunter nicht leiden.⁴ Aus dieser Einsicht ergibt sich folgender Grundsatz:⁵

► *Auch extrem künstliche Maßnahmen biologischer Lebensverlängerung sollen solange in Gang gehalten werden, als*

— *ein bewußtes Weiterleben des Kranken nicht ausgeschlossen werden kann;*

— *Schmerz und Leid für ihn erträglich bleiben;*

— *die Maßnahmen zur Lebensverlängerung für alle Beteiligten tragbar sind.*

Dabei sollten alle drei Voraussetzungen *zugleich* gegeben sein. Im folgenden sollen sie einzeln geprüft werden:

Bewußtes Weiterleben: Solange nicht feststeht, daß ein scheinbar Bewußtloser wirklich bewußtlos und ein wirklich Bewußtloser nicht wieder zum Bewußtsein zurückgeführt werden kann, ist davon auszugehen, daß es ein Mensch ist, der lebt. Die eindeutige Grenze ist in diesem Zusammenhang der eindeutig festgestellte und daher mit Sicherheit feststehende Hirntod.⁶ Solange der Hirntod nicht mit Sicherheit feststeht, kann bewußtes Weiterleben auch nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden.

Kann Bewußtsein nicht mit Sicherheit ausgeschlossen und muß daher mit teil- oder zeitweisem Bewußtsein gerechnet werden, brauchen jedoch die lebensverlängernden Maßnahmen nicht unter allen Umständen auch in extremster Form weitergeführt werden. Damit eine solche Maßnahme sinnvoll bleibt, muß vielmehr eine weitere Vorbedingung erfüllt sein: das — allenfalls auch nur teil- oder zeitweise — bewußte Leben des Patienten

muß für diesen erträglich bleiben. Das heißt: Es darf nicht durch Schmerz und Leid unerträglich werden.

Schmerz und Leid. Auch ein zwar allenfalls noch teil- oder zeitweise bewußtes, aber von rasenden Schmerzen gepeinigtes und von tiefstem Herzeleid erfülltes Leben wäre menschlich (fast) kein Leben mehr. Daher gehört zur Lebensverlängerung, welche die biologische Existenz als Grundlage menschlicher Existenz zu erhalten bemüht ist, notwendigerweise auch Abhilfe in Schmerz und Leid:

► *Unerträglich werdende Schmerzen können erträglich gemacht werden.*

Die Schmerzen werden nicht einfach beseitigt oder (wie beim Zahnweh) «abgetötet», aber doch erträglich gemacht. Dies bedeutet im Ergebnis: Ein teil- oder zeitweise bewußter Mensch hat zwar Schmerzen zu ertragen, jedoch nicht so, daß diese Schmerzen – unerträglich – jede andere Empfindung als eine Schmerzempfindung verunmöglichen.

Um solcher Schmerzbekämpfung willen sind alle Maßnahmen, welche Schmerzen erträglich machen, gut, auch wenn sie das Leben (biologisch) verkürzen.

Selbstverständlich hat Schmerzverminderung ihren Preis. Der Preis muß nicht,⁷ kann aber in einer nicht zum voraus bestimmbareren Zeitspanne biologischen Lebens bestehen. Doch ein solcher Preis ist nicht zu hoch. Denn es wird ein Stück menschlichen Lebens um den Preis eines Stückes biologischen Dahinlebens erkaufte, und dies in der Einsicht, daß ein Leben, dessen einzige Bewußtheit physiologische Schmerzempfindung ist, kein menschliches Leben mehr darstellt.⁸

Leid bedeutet nicht neurale Schmerzempfindung, sondern menschliches Leiden. Obwohl neural vielleicht verhältnismäßig wenig schmerzhaft, kann das Leben dennoch so leidvoll werden, daß es fast unerträglich wird.

Das Leben wird dann in einem besonderen Maße leidvoll, wenn der Leidende den Eindruck gewinnt,

– er sei selber völlig überflüssig geworden, weil er niemandem mehr etwas geben, bedeuten und sein könne; seine Existenz habe ihre Daseinsberechtigung verloren;

– er falle den anderen nur noch zur Last; selber unnützlich, falle er anderen lästig; so sei sein Leben nicht nur überflüssig, sondern für ihn selber nur noch eine Last und für die anderen nur eine Belästigung.

► *Unerträgliches Leid wird (meist) erträglich(er), indem man den Leidenden tragfähig(er) macht.*

Sowenig man die Schmerzen einfach abtöten kann, sowenig vermag man das Leid einfach aus der Welt zu schaffen. Schmerz und Leid gehören mit zur Menschlichkeit des Lebens. Doch sollen sie das Leben nicht unerträglich werden lassen.

Schmerzen kann man unmittelbar angehen, indem man die Schmerzempfindung medikamentös dämpft und so weniger spürbar werden läßt. Leid kann man viel weniger unmittelbar angehen – man denke nur an Liebeskummer oder an das Abschiedsleid eines Sterbenden. Meist aber kann man das Leid insofern erträglich werden lassen, indem man den Leidenden tragfähiger macht.

Den an seiner Krankheit oder seinem Sterben Leidenden für sein Leid tragfähiger zu machen, ist der Sinn all dessen, was man heute im engsten Sinne des Wortes Sterbehilfe nennt und die sich als Sterbebegleitung versteht.⁹

Auch wenn durch die medizinischen Mittel und eine begleitende Sterbehilfe Schmerz und Leid für den wenigstens teilweise und zeitweilig bewußten Patienten erträglich sind, ist noch immer nicht gefordert, daß alle auch nur denkbaren Maßnahmen zur Lebensverlängerung unternommen werden müssen. Es muß vielmehr noch eine dritte Vorbedingung hinzutreten, nämlich die Verhältnismäßigkeit.

