



ORIENTIERUNG

Nr. 11 60. Jahrgang Zürich, 15. Juni 1996

DIE FRAGE NACH DER AUFERWECKUNG Jesu hat etwas Pietätloses, fast Intimes. Sie eignet sich nicht für Party-Gespräche – oder irgendwie doch wieder. Allerdings endet sie als Glaubensfrage im postmodernen Alles-ist-möglich dann leicht im Sowohl-als-auch-Grab der Beliebigkeit. Und auch an den Universitäten gilt die Auferstehungsfrage im Christologietraktat als schwierig.

Patrick Roth scheut in *Corpus Christi*¹ weder die theologische Brisanz des Auferstehungsujets noch die Intimität der Glaubensfrage.

Der Ich-Erzähler Thomas Didymus, der Zweifler, den Roth Judas Thomas nennt, will einige Tage nach der Kreuzigung den Leichnam Jesu finden. Er glaubt den Erscheinungsberichten der Apostelkollegen nicht und sucht Fakten. Er erfährt – hier verläßt Roth die biblische Vorlage², daß die Wachen in der offenen Grabeshöhle eine Frau, Tirza, festgenommen haben. Sie wird verdächtigt, am Diebstahl der Leiche beteiligt gewesen zu sein. Auf der Folter soll sie das Versteck verraten. Thomas wartet vor dem Kasernentor. Nach drei Tagen läßt man Tirza frei, weil der Leichnam Jesu gefunden sei und in den nächsten Tagen auf einem Scheiterhaufen endgültig vernichtet werden soll. Thomas zieht Tirza zum Tempel. In der Vorhalle beginnen die beiden einen Offenbarungsdiallog, der als Herzstück des Buches 25 von 33 Kapiteln einnimmt. Sie kreisen zwölfmal um den Innenhof und bewegen sich in ihrem Gespräch dabei wie in einem hermeneutischen Zirkel immer höher, immer dichter an die Antwort der Frage nach Auferstehung und Erlösung. Die Gesprächsinitiative geht bald an Tirza über. Sie wird Thomas' geduldige Seelenführerin. In einem gewohnt kunstvollen Gefüge von eng miteinander verwobenen Binnenerzählungen setzt sich Roth einfühlsam mit der Auferstehung auseinander. Thomas versucht, sich das Geschehen der vergangenen Tage zu erklären, entwickelt Deutungsmuster.

Auferstehung postbiblisch

Er entdeckt bei sich die Rationalisierung, daß doch nicht alles schlecht gewesen sein könne in den vergangenen drei Jahren mit Jesus und daß darin Bleibendes, Bestehendes, den Tod Jesu Überdauerndes zu finden sei. Er sieht Schuldgefühle bei sich und den anderen Jüngern, die den Herrn in seinen letzten Stunden im Stich gelassen haben und nun: «Ihr Sehen war nur Reue, ihr Glaube Wunsch» (49). Auch diese psychologische Auferstehungsdeutung reicht Thomas nicht, er sucht Fakten und Gewißheit. Ungeduldig unterbricht er Tirza immer wieder, die ihm statt der Fakten nur spirituelle Weisheiten und neue Geschichten bietet: in fantastischen Bilderwelten von belauschten Gesprächen zwischen Jesus und Satan, von Tirzas eigener Ermordung und ihrer Auferweckung durch Jesus, von einer zweiten Kreuzigung in den Gewölben der Jerusalemer Kaserne und schließlich von ihrem Erlebnis in der Grabhöhle Jesu tauchen sie ein. Tirza erteilt Thomas spirituelle Lektionen. Sie führt ihn von der Ebene der Fakten und Gewißheit zur Suche nach Wahrheit, von Zeit und Raum zur Ahnung existentieller Anfänge jenseits von Raum und Zeit, sie leitet ihn vom sinnlichen Wahrnehmen zum Erkennen in einer Art transzendentaler Entsprechungserfahrung. Durch das Feuer der Erkenntnis müsse sich läutern lassen, wer ans Ziel kommen will. Ihre Sprache wird lyrisch. «Da brennt die Flamme aus dem Schwert, das uns das Paradies verwehrt. Denn du hast recht. Auf diesem Sehen, dem Fassen seiner Male müssen wir bestehen. Nur ist das Tauchen in die Spur nicht schon das Ziel. Dahinter mußst du, in sie hinein, durch sie hindurch. Hinter die Schrift, mit der sie schreibt, nicht in ihren Staben hängen bleiben.» (132)

Die Spurensuche findet ein faszinierendes, aber vordergründiges Ziel im Auferstehungslebnis Tirzas im Grab. Dort hatte sie sich versteckt und mit der Leiche des Gekreuzigten einschließen lassen. Sie erlebt eine barocke Vision des messianisch-endzeitlichen Mahles im himmlischen Jerusalem. «In diesem Licht, da sah ich alle, sah je-

LITERATUR

Auferstehung postbiblisch: Zum Roman «Corpus Christi» von P. Roth – Der Ich-Erzähler Thomas der Zweifler – Mehrstufiger Dialog mit Tirza – Spurensuche und Deutungen der Auferstehung – Parallelen zum Thomas-Evangelium – Mit diesem Buch Abschluß einer Romantrilogie zur Person Jesu.

Wilfried Köpke, Hannover

KUNST

Altarbilder – verloren und wiedergewonnen: Das Projekt *Kunststation St. Peter* in Köln – Künstlerische Gestaltungen des Altarraumes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Wiederbelebung der Tradition des Triptychon – Zwischen Figuration und Abstraktion, zwischen biblischem Bezug und säkula-rem Weltverständnis – Abbruch des Experiments durch eine Intervention des Kölner Kardinals – Gesetz wurden neue Maßstäbe für ein liturgisches Bildprogramm.

August Heuser, Frankfurt/Main

PHILOSOPHIE

Ein Bindestrich zwischen Prämoderne und Postmoderne: J.-F. Lyotards Überlegungen zu «Jüdischem» und «Christlichem» – Der garstige Graben zwischen Theologie und Postmoderne – Eine religiöse «Kehre» Lyotards? – Die Existenz des Absoluten und die Haltung der «Kindschaft» – Die Position einer postmodernen Mystik – Ein unaufhebbarer Widerstreit zwischen Jüdischem und Christlichem – Die Präsenz der Prämoderne in der Postmoderne – Eine zweideutige Position zum Prozeß der Emanzipation.

Saskia Wendel, Freiburg

MORALTHEOLOGIE

«Menschenwürdig sterben»: Kritische Anfragen zum Buch von H. Küng und W. Jens – Die Autoren wollen zu einem notwendigen Bewußtseinswandel beitragen und wünschen eine kritische Diskussion ihres Buches – Ein zweifacher Zugang – Eine theologisch-ethische Abhandlung zu Tod und Sterben – Ein Essay über die literarische Verarbeitung des menschlichen Todes – Ergänzende Stellungnahmen eines Arztes und eines Juristen – Engagiertes und glaubwürdiges Zeugnis eines Theologen und Seelsorgers – Aporetischer Parallelismus zwischen absolutem Ausgeliefertsein an Gott und der Autonomie des Menschen – Zur Frage der Sterbehilfe – Die Komplexität ethischer Argumentation – Heilen, Lindern und Trösten – Die wachsende Aktualität der in diesem Buch angeschnittenen Fragen.