Verhältnismäßigkeit der Maßnahmen: Die Maßnahmen zur Lebensverlängerung sind verhältnismäßig richtig, wenn sie einerseits den Lebensverhältnissen des Patienten und seiner Angehörigen, andererseits den Verhältnissen des Spitals, das heißt der übrigen Patienten, der Ärzteschaft und des Pflegepersonals, sowie der Gesundheitsvor- und Fürsorge in der betreffenden Gegend Rechnung tragen.

Es fragt sich beispielsweise, ob es in einem *Spital* richtig ist, einen Großteil der Ärzte und der zur Verfügung stehenden Schwestern für eine riskante und kaum Dauererfolg versprechende Herzoperation einzusetzen, die mit gleichem oder weniger Aufwand mehr Patienten gerettet werden könnten, die an weniger schweren Herzkrankheiten leiden. – Es fragt sich darüber hinaus, ob es richtig ist, in einem *Land* sehr aufwendige und kostspielige und wenig erfolgreiche Gesundheitsmaßnahmen vorzukehren, während die ärztliche Grundversorgung weiter Kreise der Bevölkerung noch keineswegs sichergestellt ist.¹⁰

Ergebnis:

► Solange nicht ausgeschlossen werden kann, daß die biologische Existenz noch immer Grundlage einer menschlich-personalen Existenz bildet, müssen die ordentlichen pflegerischen und medizinischen Maßnahmen fortgeführt werden.

► Solange das Leben für den Kranken oder Sterbenden noch irgendwie erfreulich bleibt, so daß er auch selber von seinem Leben noch etwas hat, sollen auch aufwendige außerordentliche Maßnahmen nicht unterlassen werden, soweit dieser zusätzliche Aufwand im Rahmen der gegebenen allgemeinen Gesundheitsfürsorge möglich ist.

Diese Grundsätze räumen den Ärzten einen erheblichen Ermessensspielraum ein. Werden die Ärzte dadurch nicht zu Herren über Leben und Tod? Angesichts dieser Frage gilt es, den Grundsatz der Sterbehilfe ein letztes Mal zu überprüfen.

Wer ist Herr über Leben und Tod? — Sicht der Juristen

Der Grundgedanke der Sterbehilfe und der daraus folgenden ärztlichen und pflegerischen Maßnahmen lautet: Die biologische Existenz des Menschen ist nur insofern erhaltenswert, als sie Grundlage menschlicher Existenz ist. Demgegenüber lautet der alte Satz des *Glaubens*: Gott allein ist Herr über Leben und Tod, und zwar auch im Hinblick auf die biologische Existenz. Diesem theologischen Gedanken tragen auch die *Juristen* noch einigermaßen Rechnung – mindestens in dem Sinne, daß sich keiner zum Herrn über das Leben seines Mitmenschen solle aufspielen können.

So billigen die Juristen dem Arzt durchaus zu, daß er Anwalt des Lebens sei. Aber sie behalten für sich selber vor, Anwälte des *Rechtes* auf Leben zu bleiben. Daher fühlen sich die Juristen – oft als Beamte – verpflichtet, das Lebensrecht des Kranken gegenüber dem Arzte zu verteidigen, von dem sie glauben, er maße sich Herrschaftsrechte an.

Angesichts dieser Schwierigkeiten gilt es den Grundgedanken der Sterbehilfe gegenüber dem Einspruch mancher Juristen und den Bedenken vieler glaubender Menschen vor Mißverständnissen zu bewahren.

► *Der Einwand des Juristen: Gesundheit und Leben – dem Arzte anvertraut:* Die Juristen gehen von der Voraussetzung aus, der Kranke solle frei sein, den Arzt seines Vertrauens zu wählen; umgekehrt solle der Arzt – Extremfälle ausgenommen – frei bleiben, die Behandlung aufzunehmen oder abzulehnen. Derart billigen sie dem Arzt zwar die Freiheit zu, eine Behandlung zwar abzulehnen; aber sie lassen ihm keine Freiheit mehr, eine aufgenommene Behandlung wieder abzubrechen.

Der Einwand der Juristen lautet: «Der Arzt hat im Verhältnis zu seinem Patienten nach dem juristischen Sprachgebrauch eine sogenannte *Garantenstellung*. Gesundheit und Leben sind ihm, wenn er die Behandlung übernommen hat, anvertraut. Und der Garant wird für die Nichtabwendung einer Gefahr, die den ihm anvertrauten Rechtsgütern droht, grundsätzlich in gleicher Weise strafrechtlich haftbar gemacht, wie für die Herbeiführung solcher Gefahr. Rechtspflichtwidrige Passivität wiegt hier nicht minder schwer als rechtswidrige Aktivität.»¹¹

► *Zur Antwort: Gesundheit und Leben – im menschlichen Sinne anvertraut:* An der Auffassung der Juristen ist richtig, daß dem Arzt Gesundheit und Leben des Patienten anvertraut sind.

Falsch wäre es jedoch, zu unterstellen, daß «Gesundheit» und «Leben» in diesem Sinnzusammenhang lediglich biologische Begriffe wären, daß sie also mit der biologischen Existenz des Menschen – im ausschließlichen Sinne verstanden – zusammenfielen. Derart würden die Begriffe Gesundheit und Leben biologistisch mißverstanden und beide Werte menschlich verkürzt. Auch der Jurist muß davon ausgehen, daß Gesundheit und Leben, sofern man sie biologisch versteht, nicht schon in sich selber erhaltenswert sind, sondern erst insofern erhaltenswert werden, als sie Grundlage einer menschlichen Existenz sind.