Markus Zimmermann-Acklin, Fribourg

des, das je lebte, lebend. Jedes mit seinem Entzweiten. Jedes mit seinem Entzweier. Das Auge wollte es nicht glauben. Hier saßen Hasser und Gehäßte, Mörder und Gemordete beisammen am Tisch, daß das Licht, das, das von dorthier kam mir unerträglich war. Denn es ließ mich nicht sehen wie im Licht, das ich kannte, sondern wie Finsternis schien mir das Licht, das ich bisher gesehen hatte. Entmachtender als Finsternis aber das Licht, das jetzt kam» (154). Die Allversöhnung findet ihren Höhepunkt in der Umarmung des Satans durch den Messias. Der Entzweier ist versöhnt und mit ihm die ganze Schöpfung. Wie aus einem Fiebertraum erwacht Judas Thomas nach dem Bericht dieser Vision. Leiden, Tod und Auferstehung Jesu als furioses Finale des kosmischen Erlösungsdrames, des Kampfes zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis. Mittlerweile lodert der Scheiterhaufen mit der gefundenen Leiche. Judas Thomas eilt hinzu, springt auf den brennenden Holzstoß, will das Gesicht des Gekreuzigten küssen und erkennt... Spannend bis zur letzten Seite wie ein Krimi, bis zum «Hier» (180) der Erkenntnis ist Roths neue «biblische Erzählung». Gefangen nimmt seine sprachliche Gestaltungskraft: «Ohrenherzkammer» (10), der Ort, in dem sich die Jünger mit ihrer Angst und «schuldzerfledderte Gesichte» (38) zurückziehen. Genau und sensibel die Beobachtung: «Als wir auf dem Kamm der Düne hielten, noch Licht auf unserer Stirn, lag das Wasser des Jordans schon im Dunklen» (103f.) oder «die dunkle Mandelbucht der Lampe» (144), die Tirza Licht im Grab gibt. Kennnisreich die biblischen Bilder und ihre Deutung auch im Geist der Psychologie C.G. Jungs. Auffällig ist in der Erzählung Roths die gnostische Grundaussage. Gnostische Motivfunken waren schon in den vorherigen Arbeiten zu erkennen.

Parallelen zum Thomasevangelium

Corpus Christi greift offensichtlich auf das Thomasevangelium zurück, ohne in der inspirierenden Vorlage steckenzubleiben, sie lediglich literarisch zu recyceln. Als Verfasser der gnostischen Schrift wird Didymus Judas Thomas genannt. Roths Erzähler trägt den gleichen Namen. Es gibt weitere Entsprechungen. In der Spruchsammlung aus dem 2. Jahrhundert wird die Befreiung der Seelen zur ursprünglichen Einheit beschworen. In Spruch 22 weist Jesus die Jünger an: «Macht die Zwei zu Eins, und macht das Innere wie das Äußere und das Äußere wie das Innere, und macht das Obere wie das Untere.»³ Tirzas Auferstehungsvision gleicht einer Bebilderung dieses Imperativs. Roths Bilderwelt des Lichtes, des Auges, des Feuers ist die Bilderwelt der Gnosis und des Thomasevangeliums. Im Spruch 108 wird die völlige Identität des Jüngers mit dem Meister verheißen: «Und Jesus sprach: Wer von meinem Munde trinken wird, der wird werden wie ich. Ich selbst werde er werden und das Verborgene wird ihm geoffenbart werden.» Roths Judas Thomas findet die Lösung seiner Fragen und seine Erlösung, als er den Leichnam des Gekreuzigten auf dem Scheiterhaufen küßt. Auch bei der Frage nach dem Tod, nach Anfang und Ende, Ursprung und Ziel finden sich Parallelen: «Wer den Ursprung kennt, der braucht das Ziel nicht zu suchen, denn der Ursprung ist das Ziel, Selig wer im Ursprung sein wird, denn er wird das Ende erkennen und den Tod nicht schmecken» (Spr. 18). Und wer wie Tirza bei ihrer eigenen Auferweckung aus Tod und Grab von Jesus wieder in das irdische Leben gerufen wird, der erlebt diese Neuschöpfung in Roths kräftiger Sprache: «Der Namensamer las mich aus weitverstreuter Ausvergessenheit zusammen und rief mich, daß es aus dem Nichtraum brach wie Zeit, raumschaffende, die sich dahinzieht, stufentief und längs der Wände Streifen zieht, ein Wellenband aus raumhoch ausgehauenen Stein, in dem die Welt wohnt, Himmel, Meere,

¹ Patrick Roth, *Corpus Christi*. Suhrkamp-Verlag. Frankfurt am Main 1996, 183 S., DM/CHF 34.-, ÖS 252.-.

² Vgl. Jo 20,24-29

³ Zitiert nach: «Das Evangelium nach Thomas dem Zwillings», in: Alfred Pfabigan, Hrsg., *Die Andere Bibel*. Frankfurt am Main 1990, S. 52-65.

darinnen das Getier sich lebend türmt und aufschießt auf's Gestade, mit Gischt sich sprengt auf's Trockne und unter Bäumen, Gräsern, sich Schatten sucht vor einem Licht, das jetzt, wie ewig her, als hätt es ewig hier gewartet, in dieser uns gehauenen Steinbucht, in dieser Weltenhöhle, den Menschen fängt mit seinem Strahlennetz und damit einbegrenzt vor allem Dunkel, das um uns, als Erinnerung, noch taucht und das wir Menschen, wie erinnernd, aus jenem Lichtnetz auszubrechen suchend, wie todessüchtig ab und zu betauchen.» (114)

In Roths Tryptichon die mittlere Tafel des Auferstandenen

Roth hat sich in seiner Lehrerzählung an eine der großen Fragen christlichen Glaubens herangewagt und eine Antwort angeboten. Sie ist die konsequente Fortführung seiner beiden vorhergehenden Werke. Schon in seiner Christusnovelle *Riverside*⁴ (1991) und seiner Seelenrede *Johnny Shines*⁵ (1993) hat Roth aus biblischen Motiven mit Selbstverständlichkeit, Selbstbewußtsein und Sprachkunst außergewöhnliche Prosa geschaffen. Die drei Bücher zusammengenommen gleichen einem dreibildrigen Altarschrein. Die Mitteltafel zeigt nun das Auferstehungsbild *Corpus Christi*. Das biblische Tryptichon hat die Kritiker überrascht. Seine Ästhetik verführt. Fast paßt Roths Trilogie in ihrer Fremdheit schon wieder ins postmodern-esoterische Ambiente. Doch dafür nimmt der in Los Angeles lebende Freiburger die biblischen Materialien zu ernst. Sie sind ihm keine ironischen, unverbindlichen Kulturzitate. Er collagiert sie vielmehr zu neuen, postbiblischen Evangeliendarstellungen, Evangelien der engagierten Innerlichkeit, denen die Reich-Gottes-Verkündung als konkrete, auch politische Verheißung und Aufgabe fremd ist. Das «Hier» (180) bleibt ein «In mir», das Verstehen des Anderen bleibt das Verstehen der Identität zwischen dem Anderen und mir. Selbst wenn Roth keine Verkündigungsprosa veröffentlichen wollte, wer so kompetent die Bibel kennt und literarisch auszulegen und verarbeiten versteht, den muß man, um ihn ernst zu nehmen, theologisch anfragen, wie er zur umfassenden, auch politischen, auch gefährlichen, infragestellenden Botschaft des Gekreuzigten und Auferstandenen steht. Daß nach der Trilogie jetzt ein neuer Roth kommen könnte, sprachgewandt, fantasiereich, anspruchsvoll und spannend – doch ohne Bibel, beinahe scheint es unwahrscheinlich und wäre doch eine angenehme literarische Überraschung.

Wilfried Köpke, Hannover

⁴ Vgl. Orientierung 56 (1992) S. 89-91.

⁵ Vgl. Orientierung 58 (1994) S. 107-108.