Das heißt auch im Zusammenhang mit Krankheit, Sterben und Tod dürfen Leben und Gesundheit nicht auf das rein Biologische eingeengt, sie müssen vielmehr auf den Menschen bezogen werden. Daß dieser weitere menschliche Gesundheits- und Lebensbegriff uns keineswegs fremd ist, ergibt sich daraus, daß auch die *Weltgesundheitsorganisation* Gesundheit in diesem Sinne als umfassendes «Wohlbefinden» versteht.¹² Daß den Juristen dieser Gesundheitsbegriff nicht unbekannt ist, erhellt daraus, daß sie selber – etwa in der Frage des *Schwangerschaftsabbruches* – längst Gesundheit im gleichen Sinne verstehen.

Der Mensch vor Gott — gewissenhafter Herr über sein biologisches Leben

Dem Menschen ist sein Leben – auch die biologische Lebensgrundlage – anvertraut und in Obhut gegeben. Er soll – ohne Gesundheitsskrupulant zu sein – seine Gesundheit pflegen und daran keinen Raubbau treiben. Schon gar nicht dürfe er sich zum Herrn über Leben und Tod aufspielen. Aus dieser Einsicht wächst der Einwand vieler glaubender Menschen.

► *Die Bedenken der Gläubigen: Der Mensch als ungetreuer Lebensverwalter:* Der Einwand lautet etwa so: Des Menschen Leben ist befristet, und zwar von Gott höchst selbst. Wenn der Arzt auf eine lebensverlängernde Maßnahme verzichtet –, so befristet er eigenmächtig das Leben und spielt sich damit zum Herrn über Leben und Tod des Menschen auf. Er pfuscht Gott ins Handwerk.¹³

► *Zur Antwort: Gewissenhafter Mensch – gewissenhaft verfügend:* Dem ersten Satz ist vorbehaltlos zuzustimmen. In der Tat ist dem Menschen von Gott eine Lebensfrist gesetzt. Der zweite Satz ist jedoch näher zu bedenken. Gewiß macht sich der Mensch, wenn er auf künstliche Lebensverlängerung verzichtet, in bestimmter Weise zum Herrn über Leben und Tod seines Mitmenschen. Allein, dies geschieht nicht erst dann, wenn er aufhört, das Leben künstlich zu verlängern, sondern viel früher, nämlich schon dort, wo er beginnt, dem Leben künstlich nachzuhelfen und es künstlich in Gang zu halten.

Nun stößt sich kein vernünftiger Mensch daran, daß man gewissenhafterweise (das heißt nach reiflichem Überlegen auf gute Gründe hin¹⁴) eine künstliche Lebensverlängerung versuchen darf; ja, man wertet ein solches Vorgehen durchaus als einen Liebesdienst am Mitmenschen und damit als Ausdruck jener Nächsten- und Gottesliebe, die des Christen Hauptgebot ist. Es ist aber nicht einzusehen, warum man – unter der Voraussetzung der gleichen Gewissenhaftigkeit – nicht auch das Umgekehrte tun dürfe, nämlich dann mit der künstlichen Lebensverlängerung aufzuhören, wenn sie sich nur als Qual erweisen sollte.

Daraus folgt: Der Grundsatz der Sterbehilfe, daß die biologische Existenz nur als Grundlage menschlicher Existenz erhaltenswert sei, ist nicht nur juristisch, sondern auch *theologisch* stichhaltig. Gott hat den Menschen keine Biologie geschenkt, sondern das «Leben» im Sinne der menschlichen Existenz. Innerhalb dieser Gott geschenkten menschlichen Existenz ist auch als deren Grundlage die biologische Existenz mitgeschenkt und mitzuverantworten.

Darum gilt es heutzutage den alten Satz, der Mensch dürfe sich nicht zum Herrn über Leben und Tod machen, neu zu verstehen, um seine alte und bleibende Wahrheit tiefer zu erfassen. Diese alte, neu gefaßte Wahrheit lautet: Es ist richtig, daß der Mensch nicht *willkürlich*, das heißt nach Lust und Laune mit seinem und seines Mitmenschen Leben umspringen darf. Willkürlich damit verfahren, mußte er sich Herrschaftsrechte an, die ihm keinesfalls zustehen. Es wäre aber ebenso falsch, umgekehrt zu meinen,

der Mensch dürfe an seiner Lebensfrist überhaupt nichts ändern. Es kommt vielmehr nur darauf an, ob er es in gewissenhafter Weise tut. Er handelt gewissenhaft, wenn er – das Dafür und Dagegen unter möglichst vielen Gesichtspunkten sorgsam erwägend – einen gewissenhaften Entscheid entschlossen wagt. Die Gegensätze zwischen Gut und Böses in dieser Frage lauten nicht «Lebensfrist ändern – ja oder nein», sondern «Lebensfrist ändern – willkürlich oder gewissenhaft».

Ergebnis

Der Grundgedanke der Sterbehilfe, daß die biologische Existenz des Menschen nur solange erhaltenswert sei, als sie die Grundlage menschlicher Existenz bleibt, ist juristisch haltbar und theologisch begründbar – vorausgesetzt, daß man nicht – willkürlich – von einem biologistisch mißverstandenen Gesundheits- und Lebensverständnis ausgeht.

Die Rechtsordnung kommt nicht daran vorbei, den gewandelten medizinischen Verhältnissen einerseits und einem erweiterten Lebens- und Gesundheitsverständnis Rechnung zu tragen. Nur so wird es ihr gelingen, den Menschen auch in seiner letzten Lebensphase von einer mitmenschlichen Rechtsordnung geschützt sein zu lassen.

Moraltheologie, Verkündigung und Seelsorge werden sich vermehrt bemühen müssen, den Menschen unserer Zeit die Einsicht zu vermitteln, daß die biologische Existenz des Menschen überaus ernst zu nehmen, aber nicht absolut zu setzen, sondern auf den Menschen selbst zu beziehen ist, von dem her sie allerdings auch selber lebenswert und menschenwürdig wird.

Wer in diesem Sinne versucht, den Sterbenden beizustehen – sei es als Arzt, Schwester oder Pfleger; sei es als Jurist, Theologe oder Seelsorger; sei es als Angehöriger oder einfach als Mitmensch, pfuscht nicht Gott als dem letzten Herrn über Leben und Tod ins Handwerk, sondern erweist sich in seiner Gewissenhaftigkeit als menschenfreundlicher Diener des Lebens und zuletzt als gehorsamer Diener Gottes.¹⁵

Albert Ziegler, Zürich

Anmerkungen

¹ Orientierung Nr. 4 vom 28. Februar, Seite 39 ff.: Sterbehilfe – Grundfragen und Thesen.

² Zum Begriff «künstliche Maßnahmen» usw. siehe ebda., Anmerkung 19.

³ Vgl. Wilfried Ruff, *Organverpflanzung* (München 1971), 124.

⁴ Man denke daran, daß bestimmte medizinische Vorkehrungen zwar nicht dem Patienten selber, wohl aber anderen helfen können, insofern sie die wissenschaftliche Forschung voranbringen.

⁵ Es geht im folgenden nicht darum, neue Grundsätze aufzustellen, sondern auch am Extremfall die Gültigkeit der allgemeinen Grundsätze darzulegen.

⁶ Die Frage des Hirntodes besteht aus zwei Hauptfragen, nämlich aus der Frage, mit welchen Kriterien der Hirntod festgestellt werden kann, und der Frage, wie weit das Hirn tot sein muß, damit man von einem Hirntod sprechen kann. Vgl. dazu Paul Fritsche, *Grenzbereich zwischen Leben und Tod. Klinische, juristische und ethnische Probleme* (Stuttgart 1973), 10–26; Jürg Wunderli, *Euthanasie oder über die Würde des Sterbens* (Stuttgart 1974), 102–108. – Dazu Gerd Geilen, *Medizinischer Fortschritt und juristischer Todesbegriff*; Hans Lüttger (Hrsg.), *Festschrift für Hans Heinitz zum siebzigsten Geburtstag* (Berlin 1972), 373–396; W. Krösl/E. Scherzer (Hrsg.), *Die Bestimmung des Todeszeitpunktes* (Wien 1973).

⁷ Unter Umständen kann die Schmerzverminderung auch eine Lebensverlängerung bedeuten. Denn die Schmerzempfindung stellt auch eine Belastung für den Organismus dar, die als solche das Leben verkürzen und – behoben – verlängern kann.

⁸ «Eine Schmerzbe kämpfung, die den Kranken mehr oder weniger bewußtlos und unzurechnungsfähig macht», muß «dann nicht unterlassen werden, wenn sie keine direkte Tötung des Kranken bedeutet und wenn die Art und Heftigkeit des Schmerzes ohnedies keinen größeren Freiheitsraum anbieten.» (Karl Rahner, *Die Freiheit des Kranken in theologischer Sicht: Stimmen der Zeit* 192 [1975] 34.) – Der theoretische Extremfall wäre, daß eine genügend hohe Schmerzdosis bereits zur überhohen «Lebensdosis» würde; doch scheint dieser Fall angesichts der heutigen Methoden der Anästhesie eher theoretischer Art zu sein.

⁹ Vgl. Paul Sporken, *Umgang mit Sterbenden*, Düsseldorf 1973. – Dazu Albert Ziegler, *Das sterbliche Leben – unsterblich lieben: Christ und Kultur* Nr. 47, *Neue Zürcher Nachrichten* (23. November 1974).

¹⁰ Vgl. F. Böckle, Prioritäten in der medizinischen Forschung und Therapie: F. Böckle, Theologisch-ethische Aspekte des Alterns: Arzt und Christ 20 (1974), 174–185; hier 179–180. – Böckle meint: «Ohne den Wert eines einzigen Individuums abzuwerten, muß doch auch vom theologischen Standpunkt aus gesagt werden, daß *ceteris paribus* der Vermittlung erhöhter Lebensqualität für möglichst viele der Vorrang zukommt» (180).

¹¹ Günter Stratenwerth, Euthanasie (Sterbehilfe) juristisch: Max Geiger/Günter Stratenwerth, Ethische Gegenwartsprobleme in theologischer und juristischer Beurteilung (Zürich 1968), 125–133; hier 125.

¹² Die «Welt-Gesundheits-Organisation» beschreibt Gesundheit bekanntlich als «Zustand leiblichen, psychischen und sozialen Wohlbefindens». Vgl. dazu Paul Sporken, Darf die Medizin, was sie kann? Problem der medizinischer Ethik (Düsseldorf 1971), 43 f.

¹³ Vgl. dazu vor allem Bruno Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie (Düsseldorf 1973) 182–198.

¹⁴ Damit ist das besondere Anliegen der heutigen katholischen Moraltheologie angesprochen, die erneut bemüht ist, die Normen des sittlichen Verhaltens auch sachlich zu begründen. Damit ist gemeint, daß *alle* ethischen Normen, die das zwischenmenschliche Verhalten betreffen, letztlich auf einem Vorzugsurteil basieren. Sie sind reflex bewußt gemachte und dann formulierte Anwendungen der Vorzugsregel: (Vor zwei miteinander konkurrierende, einander ausschließende Werte gestellt, hat der Mensch zu prüfen, welcher von beiden den Vorzug verdient und den handelnd zu verwirklichen.)» (F. Böckle, Die Frage der Unfehlbarkeit sittlicher Normen. Ein Beitrag zur Überwindung der gegenwärtigen Krise: Schweizerische Kirchenzeitung 143 [1975], 65–68; 105–108; hier 67 mit Hinweis auf B. Schüller [vgl. Anm. 13]). – Vgl. auch Ch. Robert (éd.), L'homme manipulé. Pouvoir de l'homme sur l'homme, ses chances et ses limites (Strasbourg 1974). – B. Schüller, Neuere Beiträge zum Thema «Begründung sittlicher Normen»: J. Pfannmutter/F. Furger (Hrsg.), Theologische Berichte 4 (Einsiedeln 1974), 109–181. – F. Furger, Zur Begründung eines christlichen Ethos – Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie: ebd. 11–87.