Altarbilder

Verloren und wiedergewonnen

Das Zweite Vatikanische Konzil hat durch die Liturgiereform die vielhundertjährige Geschichte des Altarbildes in der römisch-katholischen Kirche beendet. Vielleicht war den Konzilsvätern die Tragweite dieser Entscheidung als Traditionsbruch nicht deutlich genug, doch mit der freigestellten Mensa und der Drehung der Zelebrationsrichtung war dem klassischen Altarbild, der Retabel, als Bild auf dem Altar, der Garaus gemacht. Nimmt man es genau, dann kann man seit der Veröffentlichung der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils in einer danach konzipierten und gestalteten Kirche nur noch vom Bild im Altarraum sprechen, wenn denn überhaupt ein solches Bild zur Ausstattung heutiger Kirchen gehört. Meistens sind die Wände des Altarraumes kahl geblieben, weiß getüncht oder einfach, unter dem Vorwand der Materialtreue, sichtbetongrau. Als erstes und vielleicht auch letztes bedeutendes Bild im Altarraum nach der Liturgiereform des Konzils kann für den

deutschsprachigen Raum *Georg Meistersmanns* Wandbild von 1963 in der Kirche Maria Regina Martyrum zu Berlin-Charlottenburg, nahe der Gedenkstätte Plötzensee, gelten. Danach entstanden solche Wandbilder oder Bilder im Altarraum auf hohem künstlerischem Niveau kaum mehr. In seinem Kommentar zur Liturgiekonstitution, der den Aussagen dieses Textes zur Kunst und zur künstlerischen Gestaltung des Kirchenraumes, der Paramente und der liturgischen Geräte nachgeht, schreibt der im deutschen Katholizismus in Kunstsachen einst einflußreiche Benediktinerpater *Urban Rapp* schon 1966 zum Altarbild: «Merkwürdigerweise findet sich... keine Bemerkung zum Altarbild... Es könnte sein, daß in der Altarbildfrage eine Zeit des Wartens und des Wachsenlassens gekommen ist...»

Experiment Sankt Peter Köln

Zwanzig Jahre später, im Frühjahr 1987, tritt *Friedhelm Mennekes SJ* seinen Dienst als Pfarrer der Gemeinde Sankt Peter in Köln an. Für den Einführungsgottesdienst hängt er *Markus Lupperts* großes Triptychon «Ich war in einem Land, wo Schmetterlinge gekreuzigt wurden» (1985) in den Altarraum. Damit wurde von Mennekes eine Ausstellungsreihe gestartet, die für das Altarbild beziehungsweise das Bild im Altarraum nach dem Konzil und wahrscheinlich im 20. Jahrhundert überhaupt ihresgleichen sucht. Über sieben Jahre lang zeigte Mennekes in seiner Kirche im steten Wechsel von zwei Monaten 48 Altarbilder von bedeutenden deutschen, europäischen und amerikanischen Künstlerinnen und Künstlern. Mit wenigen Ausnahmen handelte es sich dabei um Triptychen – nach Mennekes im Anschluß an den Kunsthistoriker *Klaus Lankheit* die Idealform und Pathosformel des christlichen Altarbildes überhaupt. Der Rückgriff auf das Triptychon als Bildform war, bis auf wenige Ausnahmen, das einzige formale Kriterium für die Auswahl der Bilder. Darüber hinaus ging es Mennekes um Kunst auf höchstem Niveau.

Präsentiert wurden Arbeiten verschiedener Künstlerinnen und Künstler, damit auch die verschiedensten zeitgenössischen Kunstrichtungen ab 1980. Dabei zeigte Mennekes Arbeiten aus dem Atelier bzw. aus dem Besitz von Galerien, aber auch Arbeiten, die eigens für Sankt Peter entstanden sind. Die inhaltliche Bandbreite der Arbeiten, zwischen Figuration und Abstraktion, zwischen biblischem Bezug und säkularem Weltverständnis, war breit, im letzten aber von den Künstlerinnen und Künstlern selbst auf das Altargeschehen bezogen beziehungsweise im Wissen um die Verwendung des Triptychons für diesen Ort bereitgestellt.

Im Jahre 1994 mußte die Ausstellungsreihe nach einer Intervention des Kölner Kardinals *Joachim Meißner* beendet werden. Es gab Unruhe unter Kölns Katholiken, nachdem Mennekes den nackten Torso des österreichischen Künstlers *Alfred Hrdlicka* von 1959 in der Apsis von Sankt Peter aufgestellt hatte.

Herausragend, wenn man bei soviel bedeutenden Arbeiten überhaupt einzelne so nennen will, waren die Arbeiten von *Francis Bacon*, *Eduardo Chillida*, *Gloria Friedmann* und *Rosemarie Trockel*. Sie, die mittlerweile international renommierte Künstlerin, schrieb mit großen Lettern auf die Apsiswand der Kirche den der anthropologischen Textur des Passionsberichts entstammenden einfachen Satz: ICH HABE ANGST. *Gloria Friedmann* fertigte für die Kirche die Arbeit «Phoenix», eine goldgelbe Paraffintafel, gerahmt von zwei schwarzen verkohlten Brettern. Der Spanier *Eduardo Chillida* schuf für die Kirche drei große Bilder aus schwarzem und weißem Filz als Hommage an seinen Landsmann *Johannes vom Kreuz*. *Francis Bacons* Gemälde «Triptych '71», eine der wenigen Arbeiten, die vor 1980 entstanden sind, reflektiert den Tod des Freundes mit einem düsteren Blick in ein Treppenhaus eines gründerzeitlichen Hauses und zwei Porträts des Verstorbenen.

In der langen Reihe der gezeigten Arbeiten stehen unter anderen auch die von *Felix Droese*, *Jürgen Brod Wolff*, *Marlene*

Dumas, *Hermann Nitsch*, *Herbert Falken*, *Antoni Tàpies*, *Antonio Saura* und *James Brown*.

Maßstäbe für das liturgische Bildprogramm

Immerhin hängen heute zwei (!) der gezeigten Arbeiten in einem Kirchenraum. *Volker Stelzmanns* raffinierte Gesellschaftsparable «Kreuzigung» hängt in Sankt Ewald in Wuppertal, und *Arnulf Rainers* Kreuzübermalung «Crucis Continuum» fand ihren Ort in der Kapelle des Priesterseminars in Graz. *Chillidas* Arbeit wurde vom Diözesanmuseum Köln erworben. Weitere drei Arbeiten, die von *Mields*, *Falken* und *Droese*, befinden sich in großen Museen in Deutschland.

Als Abschluß des Unternehmens Triptychen für Sankt Peter Köln legte *Friedhelm Mennekes* im vergangenen Jahr eine zweisprachige (englisch-deutsche) Dokumentation vor, die unter dem Titel «Triptychon. Moderne Altarbilder» im Insel Verlag, Frankfurt am Main (DM 98,-/sFr. 98,-) erschien und 33 der gezeigten Altarbilder in hervorragenden Drucken zeigt. Dieses höchst wichtige und prächtige Buch wird hoffentlich die Christen beider Konfessionen, die Liturgiewissenschaftler und Gemeindepfarrer, kirchliche Kunstkommissionen und bischöfliche Bauräte dazu verführen, über das Altarbild als zentrales Andachtsbild, über den Kirchenraum und seine Ausstattung und schließlich über das Bildprogramm heutiger Liturgie zu meditieren und nachzudenken. Dazu tragen die einführenden Texte von *Friedhelm Mennekes* zu den Triptychen (mit Literaturangaben zu den Künstlerinnen und Künstlern) und die hervorragenden, doppelseitig reproduzierten Fotos des Kölner Fotografen und Künstlers *Wim Cox* in gleicher Weise bei, wie eine, wie *Mennekes* einräumt, «verkürzte» Einleitung zum Projekt in Sankt Peter und eine knappe Darstellung der Geschichte des Triptychons an prominenten Beispielen.

Die röm.-kath. Kirchgemeinde Reinach BL
sucht auf den 1. August 1996

vollamtliche Katechetin

(50%-Stelle)

Aufgabenbereich: Religionsunterricht in der Unter-/Mittelstufe
Betreuung der nebenamtlichen Katechetinnen
Betreuung von Jugendgruppen
Firmprojekt (in Zusammenarbeit)

Anforderungen: abgeschlossene katechetische Ausbildung
Erfahrungen in der Katechese

Wir bieten: ein Seelsorgeteam, das unterstützt und motiviert
Supervisions- und Fortbildungsmöglichkeiten
Besoldung nach den Richtlinien der Landeskirche BL

Auskunft: Sabine Brantschen Moosbrugger,
Tel. (061) 711 38 00

Anmeldung mit schriftlichen Unterlagen:

Karin Wunder
Bodmenstraße 4, 4153 Reinach BL
Tel. (061) 711 10 02

Friedhelm Mennekes hat mit seiner außerordentlichen und auch von den überregionalen Medien in Deutschland höchst beachteten Ausstellungsserie zum Triptychon in der zeitgenössischen Kunst Maßstäbe gesetzt, an denen sich Bilder im Altarraum in Zukunft messen lassen müssen. Zu fragen bleibt allerdings, ob für die Kirche heute die Meßplatte nicht doch zu hoch

liegt. Daß Mennekes zum Katholikentag 1990 in Berlin auch junge Kunststudenten zur Beschäftigung mit dem Altarbild gebracht hat und dort eine Ausstellung ihrer Arbeiten unter dem Titel «Altarbild – Geist und Körper» initiierte, sei um der Vollständigkeit willen bemerkt.

August Heuser, Frankfurt am Main

Ein Bindestrich zwischen Prämoderne und Postmoderne

Jean-François Lyotards Überlegungen zu «Jüdischem» und «Christlichem»

«Das Vorkommnis ist nicht der Herr. Die Heiden wissen darum und lachen über diese erbauliche Verwechslung», schreibt Jean-François Lyotard in *Der Widerstreit*,¹ und an anderer Stelle warnt er entschieden vor der Illusion einer neuen Religion: «Es läßt alle Pfaffen dieser Welt wieder aus der Versenkung auftauchen, wovor mir graut. Die Suche nach dem Inkommensurablen meint nach Kant nicht Gott, sondern die Freiheit, einen unbestimmbaren Begriff.»² Lyotard als religiösen Philosophen auszuweisen oder gar theologisch zu vereinnahmen, schien angesichts dieser deutlichen Kritik an Religion und Theologie unmöglich zu sein: Zwischen Postmoderne und Theologie klappte ein «garstig breiter Graben», der auch durch Rückgriff auf mystisches Gedankengut nicht zu überbrücken war.³ Und nun ist ein Buch erschienen, in dem Lyotard über das Verhältnis zwischen «Jüdischem» und «Christlichem» philosophiert: «Ich spreche hier wie ein Novize. Wage mich einer Pein in Leib (chair) und Lebenshauch (souffle) insgesamt zu nähern, die zweifellos der undurchdringlichste Abgrund ist, den das abendländische Denken in sich verhehlt. Ich spreche von einer Lücke, die der eingedrungene Bindestrich zwischen Jüdischem und Christlichem im Ausdruck jüdisch-christlich streicht.»⁴ Was ist geschehen? Man könnte vermuten, daß Lyotard ein «Damaskuserlebnis» hatte; wer aber nicht nur sein wohl bekanntestes Buch, *Das postmoderne Wissen*, gelesen hat, sondern auch spätere Werke wie z.B. *Der Widerstreit* oder *Lectures d'enfance*, wird über die religiös anmutende «Kehre» Lyotards nicht so sehr überrascht sein. Denn dort entfaltet Lyotard bereits zwei Gedanken, die er in dem jetzt erschienenen Band *Ein Bindestrich – Zwischen «Jüdischem» und «Christlichem»* weiterführt: die Existenz eines Absoluten und die Haltung der «infantia», der Kindschaft bzw. Kindheit. Und wer in *Ein Bindestrich* hineinschaut, wird feststellen, daß sich hinter dem theologischen Titel keineswegs theologische Überlegungen verbergen.

«Postmoderne» Mystik

Lyotard geht in seiner Philosophie von der Existenz eines Absoluten aus. Dieses Absolute ist jedoch dadurch gekennzeichnet, daß es als Absolutes undarstellbar, unennbar, unbestimmbar ist. Es ist radikale Absenz und radikale Transzendenz.⁵ Lyotards Auffassung des Absoluten trifft sich hier mit entsprechenden Vorstellungen über das Göttliche in der jüdischen Mystik. Das Göttliche ist dort «En-Sof», unbekannt, verborgen, weder anvisierbar noch nennbar, ewig unergründbar und undefinierbar, unaussprechliches Geheimnis.⁶ Lyotard parallelisiert

diese jüdische Vorstellung des Absoluten mit Kants Überlegungen zur Unerkennbarkeit des Noumenons in der *Kritik der reinen Vernunft* und zur Unableitbarkeit und Unerkennbarkeit des unbedingten Sollens in der *Kritik der praktischen Vernunft*.⁷ Das Absolute ist radikal transzendent und absent, eine radikale und absolute Andersheit, und als solches nicht direkt präsentierbar. Wer das Absolute darstellen will, verfällt dem «transzendentalen Schein». Oder anders ausgedrückt: Das absolut Andere unterliegt als absolute Andersheit dem Bilderverbot. Das Absolute ist für Lyotard gleichbedeutend mit einer Verpflichtung, einem unbedingten Anspruch. Es ist ein Ruf eines unbedingten Sollens. Dieser Ruf, der an mich ergeht, besitzt allerdings keinen Rufer, das Absolute ist kein absolutes Wesen. Das Absolute, so Lyotard, ist nicht Gott, sondern die Absolutheit des Ereignisses, die mich verpflichtet.⁸ In *Ein Bindestrich* spricht Lyotard deshalb von der «Stimme», die nicht in der Zeit ist.⁹ Das Absolute ist Stimme, Ruf, aber eine Stimme, die sich entzieht, eine stimmlose Stimme jenseits von Sein und Zeit. Sie unterliegt dem Verbot der bildlichen Darstellung, «dem Verbot, versucht zu sein, die Stimme selbst zum Sprechen zu bringen, direkt, sichtbar».¹⁰ Dennoch bleibt die paradoxe Möglichkeit einer Präsentation der nicht-präsentierbaren Absenz des Absoluten, einer «Verkörperung» der stimmlosen Stimme. Diese negative Darstellung des Absoluten vollzieht sich jedoch nur als Spur, als Zeichen des transzendenten Absoluten in der Immanenz, ohne daß dadurch das Transzendente in der Immanenz aufgeht. Die Stimme tritt nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt in die Geschichtlichkeit ein, ohne dadurch ihre Transzendenz und ihre radikale Absenz zu verlieren. Eine solche Spur und Verkörperung des Absoluten in der Geschichte ist der Buchstabe der Schrift, «Miqra»: «Die Stimme läßt ihre selbstlautlosen Buchstaben stimmlos, auf dem Wüstenstein. Sie läßt sie einem Volk zur Aussprache, damit es sich erfreue, bemerkt worden zu sein, von ihr, die nichts Sichtbares ist (...). Sie, die nichts Zeitliches ist, zwingt das Volk, diese Buchstaben *urkundlich zu erhandeln* (...).»¹¹ Der Körper des Absoluten ist die Schrift, in ihr materialisiert sich das immaterielle Absolute in der Weise der Spur.

Eine andere Spur des unhörbaren, unsichtbaren, unennbaren Absoluten ist der Name, was Lyotard in *Der Widerstreit* im Anschluß an die Namentheorie Saul A. Kripkes ausgeführt hatte: Der Name ist eine Darstellungsmöglichkeit des «Namenlosen», insofern er auf das «Daß» des Absoluten hinweist, dessen «Was» undarstellbar und unerkennbar ist.¹² *JHWH*, der unaussprechliche, unennbare Name, ist gerade in seiner Unaussprechlichkeit Spur; Zeichen des unennbaren Absoluten, nicht aber der Name eines göttlichen Wesens: Nicht als – im Kontext der griechischen Philosophie stehendes – «Ich bin der Ich bin» versteht Lyotard den Namen, sondern als «Das-was-

¹ J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*. München 1987, S. 196f.

² Interview mit Florian Rötzer, in: R. Rötzer, *Französische Philosophen im Gespräch*. München 1986, S. 118.

³ Vgl. hierzu auch S. Wendel, *Ästhetik des Erhabenen – ästhetische Theologie? Zur Bedeutung des Nicht-Darstellbaren bei Jean-François Lyotard*, in: W. Lesch, G. Schwind, Hrsg., *Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne*, Mainz 1993, S. 48–72.