¹⁵ Vgl. dazu auch F. Böckle, Das Recht auf den eigenen Tod (vgl. Anm. 27), 180–185; besonders 184–185.

Anmerkungen zu «Christliche Dichtung» oder Realisation?

In den sechziger und beginnenden siebziger Jahren schrieben die Literaturkritiker Curt Hohoff, Werner Ross, Paul Konrad Kurz über das *Ende der sogenannten «Christlichen Literatur»*. Ihre *Argumente*: Der Tod oder das Verstummen der alten Meister, von Bernanos und Bergengruen über Chesterton und Claudel, Eliot, Langgässer, Le Fort, Mauriac, bis Reinhold Schneider, Rudolf A. Schröder, Evelyn Waugh, Thornton Wilder. Die meisten von ihnen waren Revertiten und Konvertiten. Als sich ein Großteil der aufgeklärten Welt in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts im Namen der Naturwissenschaften der kritischen Mündigkeit aus den Vorschriften der Kirche und den Umarmungen des Glaubens emanzipierte, als viele Europäer der abendländischen Tradition den Rücken kehren wollten und kehrten, da begriffen die genannten Autoren (und andere) als Bürger des Jahrhunderts und des christlich geprägten Abendlandes den Wert der Tradition, den Geist des Glaubens, die Gemeinschaft der Kirche neu. Trotz ihres produktiv kritischen Auges gegen den «Geist der Zeit» kann man sagen, daß sie aus einem restaurativen Geist des Abendländertums und Neo-Abendländertums antraten.¹

Der Umbruch des Jahrhunderts

Im Verlauf der vierziger, fünfziger, sechziger Jahre sind nicht nur die Autoren, sondern ist dieser Geist selbst, wenn die Verallgemeinerung erlaubt ist, gestorben. Selbst im kirchli-

¹ Es sei gestattet, auf meinen ausführlichen Essay «Warum ist die christliche Literatur zu Ende?» zu verweisen, in: P. K. Kurz, Über moderne Literatur 3 (Frankfurt 1971), 129–150.

chen Bereich nahm das zweite Vatikanische Konzil den Umbruch des Jahrhunderts wahr. Dieses Konzil versuchte, die Kirche aus der einseitigen Orientierung an Denkkategorien der Vergangenheit zu lösen, die Gegenwart neu wahrzunehmen und die Kirche und die Gläubigen für die Zukunft zu öffnen.

Nach 1945 *weigerten* sich die meisten Autoren von Rang, die als Christen schrieben, *unter dem Etikett «Christliche Literatur»* anzutreten und vereinnahmt zu werden. Ausdrücklich Heinrich Böll, Friedrich Dürrenmatt, Josef Reding. Autoren, die als Christen seit den sechziger Jahren literarisch hervortraten – Kurt Marti, Eva Zeller, Dorothee Sölle –, dachten nicht daran, als «christliche Dichter» anzutreten. Sie wurden übrigens von den verbliebenen literarischen Organen und den katholischen und evangelischen Akademien (von Ausnahmen abgesehen) auch nicht als solche rezipiert. Und zu jeder Literatur gehört bekanntlich eine Rezeptionsgeschichte.

Wann entstand der Begriff «Christliche Dichtung»?

Der Begriff «Christliche Dichtung» ist nach außen vorwiegend *apologetischer*, nach innen mehr *selbstbestätigender Art*. Beide, Apologie und Selbsterkenntnis, Selbstbestätigung, haben ihr Recht. Der Begriff der «Christlichen Dichtung» entstand erst, als die europäische Literatur nicht mehr selbstverständlich auf den Fundamenten des christlichen Weltverständnisses aufruhte. Die Trennung begann in der Aufklärung, zeigte sich politisch zur Zeit der Französischen Revolution. Aber den Begriff «Christliche Dichtung» oder «Christliche Literatur» als Teilbegriff von Literatur gab es noch nicht einmal zur Zeit Goethes oder Brentanos. Erst in den Literatūraufsätzen des späten Eichendorff meldete sich die begiffliche Trennung an, von Anfang an mit restaurativer Tendenz. An der Sache oder Trennung litt am heftigsten und als erste eine Frau, Annette von Droste-Hülshoff. Noch bei Mörike spielte die Sache der Trennung keine ernsthafte Rolle, noch bei Stifter der Begriff ebenfalls nicht. Der Begriff wurde im vollen Sinne, meines Wissens, erst in diesem Jahrhundert entwickelt. Die katholischen literarischen Zeitschriften «Hochland» und «Gral» spielten vor und nach dem 1. Weltkrieg eine gewichtige Rolle. Erst danach und relativ spät wurde der Begriff auf die gesamte europäische Literatur ausgedehnt, zuletzt von Gisbert Kranz in seinem zweibändigen Werk «Europas Christliche Literatur» (Paderborn 1968). Leider geht Kranz der Entstehung des Begriffs und der Begriffsgeschichte nirgends nach. Sie ist in der Tat bis heute weder literaturgeschichtlich noch von den Christen exakt aufgearbeitet.

Über die *Unschärfe* und die *überwiegend restaurative Tendenz* des Begriffs habe ich mich mehrfach geäußert.²

Kranz hat in seinem ersten Aufsatz in «Wort und Wahrheit» und in seinem jüngsten Aufsatz in der «Schweizer Rundschau»³ die Definition des «Großen Meyer» zugrunde gelegt, unter «Christlicher Literatur» sei zu verstehen «alles Schrifttum, gleich welcher Gattung oder welcher Thematik, das aus christlichem Verständnis von Welt und Mensch entstanden ist, dergestalt, daß es ohne Berücksichtigung der konstitutiven christlichen Komponente nicht adäquat interpretiert werden kann.»