⁴ J.-F. Lyotard, E. Gruber, *Ein Bindestrich – Zwischen «Jüdischem» und «Christlichem»*. Düsseldorf und Bonn 1995 (im folgenden zitiert als «Bindestrich»), S. 27.

⁵ Vgl. z.B. J.-F. Lyotard, *Vorstellung, Darstellung, Undarstellbarkeit*, in: Ders., *Immaterialität und Postmoderne*. Berlin 1985, S. 98.

⁶ Vgl. hierzu G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt am Main 1980, S. 12ff., S. 27ff. und S. 227.

⁷ Vgl. z.B. J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 115, vgl. auch Ders., J.-L. Thébaud, *Au juste, Conversation*. Paris 1979, S. 91ff.

⁸ Vgl. z.B. J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 196f.

⁹ *Bindestrich*, S. 28.

¹⁰ *Ebd.*, S. 49.

¹¹ *Ebd.*, S. 27.

¹² Vgl. J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 72ff.

¹³ *Bindestrich*, S. 102.

da(bei)-ist»¹³: «Jahwe ist zu jeder Zeit da(bei). Dieses «da(bei)» ist unvordenklich und bleibt *in absentia*, mit wechselnden Intensitäten, im Lauf der Geschichte präsent.»¹⁴

Die «Beschlagnahme» durch das Absolute

Wenn das Absolute ein Ruf ist, dann braucht es jemand, an den dieser Ruf ergeht. Es braucht einen Empfänger, einen Hörer des Rufes. Im Hören und der Empfänglichkeit für das Absolute liegt deshalb für Lyotard die adäquate Haltung der Menschen. Empfänglichkeit für das Absolute, die gleichbedeutend ist mit einer Haltung der Passivität und des Gehorsams der rufenden Stimme gegenüber, stellt Lyotard der neuzeitlichen Vorstellung von autonomer Subjektivität entgegen.¹⁵ Die Machtposition des Subjekts löst sich auf zugunsten reiner Empfänglichkeit, Passivität, Hingabe, Gehorsam. Lyotard bezeichnet diese Haltung als *infantia*, als Kindschaft bzw. Kindheit:

«Ich verstehe unter Kindheit, daß wir schon geboren sind, bevor wir für uns selbst geboren sind. Somit von anderen geboren sind und, obzwar auch die anderen entdeckend, den anderen wehrlos ausgeliefert sind.»¹⁶ Die Haltung der Kindheit, d.h. die Haltung hörender und damit gehorchender Passivität und Empfänglichkeit, in der das Ich sich verliert, ja verlieren muß, um wahrhaft empfänglich sein zu können, nennt Lyotard auch «gute» Emanzipation im Gegensatz zur «bösen» Emanzipation der Autonomie, der Selbstbestimmung und Entscheidungsfreiheit, die im Emanzipationsideal der Aufklärung zum Ausdruck komme.¹⁷ Wahre Freiheit bestehe dagegen darin, sich wie ein Kind durch den Ruf des Absoluten in die Hand, in Beschlag nehmen zu lassen. Freiheit ist Gehorsam, und emanzipiert zu sein heißt empfänglich zu sein für das, was in Beschlag nimmt: «Befreiung besteht (...) darin, auf die Stimme zu hören.»¹⁸

Der «Widerstreit» zwischen Jüdischem und Christlichem

Lyotard stellt heraus, daß sowohl die negative Darstellung des Absoluten im Buchstaben der Schrift als auch die Haltung der *infantia* Kennzeichen der jüdischen Religion sind. «Jüdisch» ist die Haltung der Empfänglichkeit, des Hörens auf die Stimme des Anderen, die als Schrift-Spur ruft, «jüdisch» ist die Anerkennung des Bildverbots und die Haltung der Offenheit und Unvollendetheit. Die jüdische Haltung der Unvollendetheit gehe davon aus, so Lyotard, daß man niemals sicher sein könne, die Stimme wahrhaftig zu hören. Es bleibe immer ein Rest von Sinn, das Geheimnis.¹⁹ Darin, in der Unvollendetheit, im Ausstehen von Erlösung und in der bloßen negativen Darstellung und Verkörperung des Absoluten in der *thora*, sieht Lyotard eine Lücke, einen Widerstreit zwischen Judentum und Christentum. Beide sind für ihn – gemäß seiner in *Das postmoderne Wissen* und *Der Widerstreit* erläuterten postmodernen Sprachphilosophie – zwei heterogene, inkommensurable Diskursgenres, und deshalb ist die unüberwindliche Lücke zwischen «Jüdischem» und «Christlichem» niemals zu schließen, schon gar nicht durch einen Bindestrich, der Judentum und Christentum zu einem «Jüdisch-Christlichen» verbinden möchte.²⁰ Im Gegenteil: Der Bindestrich ist quasi eine zur Schrift gewordene transzendente Illusion, weil er die Heterogenität nicht anerkennt, weil er die Lücke streicht und damit den Widerstreit zwischen Judentum und Christentum zu tilgen versucht. Worin liegt aber dieser Widerstreit genau?

Während das Judentum von der radikalen Absenz des Göttlichen ausgeht, die nicht direkt präsentierbar ist, hat sich für das

Christentum Gott direkt in der Immanenz der Geschichte präsentiert. Das Absolute verkörpert sich nicht nur als Spur in der Schrift, im Buchstaben der *thora*, sondern es wird Fleisch. Die Stimme inkarniert sich, materialisiert sich in einem Körper, das Unsichtbare und Unnennbare wird sichtbar und hat einen Namen: Jesus Christus. Lyotard betont zwar, daß im Hören auf den Ruf und damit in der Haltung der Kindschaft, eine Gemeinsamkeit zwischen Juden und Christen bestünde. Jesus gebt sich in die Hand des Vaters, er ist gehorsam bis zum Tod am Kreuz und wird gerade dadurch zum Bild der Freiheit, der Erlösung. Und Paulus, so Lyotard, weise in Römer 6,19f. darauf hin, daß diese Haltung die der Christen ist: Man emanzipiere sich nur vom Tode, indem man zum «Skaven Gottes» werde.²¹ Und trotz dieser Gemeinsamkeit zwischen «Jüdischem» und «Christlichem» herrsche tiefste Zwietracht. Emanzipation im jüdischen Sinne bestehe darin, «das Schreiben zur Schrift und zum Ereignis weiter zu verfolgen.»²² Und das heißt: Das Judentum kennt kein Opfer des Sohnes, das Freiheit erst möglich macht. Es kennt zwar die Gewißheit, daß Gott für die Emanzipation Sorge trage, es gibt die Gewißheit des Versprechens, aber keine Gewißheit darüber, wie dieses Versprechen realisiert wird. Die Möglichkeiten von Freiheit, Erlösung, «guter» Emanzipation, bleibt für das Judentum offen, unvollendet, eben weil sich das Absolute nicht direkt verkörpern kann.

Das bedeutet: In der *incarnatio* des Absoluten, die sich in der *passio* Jesu vollendet und die zum Bild der «guten» Emanzipation geworden ist, liegt der zweite Unterschied zwischen «Jüdischem» und «Christlichem» begründet, nämlich der Glaube, daß beides, *incarnatio* und *passio* des Göttlichen in Jesus, Erlösung und Freiheit für alle und damit auch Vollendung impliziert: «Jesus hat die Auslösung aus der Verknechtung bezahlt, in der geschichtlichen Wirklichkeit und durch den Tod, und zwar für alle sowie «ein für allemal», wie es der *Hebräerbrief* (...) des öftern wiederholt.»²³ Das letztlich Trennende, die niemals zu überbrückende Lücke zwischen Juden und Christen, ist damit der Glaube an die Einzigartigkeit Christi²⁴, an die letztgültige, unüberbietbare und unwiederholbare Fleischwerdung, Inkorporation des Absoluten in Jesus Christus. Die Inkarnation schließt die Verkörperung des Absoluten in der *thora* und im Namen *JHWH* mit ein und überbietet sie zugleich, handelt es sich doch nicht nur um eine indirekte, negative Präsentation, sondern um eine direkte Präsenz des Absoluten in der Geschichte, um die Fleischwerdung der Stimme selbst. Für die Christen, so macht Lyotard am Beispiel der paulinischen Briefe deutlich, hängt Israel nicht der wahren Verkörperung Gottes, nämlich der Fleischwerdung in Jesus Christus, an, sondern immer noch dem Buchstaben der *thora* und damit der überholten Verkörperung des Absoluten: «Israel ist zwar ausersehen worden, um die Buchstaben der *Stimme* zu empfangen. Es hat jedoch die *Stimme* nicht zu hören vermocht, hat bloß die Buchstaben gelesen.»²⁵ Israel hängt immer noch dem sündigen Fleisch des Gesetzes an, dem «Fleisch vor der Fleischwerdung (...), Adams Fleisch»²⁶. Es ist fluchbeladenes und im Stich gelassenes Fleisch, das sich durch Gesetzesvorschriften, durch Werke zu retten sucht statt durch den Glauben an das wahre Fleisch, das Christus ist.²⁷