Die Definition ist brauchbar. Die Schwierigkeiten entstehen an den Rändern, vielleicht aber auch schon im Kern, weil dieser Kern eine Eindeutigkeit und Selbstverständlichkeit des Christlichen voraussetzt, die von kritischen Zeitgenossen nicht geteilt wird. Ein namhafter Autor glaubte noch 1960 ohne Gewissensbisse sagen und schreiben zu können: «Das Christliche in der christlichen Literatur ist selbstredend das Christliche... Wir wissen, was das Christliche ist, und wir wissen, was christliche Literatur

² In «Stimmen der Zeit» 1969, 262 ff.; in «Orientierung» 1974, Nr. 18, 190–193.

³ G. Kranz in «Wort und Wahrheit» 1963, 299–307; in «Schweizer Rundschau» 1974, 156–170.

ist... Es ist das Thema Sünde, Gnade und Erlösung des Menschen durch Christus. Dies ist das eigentliche Thema der Heiligen Schrift beider Testamente, und dies Thema muß sich noch spiegeln in den letzten und naivsten Produkten einer Literatur, die christlich genannt werden will.⁴ Im Gegensatz zur Definition im «Großen Meyer» bezieht sich diese ganz auf Inhaltlichkeit, Thematik. Christliche Dichtung würde demnach bereits Bekanntes (aus Theologie, Katechismus, Bibel) veranschaulichen, dem Leser Belege für weltanschaulich schon Vertrautes herstellen. Es fände kein Erkenntnisprozeß durch Literatur statt. Es wäre alles nur ein Applikationsprozeß zu bereits vorhandenen Obersätzen, Thesen.

Solidarität: Wo endet und beginnt das «Christliche»?

Über diesen grundsätzlichen, methodischen Einwand hinaus ist anzumerken, daß nicht wenige kritische Christen heute nicht mehr so eindeutig wissen, wo Sünde, Gnade, Erlösung beginnen, aufhören; wo und wie weit der Zweifel zur Sünde oder zur Gnade gehört, wo und wie weit Verunsicherung ein Weg zur Wahrheit ist, ob und wie weit Nächstenliebe des mythischen Schleiers bedarf, der Sonntagsmalerei der Naiven; wo die sogenannte Nächstenliebe im Grund egoistisch (zum Beispiel Almosen gebend, aber «jetzt laß mich in Ruh») verfährt, wo und wie weit das Gewissen Solidarität und damit Handlungen herausfordert, deren Notwendigkeit von würdigen und genehmen Vertretern der Kirche verschwiegen, vielleicht sogar mißbilligt werden.

Beispiel für eine unangenehme schriftstellerische Solidarität: Reinhold *Schneider*, als er in den frühen fünfziger Jahren die radikale Friedensresolution aus Ostberlin unterschrieb. Heute Ernesto *Cardenal* in Nicaragua, der in seinem Kuba-Tagebuch schrieb, Revolution sei dort ein anderes Wort für christliche Nächstenliebe. Oder Dorothee *Sölle* mit ihren neuesten Gedichten «die revolutionäre geduld», die unter anderem von einer Reise nach Nordvietnam berichten und mehr als bloß Sympathie für die Menschen dort ausdrücken. Prompt meldet eine «christliche» Zeitschrift Schwierigkeiten gegenüber einer Besprechung dieser Gedichte an – obschon das «Exodus»-Motiv die Gedichte über unsere (Wohlstands-)Welt durchzieht und das Leitwort «Frieden» heißt bis hin zum direkten Gebet «O herr mach uns zum werkzeug deines friedens».

Noch ein anderes Beispiel aus der Literatur. Hat der Autor Günter *Grass* – der vielen christlichen Lesern in unangenehmer Erinnerung ist – im bösen Kapitel «Glaube, Hoffnung, Liebe» (im Roman «Die Blechtrommel», 1959) mit christlichen oder mit unchristlichen Augen geschrieben, ein christliches oder ein unchristliches Thema behandelt, als er die politische Blindheit der Christenfrauen im November 1938 in Danzig, zur Zeit der Kristallnacht, parodistisch anprangerte und satirisch bloßstellte? Die «Frommen» merkten gar nicht, was in Wirklichkeit politisch vor sich ging. Sie verteilten Almosen, zeigten ihr allerhöchstes christliches Spruchband vor und merkten gar nicht den Anachronismus, die Demonstration ihres Alibis angesichts der einsetzenden Verfolgungen, Morde. Wer ist in diesem Fall «christlich», die «christlichen» Frauen oder der «unchristliche» Autor? Kann dieses Kapitel «ohne Berücksichtigung der konstitutiven christlichen Komponente adäquat interpretiert werden»? Wenn nein, warum hat dann damals von den christlichen Kritikern und Lesern niemand gesagt, daß zumindest hier ernst zu nehmende Spuren des Christlichen seien? (Um Rückfragen vorzubeugen: meine Person war damals literaturkritisch überhaupt noch nicht vorhanden, im 2. Semester.)

Hätte sich ein solcher Sturm der Entrüstung gegen Heinrich *Bölls* «Ansichten eines Clowns» (1963) erhoben unter den Katholiken (mit Solidaritätskundgebungen der Katholischen Aktion in München und des Katholischen Frauenbundes in Bayern), wenn nicht ein so festgefahrener

Erwartungshorizont des Begriffs «Christliche Dichtung» unsere Glaubensgenossen seit Jahrzehnten geprägt hätte? Dies übrigens war meine erste Besprechung in den «Stimmen der Zeit», und ich bemerkte das dem Römerbrief entnommene Motto des Romans: «Die werden es sehen, denen von Ihm noch nichts verkündet ward, und die verstehen, die noch nichts vernommen haben.» Paulus sagte es, im Anschluß an Jesaias, von den Nichtbeschnittenen, den «Heiden». Hatte Böll vielleicht den bitteren Clown als potentiellen Christen bezeichnen wollen?

Ich bin immer noch der Meinung, daß der Begriff «Christliche Dichtung» in den letzten Jahrzehnten restaurativ verstanden wurde. Die *Rezeption* von Literatur durch Christen war eindeutig restaurativ; manchmal trug sie reaktionäre Züge. Mit der *Eindeutigkeit* des Begriffs, wie ihn Gisbert Kranz nochmals jüngst in der «Orientierung» beansprucht,⁵ tue ich mich schwer. Nicht um mehrdeutige (= vage) Begriffe geht es, sondern darum, daß Begriffe ihren instrumentalen Charakter erweisen, nämlich helfen müssen, Sachverhalte und Unbekanntes aufzuschlüsseln. Im übrigen müßte ein Autor, der als Literarhistoriker schreibt, «Ich bin, als Wissenschaftler, für eindeutige Begriffe», wissen, daß es Eindeutigkeit und die damit verbundene Exaktheit nur in den Begriffen der Naturwissenschaft gibt. In den sogenannten Geisteswissenschaften (und Literaturkritik ist wahrscheinlich noch weniger und etwas anderes als eine «Geisteswissenschaft») sind fast alle Begriffe ungenau, am meisten dort, wo sie auf Realität treffen. Jede Definition von «Liebe», «Glaube», «christlich» bleibt ungenau. Sogar die Credoformeln sind ungenau. Und wenn etwas voller Randunschärfen ist, wie der Begriff der «christlichen Dichtung», wie kann man dann von Eindeutigkeit sprechen?

Unberechtigte Eindeutigkeit

Eine unberechtigte Eindeutigkeit führt, meines Erachtens, dazu, daß in Europas «Christlicher Literatur» nicht wahrgenommen wird, daß Georg *Büchners* «Woyzeck» «ohne Berücksichtigung der konstitutiven christlichen Komponente adäquat» nicht interpretiert werden kann. Dorothee *Sölle* hat in «Realisation» überzeugend nachgewiesen, wie der Autor Woyzeck und Marie durch den Gebrauch der biblischen Sprache (allerdings mit einer Kritik an der Klerikalisierung des Religiösen) fortwährend auf Jesus und seine Verheißungen bezieht. Zusammenfassend *Sölle*:

Die Identifikation mit Christus, die der Autor durch die memorielle Beziehung biblischer Sprache vornimmt, gibt dem Leiden hier die Dimension, die es in der Sprachlosigkeit der Opfer nicht gewinnen kann, die Würde, den Ernst und die darin gänzlich paradoxe Hoffnung des Leidens Christi. Die Sprache der Bibel dient hier dazu, Menschen in ihrer Totalität auszusprechen, sie erinnert daran, daß auch dieser verstümmelte Mensch ein Ebenbild Gottes, berufen zum wirklichen Leben, ist.⁶

Dazu Gisbert Kranz: Natürlich gehört Büchner nicht in «Europas Christliche Literatur», «denn Büchner schrieb nicht christliche Literatur» (a.a.O. 235). Ich denke, der Satz unterstreicht die apostrophierte Engführung und «Eindeutigkeit» des Begriffs «Christliche Literatur».

Ich halte auch dafür, daß *Döblins* «Berlin Alexanderplatz» (1929) und «Hamlet oder Die lange Nacht nimmt ein Ende» (1956) im Jahr 1968 für «Europas Christliche Literatur» wichtiger waren als Max *Mells* «Wiener Kripperl von 1919» oder das «Apostelspiel» von 1922. Aber *Mells* Dramen sind aufgenommen – oder müssen wir sagen «wahrgenommen» –, *Döblins* Romane von europäischem Rang nicht. Und wenn schon *Mells* «Wiener Kripperl von 1919», dann auch «Kain und Abel» (1924) von Albert *Paris Gütersloh*, und in jedem Fall seine christliche Materilogie «Sonne und Mond» (1962). Im Fall *Mells* lag das Verständnisschema bereit, im Fall *Döblins* stellten sich der Rezeption unter Christen Schwierigkeiten entgegen, mußte man in Neuland vorstoßen. Der Fall *Gütersloh* lag dazwischen.

⁴ C. Hohoff, Was ist das Christliche in der christlichen Literatur? (Heft 12 der Kath. Akademie in Bayern, München 1960).

⁵ Orientierung 1974, Nr. 21, 235.

⁶ D. Sölle, Realisation (Darmstadt und Neuwied 1973), 26 f.

Sölles «Realisation» als Gegensatz

Obschon Dorothee Sölle in ihrer Untersuchung über das Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung in ihrer Einleitung wenig freundlich, nämlich pauschal ablehnend, sich mit dem Begriff und den literarhistorischen Bemühungen der «Christlichen Dichtung» auseinandersetzt, trifft sie den restaurativen Nerv, den inhaltlichen Erwartungshorizont des schon bekannten «Christlichen» gegenüber literarischen Werken, meldet sie mit ihrem Begriff «*Realisation*» eine klare Abgrenzung, auch einen Widerspruch an. Deshalb hob meine Besprechung diesen Gegensatz: «*Realisation* – nicht *Christliche Dichtung*» hervor. Die schlagwortartige Überschrift kennzeichnet den Unterschied, die Entgegensetzung.