Lyotard wirft damit dem Christentum vor, gegen das Bilderverbot verstoßen zu haben. Es macht sich der transzendentalen Illusion schuldig, dem Versuch der direkten Darstellung des Nicht-Darstellbaren.²⁸ Damit kritisiert er das grundlegende christliche Bekenntnis, nämlich den Glauben an das «Ein-für-allemal» der Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus. Das Ab-

¹⁴ Ebd., S. 102f.

¹⁵ Vgl. z.B. J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 188ff.

¹⁶ Bindestrich, S. 9f.

¹⁷ Ebd., S. 11f.

¹⁸ Ebd., S. 19.

¹⁹ Ebd., S. 135.

²⁰ Ebd., S. 50f.

²¹ Ebd., S. 19f.

²² Ebd., S. 22.

²³ Ebd., S. 35.

²⁴ Ebd., S. 38.

²⁵ Ebd., S. 41.

²⁶ Ebd., S. 39.

²⁷ Ebd., S. 39f.

²⁸ Ebd., S. 45.

Peace Brigades International

PBI ist eine Friedensorganisation, die im Sinne Gandhis gewaltfreie Friedenseinsätze mit Freiwilligen aus verschiedenen Ländern leistet. Für die Deutschschweizer Sektion suchen wir eine oder einen

Administrative/n Mitarbeiter/in Koordinator/in

Arbeitsort Zürich. 60-%-Stelle.

Aufgabenbereich:

- Administrative Betreuung des Büros: Adressverwaltung, Versände, Informationsmaterialien, Archiv
- Organisation von Treffen und Anlässen
- Anlauf- und Auskunftsstelle
- Koordination der internen und externen PBI-Arbeit in der Schweiz
- Öffentlichkeitsarbeit

Voraussetzungen:

- Administrative Fähigkeiten
- Koordinationsgabe
- Geschick zum Einbezug von Freiwilligen
- Selbstverantwortliches Arbeiten
- Konsensfähigkeit
- Englisch- und Französischkenntnisse
- Kompetenz im Verfassen von Texten

Sind Sie

- motiviert, in einer kleinen Friedensorganisation mitzuwirken (auch Wiedereinsteigerinnen),
- gewöhnt, selbständig zu arbeiten,

dann freuen wir uns, mit Ihnen in Kontakt zu treten.

Stellenantritt ab 1. Juli oder nach Vereinbarung

Schriftliche Bewerbung an

Christa Bot, Weststraße 36, 8400 Winterthur,
Tel. (052) 223 06 72

solute kann und darf sich nicht verleiblichen, auch nicht als «Leib Christi», wie Lyotard polemisch in Anspielung an die Eucharistiefeyer erläutert: «Das Andere gibt sich da(bei) nicht zum Verzehrtwerden hin, auch nicht häppchenweise, im gedulden, hermeneutischen Verdauungsprozeß.»²⁹ Für Lyotard impliziert der metaphysische Glaube an die Möglichkeit der Präsenz des Transzendenten und Absenten eine Haltung der Herrschaft. Denn wenn etwas direkt darstellbar ist, dann ist es auch bestimmbar, abschließend fixierbar, und dadurch wird Offenheit und Pluralität zerstört. Die Möglichkeit der endgültigen Verkörperung, das «Ein für allemal» der Fleischwerdung, führt zu einer imperialen Haltung. Das Absolute, so Lyotard, ist nicht allein anwesend in Jesus Christus, sondern auch in denen, die ihm nachfolgen, in der Kirche und im christlichen Staat. Im Namen des Absoluten, das sich direkt in Kirche und Staat manifestiert, üben beide Herrschaft aus, eine «Strategie der Eroberung: Die *civitas Dei* ist (...) ermächtigt, sich bis hin zu imperialer Gestalt zu verkörpern. Rom wird, christlich geworden, Rom nachfolgend herrschen.»³⁰ Der Glaube an die Inkarnation des Absoluten impliziert also für Lyotard eine autoritäre, wenn nicht sogar totalitäre Haltung, die sich in die Moderne hinein fortsetzt: «Das im römischen Weltreich zu tragender Bedeutung gekommene christliche Denken versucht nicht von ungefähr, seit Augustinus, die Erlösungsverheißung als *die* Geschichte (...), als Große Erzählung, zu verriegeln. Die gesamte Moderne (...) bildet sich aufgrund dieses Zur-Rede-Bringen-Wollens heraus.»³¹ Das «Jüdische» dagegen, das mit dem metaphysischen Glauben an die Präsenz des Absoluten bricht, untersagt das Imperiale, es ist herrschaftskritisch, und es ist insofern postmodern, als es sich dem christlich-modernen Erlösungsglauben widersetzt. Damit nimmt das «Jüdische» für Lyo-

²⁹ Ebd., S. 107.

³⁰ Ebd., S. 49.

³¹ Ebd., S. 108.

tard das vorweg, was die postmoderne Philosophie später formuliert: den Bruch mit der Metaphysik der Präsenz, die Kritik am Totalitarismus, die Absage an ein theologisches Denken. Deshalb besitzt das «Jüdische» für Lyotard eine herausragende Dignität und nimmt folgerichtig eine zentrale Funktion in diesem philosophischem Denken ein.

Ein Bindestrich zwischen Prämoderne und Postmoderne

Was ist nun von Lyotards Ausführungen zu halten? Zunächst ist zu betonen, daß er überzeugend vorschnelle Vereinnahmungen und «Verschwisterungen» kritisiert, sowohl eine Vereinnahmung des Jüdischen durch das Christliche wie umgekehrt. Er stellt das letztlich Unterscheidende zwischen Judentum und Christentum heraus, das durch keine Einheitsbekundungen verdeckt werden kann, und dieses Unterscheidende ist das Christusbekenntnis: Das Bekenntnis zum «Ein-für-allemal» der Offenbarung und zur Menschwerdung Gottes. Keine Jüdin, kein Jude, der das «Jüdische» und das «Christliche» wirklich ernst nimmt, kann dieses Bekenntnis teilen, und kein Christ, keine Christin, die das «Christliche» und das «Jüdische» wirklich ernst nimmt, kann von diesem Bekenntnis lassen – es sei denn, er oder sie will sich zum «Jüdischen» hinwenden. Eine Verbindung, ein Bindestrich zwischen «Jüdischem» und «Christlichem» im Sinne eines konstellativen «Zwischen», so wie es in Anlehnung an Adorno Eberhard Gruber in seiner Replik an Lyotard formuliert, ist hier unmöglich.³² Beide religiösen Sprachspiele sind in der Tat heterogen, inkommensurabel, und es zeugt von intellektueller Redlichkeit, diese Heterogenität zuzugeben. Des weiteren macht Lyotards Kritik am imperialen Gebaren derjenigen, die sich als Manifestation des Absoluten und damit im Besitz absoluter Wahrheit wähnen, sowohl eine staatspolitische wie auch kirchenpolitische Kritik an eben solchem imperial-autoritärem bzw. totalitärem Gebaren möglich. Darin erschöpft sich aber auch schon der Gewinn der Lyotardschen Überlegungen.