Lamentationen wie «Christen schaffen die christliche Literatur ab» (sie wurden in den vergangenen Jahren wiederholt geschrieben und gesprochen) führen zu nichts. Denn man kann nicht etwas abschaffen, das vital anwesend ist. Sie sind zweitens töricht, weil sie von der geforderten Aufmerksamkeit ablenken, die mögliche Neuorientierung und Revision weiter verhindern. Sie sind drittens ungerecht, wenn sie gegen Literaturkritiker gerichtet sind, die sich mit ihrer Lebenskraft den Anforderungen des Glaubens und den Anforderungen der Zeit gestellt haben. Wenn christliche Blätter an der gleichen Stelle einen zum zwanzigstenmal wiederholten christlichen Reim loben, weil er in der Tat christlich klingt, das Vordringen von Autoren in unwegsames und unbezeichnetes Gebiet aber nicht wahrnehmen, so stempeln sie, in dieser Hinsicht, ihr Blatt zum «Blättchen», ihre Redaktion als unangenehm «provinziell» ab.

Chiffren von Transzendenz

Selbstverständlich gibt es nach wie vor Christen, die als Christen Literatur machen. Manche von ihnen bringen das Politische neu ein – nach einer langen Phase überbetonter christlicher «Innerlichkeit». Andere schreiben nicht mehr so blockhaft und substantiell sichtbar christlich, wie zum Beispiel Gertrud von Le Fort oder Paul Claudel. In Eva Zellers jüngstem Roman «Lampenfieber» (1974) wird das Christliche kaum auffallen. Und doch besucht die weibliche Hauptgestalt an einer entscheidenden Stelle am Vormittag in einer Groß-

stadt eine Kirche, um darin zur Ruhe zu kommen, zu meditieren, zu beten. «Christliche Dichtung» – oder nicht? Im herkömmlichen Sinn nicht, weil nicht das Gesamtwerk davon bestimmt wird, sondern nur an einer allerdings zentralen Stelle ein Schein von Transparenz, Transzendenz hereinfällt. Vielleicht aber ist das nur Momentane die größere und härtere Wirklichkeit.

Ich denke weiter an Chiffren von Transzendenz, die bei Autoren aufscheinen, die unter der gesuchten Etikette «Christliche Literatur» überhaupt nicht ins Blickfeld geraten, bei Autoren von äußerster literarischer Intensität, zum Beispiel bei Hans M. Enzensberger in seiner «Ode an Niemand», bei Wolfgang Hildesheimer in seinem «Tynset» und «Masante»-Roman. Sie teilen mir mehr Existenz und Erfahrung und Wortwehen mit als der zum soundsovielten Mal wiederholte christliche Reim, christliche Satz. In der Literatur ist die «Innovation» des Worts wichtiger als die «Repetition» der Formel. Eine Innovation gänzlich außerhalb der Tradition ist im übrigen gar nicht denkbar.

Das Erzählende — dort wo es vorkommt

Wer mit dem Begriff «Christliche Dichtung» arbeiten kann und mag, *soll es tun* – mit einiger Vorsicht, wenn möglich. In einer Zeit, in der das Geschichtsbewußtsein gefährdet ist, kommt dem Aufmerken auf die Tradition erhebliche Bedeutung zu. Wer ohne die Begriffsstütze «Christliche Dichtung» nach Spuren des Christlichen und Religiösen in den Textdokumenten zeitgenössischer Literatur fragt, wer, wie Dorothee Sölle, einen *methodisch neuen Ansatz* vorbringt, den soll man gewähren lassen, auch dann, wenn man nicht mit allen theologischen Implikationen des ansetzenden Autors übereinstimmt. Man sehe zu, welche Erfahrungen die einen und die anderen Autoren, Kritiker ins Wort bringen. Man spricht heute viel von der Notwendigkeit einer «narrativen Theologie». Warum achten Christen so wenig auf das Narrative, das Erzählende, dort, wo es ununterbrochen vorkommt?

Unter den Marxisten rufen am lautesten nach «*marxistischer Literatur*» die *Ideologen, Dogmatiker, Funktionäre*, alles Leute, die Macht verwalten, das Eindeutige suchen, die Bestätigung ihres Systems, Personen, die für die Verkündigung (Propaganda) und die Gemeinschaft Sorge tragen. Ist unter Christen Vergleichbares erkennbar? – «Komm! ins Offene, Freund!» (Hölderlin)

Kirche und Wortkultur: um ein literarisches Zentrum

Es ist sehr zu bedauern, daß die *Christen* im ganzen deutschen Sprachgebiet *kein literarisches Zentrum* haben, wo Christen als Autoren, Kritiker, Leser miteinander sprechen, diskutieren, die Publikationen verfolgen, Tendenzen wahrnehmen und als Zeitgenossen fruchtbar rezipieren können. Wahrscheinlich hat die Kirche für die Wortkultur im Vergleich zur Malerei und Architektur (von den durchaus zweckbedingten Bibelübersetzungen abgesehen) immer schon weniger getan. Mit Sicherheit haben die Bischöfe und Synoden heute größere Sorgen. Aber warum diese geringe Aufmerksamkeit gegenüber dem «Wort»? Eine der ältesten Christusspekulationen bezeichnete den armen Jesus als «Logos». Das Pfingstpnema teilte sich wesentlich im Wort mit. Die Propheten kamen im Wort. Hat nicht das Wort, gerade das dichterische, teil an der fortschreitenden Offenbarung der Welt, an der prophetischen Diagnose der Zeit, am nie zu Ende kommenden Selbstverständnis der Menschen? Das nur tradierende Wort unterliegt stets der Gefahr der Petrifizierung, einseitiger Kanalisierung, Erstarrung. Das dichterische Wort verflüssigt Erstarrtes, erweckt ungebraucht Herumliegendes zum Leben, provoziert die Lebenden mit der Herausforderung des Lebendigen.

Paul Konrad Kurz, Unterbaching

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, 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.—

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

Einzelexemplar: sFr./DM 1.70 / öS 10.—