Es ist nämlich zu fragen, ob Lyotard das «Jüdische» nicht etwas zu eigenwillig auslegt. Sicher, die Kabbala betont die Nicht-Darstellbarkeit und die radikale Absenz des Absoluten. Aber ist es noch «jüdisch», wenn Lyotard von einem Ruf ohne Rufer spricht, von einer Stimme ohne Sprecher? Ist JHWH nur unpersönliche «Stimme»? In der Schrift gibt es etliche Beispiele für eine gleichwohl indirekte Offenbarung des Absoluten, die jedoch immer auch die Offenbarung einer Person ist. Im Dornbusch spricht zu Mose nicht nur eine Stimme, die den Namen kundtut. Im sanften, leisen Säuseln ist nicht nur ein unpersönliches Absolutes gegenwärtig, vor dem Elija sein Haupt verbergen müßte. Und wenn sich Lyotard in seiner Formulierung des Absoluten auf das Kantische Noumenon beruft, dann ist doch darauf hinzuweisen, daß für Kant das Noumenon zwar unerkennbar ist, daß aber diese Unerkennbarkeit keineswegs die Nichtexistenz des «Dings an sich» impliziert.

Des weiteren erkennt Lyotard die Bedeutung des Symbolbegriffs in der jüdischen Mystik. Das Absolute ist zwar nur als Spur in' der Immanenz präsent, aber diese indirekte Präsenz vollzieht sich symbolisch. Mit Symbol ist nun kein Abbild eines Urbildes gemeint, sondern der Ausdruck des Verborgenen: Im Symbol geht das Absolute weder in der Immanenz auf noch wird umgekehrt die Immanenz in der Transzendenz aufgelöst. Im Symbol ist das Absolute voll und ganz anwesend, ohne daß dadurch dessen Transzendenz und Absenz zerstört wird.³³ In dieser Gleichzeitigkeit von Präsenz und Absenz im Symbol liegt durchaus eine Möglichkeitsbedingung der Inkarnation:

³² Der Begriff «Konstellation» meint ein Verhältnis wechselseitiger Beziehung, ein Spiel gegenseitiger Kommunikation, ohne daß dieses In-Beziehung-Treten in eine umfassende Identität aufgehoben wird. Vgl. hierzu vor allem T. W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main 1988, S. 164ff.

³³ Vgl. hierzu auch G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, a.a.O., S. 29f.

Das Göttliche kann Fleisch werden, ohne im Fleisch aufzugehen, und umgekehrt verliert sich das Endliche nicht im Absoluten.

Außerdem ist anzumerken, daß Lyotards Bestimmung des Absoluten die Fortführung einer leibfeindlichen philosophischen wie theologischen Tradition bedeutet. Wenn das Absolute sich nicht verkörpern kann und darf, dann bleibt das Fleisch, die Leiblichkeit, weiterhin nur Akzidenz des «Geistigen» und besitzt dann keine eigene Dignität. Lyotard restituiert eine dualistische Perspektive, die den Bereich des Geistigen vom Bereich des Leiblichen trennt und die das Absolute dem Bereich des Unkörperlichen und Ungeschichtlichen, des Geistigen, zuordnet. Damit entwirft Lyotard allerdings eine Art säkularisierte Zwei-Reiche-Lehre: Der Bereich der Transzendenz und der Immanenz sind heterogen und inkommensurabel, es gibt keine Verbindungsmöglichkeit zwischen diesen beiden (Be-)Reichen, denn auch der «indirekte» Übergang in der Verkörperung der Schrift kann keine wirkliche Beziehung und Vermittlung schaffen.

Zu kritisieren ist schließlich auch Lyotards Entwurf der *infantia* und seiner Unterscheidung zwischen «guter» und «böser» Emanzipation. Nicht nur, daß er hier zwei Verständnismöglichkeiten von Freiheit gegeneinander ausspielt, weil er Selbstbestimmung mit dem Autonomiephatros der Aufklärung verwechselt, nicht nur, daß er dadurch Emanzipation im Sinne von Selbstbestimmung und Entscheidungsfreiheit diffamiert und letztlich negiert. Lyotard formuliert darüber hinaus ein Freiheitsverständnis, das fatal an die – von Hegel übernommene – marxistisch-leninistische Definition der Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit erinnert, und dieses Verständnis von Frei-

heit diene bekanntlich dazu, die Unterwerfung unter die Autorität bzw. Totalität des Staatsapparates und der herrschenden Partei zu legitimieren. Die Haltung der Unterwerfung, des Gehorsams und der Passivität impliziert immer auch eine Haltung der Unmündigkeit und den Verlust individueller Selbstbestimmung. Und dies bedeutet letztlich den Verlust, die Aufgabe der Würde und der Freiheit des Individuums. Der Begriff «Kindheit» entlarvt ein Freiheitsmodell, in dem Menschen nur dann frei sind, wenn sie sich wie unmündige, gehorsame und gelehrige Kinder verhalten. Solch ein Freiheitsmodell ist in letzter Konsequenz autoritär. Denn wenn sich auch das Absolute nicht darstellen läßt, wenn es nicht präsent sein kann in einem gesellschaftlichen System, in einer weltlichen oder geistlichen Regierung, in einem Amt oder einer Person, einem Volk oder einer Idee: Aus der Haltung der *infantia* läßt sich dennoch eine Unterwürfigkeit unter Autoritäten ableiten, die beanspruchen können, Mund der Autorität, der stimmlosen Stimme zu sein, auch wenn sich in ihrer Stimme die absolute «Stimme» nur indirekt offenbart.

In seiner Negation des Bindestriches zwischen «Jüdischem» und «Christlichem» zieht Lyotard also selbst einen Bindestrich, nämlich zwischen Postmoderne und Prämoderne. Damit liefert Lyotard allerdings – möglicherweise ungewollt – denjenigen eine Legitimationsgrundlage, die schon immer einen «Schlußstrich» unter die Moderne ziehen wollten und das Heil in einer traditionalistischen, wenn nicht sogar fundamentalistischen «Rolle rückwärts» suchen, ob in Staat und/oder Kirche. Und genau dies macht die «prä-postmodernen Bindestriche» letztendlich entbehrlich, ob in Philosophie oder Theologie.

Saskia Wendel, Freiburg

«Menschenwürdig sterben»

Kritische Anfragen zum Buch von H. Küng und W. Jens

Sie rechneten mit viel Widerspruch, schrieben Walter Jens und Hans Küng im Vorwort zu ihrem gemeinsam publizierten Buch¹, und dieser durfte ihnen angesichts der gesellschaftlichen – und mit der fast gleichzeitig erschienenen Enzyklika «*Evangelium vitae*» kirchlichen – Aktualität der Euthanasie-Thematik auch sicher sein. Auf alle Fälle stoßen ihre engagierten persönlichen Stellungnahmen beim Lesepublikum auf großes Interesse, ob sie nun Zuspruch und Unterstützung oder Unverständnis und Ablehnung auslösen. Die beiden Tübinger Professoren jedenfalls möchten mit ihrer Veröffentlichung zweierlei bewirken: Erstens den ihres Erachtens notwendigen Bewußtseinswandel in einem Grenzbereich einleiten, der für viele Menschen bedrückend sei, und zweitens die Diskussion auf ein anderes ethisches Niveau heben (11).

Die Autoren gehen dies auf sehr unterschiedliche Weise an. Während H. Küng mit «Menschenwürdig sterben» (12–85) eine theologisch-ethische Abhandlung vorlegt, verfaßt der Rhetoriker W. Jens unter dem Titel »Si vis vitam para mortem. Die Literatur über Würde und Würdelosigkeit des Sterbens« (87–129) einen literarisch wertvollen Essay zum Thema des Sterbens, wie es in der Literatur von Homer über das Matthäusevangelium bis hin zu Peter Noll immer wieder aufgenommen wurde. Anschließend folgt eine Podiumsdiskussion (185–220) auf Grundlage kurzer Vorträge von Dietrich Niethammer, «Menschenwürdig sterben aus der Sicht des Arztes» (133–146), und Albin Eser, «Möglichkeiten und Grenzen der Sterbehilfe aus der Sicht eines Juristen» (149–182), wobei sowohl der Tübinger Kinderarzt als auch der Freiburger Völkerrechtler als seit Jah-

ren ausgewiesene Teilnehmer an der öffentlichen Auseinandersetzungen gelten dürfen.

Nicht aus einem Guß

Die Lektüre dieses Sammelbandes hinterläßt eine Reihe zwiespältiger Eindrücke. Dies zunächst hinsichtlich des Buchkonzepts als Ganzem: Liest man die Komposition von W. Jens unmittelbar im Anschluß an H. Küngs Beitrag, so hat man das Gefühl, in eine neue (sprachliche) Welt einzutreten. Auch wenn das Buch als ein gemeinsames Projekt der beiden zu verstehen und zu lesen ist, sind ihre Anliegen nicht deckungsgleich. Die beiden im Anschluß abgedruckten kürzeren Abhandlungen aus ärztlicher und juristischer Sicht als «Abrundung» der beiden ersten Teile zu bezeichnen (so geschehen im Klappentext), will nicht so recht überzeugen. Schließlich melden sowohl D. Niethammer als auch A. Eser mit Verweis auf lange praktische Erfahrungen ausgerechnet bezüglich der Kernforderungen einer liberalen Gesetzgebung und Praxis des ärztlich assistierten Suizids und der Tötung auf Verlangen massive Bedenken an. Zum Ausdruck kommen diese konzeptionellen Bruchstellen dann auch in der anschließenden Podiumsdiskussion, die ein ausdrückliches Eingehen auf die verschiedenen Beiträge nicht unbedingt erkennen läßt.

Insbesondere der Text des Theologen H. Küng, der ohne Zweifel das Gesicht des Gesamtkonzeptes maßgeblich prägt, läßt beim Leser einen ambivalenten Eindruck zurück. Im folgenden soll auf diesen Beitrag besonders eingegangen werden, um im Anschluß daran mit wenigstens kurzen Bemerkungen auch die anderen Teile des Buches anzusprechen. Die Wirkung, welche die Küng-Lektüre hinterläßt und eine angemessene Reaktion darauf nicht einfach gestaltet, wird wohl in erster Linie durch folgende Tatsache erzeugt: Stellt dieses Plädoyer für ein men-

¹ W. Jens, H. Küng, Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung. Mit Beiträgen von Dietrich Niethammer und Albin Eser. München 1995. Die im folgenden in Klammern angegebenen Seitenzahlen im Text und den Anmerkungen beziehen sich auf dieses Werk.

schenwürdiges Sterben ein engagiertes, sehr persönliches und daher glaubwürdiges Zeugnis eines erfahrenen Theologen und Seelsorgers dar, so kann daneben die ethische Argumentation nur wenig überzeugen, zumindest insoweit man diese mit der intensiv geführten Auseinandersetzung in der Fachliteratur vergleicht.² Wenn H. Küng in der Diskussion von seinen Zuhörern verlangt, daß seine wie auch die Position seines Freundes W. Jens als hochmoralische Einstellung zu achten sei, die nicht Eintagsfliege, sondern Frucht jahrelanger Auseinandersetzung darstelle (188), so kommt in diesem Votum zum Ausdruck: Als persönliches, seiner eigenen Biographie abgerungenes Zeugnis stellt sein Eintreten für eine Öffnung der medizinischen Praxis bis hin zur Liberalisierung der Tötung auf Verlangen eine moralische Einstellung dar, die zu achten ist wie die Position mancher Philosophinnen und Philosophen und eines nicht übersehbaren Anteils der Bevölkerung in Mitteleuropa, die genauso denken und sich für ähnliche Ziele engagieren wie H. Küng und W. Jens. Hier ist insbesondere an die Schilderung des an einem Hirntumor erkrankten und nach einem schweren Leidensprozeß gestorbenen Bruders des Autors zu denken (52f.), ebenso an die zahlreichen Appelle und die Offenbarung persönlicher Gefühle von Hilflosigkeit, Angst und Entsetzen angesichts des teilweise persönlich erlebten Sterbens von Menschen (58, 61, 218f. u.ö.). H. Küngs ethische Auseinandersetzung und Begründung der von ihm vertretenen «liberalen» Position dagegen weckt einigen Widerspruch.

Plädoyer für ein menschenwürdiges Sterben

Der Text setzt sich aus zwei Teilen zusammen.³ Während der Autor sich im ersten nur indirekt mit dem Thema befaßt, insofern hier allgemeine Bemerkungen zu Sterben und Tod von Menschen bis hin zur Hoffnung auf ein Leben im Tod bzw. «nach dem Tod» diskutiert werden (15–38), widmet er dem zweiten Teil der eigentlichen Problemstellung der Sterbehilfe (39–75). Im ersten Abschnitt bereitet der Autor seinen späteren Argumentationsgang vor, der schließlich in die These mündet: Gläubige Menschen wüßten in der Regel ihren Sterbeweg leichter zu gehen als Nichtgläubige, die Hoffnung auf ein «Danach» entkrampfe die Bindung an die eigene Existenz (37f.), daher finde der gläubige Mensch eine menschenwürdigere Einstellung zum Sterben (75). H. Küng schreibt am Schluß: «Gerade weil ich davon überzeugt bin, daß mit dem Tod nicht alles aus ist, ist mir nicht so sehr an einer endlosen Verlängerung meines Lebens gelegen – schon gar nicht unter nicht mehr menschenwürdigen Bedingungen. Gerade weil ich davon überzeugt bin, daß mir ein anderes, neues Leben bestimmt ist, sehe ich mich als Christ von Gott selber in die Freiheit versetzt, über mein Sterben, über Art und Zeitpunkt meines Todes – soweit mir dies geschenkt wird – mitzubestimmen.» (73) Unter «mitbestimmen» versteht der Autor verschiedene selbstbestimmte Formen des Eingreifens in einer unerträglichen Leidenssituation, vom freiwilligen Verzicht auf weitere Behandlungsmaßnahmen, über das Abstellen von lebenserhaltenden Maschinen und Therapien, den Suizid (u. U. mit ärztlicher Beihilfe) bis hin zur Tötung auf Verlangen.

Psychologische und theologische Bedenken

Die Thanatopsychologie beschäftigt sich seit über zwei Jahrzehnten mit den Fragen, was die Ängste vor dem eigenen bzw. fremden Sterben von denjenigen vor dem eigenen bzw. frem-

den Tod voneinander unterscheidet, mit Einflüssen verschiedener Komponenten auf den Umgang mit Sterben und Tod, mit den verschiedenen Vorstellungen von menschenwürdigem Sterben und dem tatsächlichen Verlauf des Sterbens.⁴ Die Ergebnisse sind in vielfacher Hinsicht unvollständig, inhomogen und vorläufig, geben gerade deshalb jedoch zu folgenden Überlegungen Anlaß: Der entlastende Einfluß religiöser Überzeugungen auf das Sterben läßt sich empirisch nicht sicher nachweisen und sollte, wenn überhaupt, dann argumentativ behutsam eingebracht werden.⁵ Das Sterbephasen-Modell nach *Elisabeth Kübler-Ross* gilt seit den siebziger Jahren als umstritten, weil es sich empirisch nicht nachweisen läßt, daneben maßgebliche konzeptionelle und methodische Schwächen aufweist.⁶ Schnell können zudem deskriptive zu präskriptiven Vorstellungen werden, so daß eine echte Begegnung am Sterbebett durch eine Phasentheorie eher verhindert als gefördert wird. – Theologische Bedenken H. Küngs Ansatz gegenüber erscheinen ebenfalls angebracht, auch wenn (oder: gerade weil) es sich hier sicher um eines der schwierigsten theologischen Probleme handelt, welches bei mir mehr Fragen als Antworten zurückläßt. Man kann H. Küng fragen, ob er nicht allzu unvermittelt einen Zusammenhang zwischen einem irdischen und einem auferweckten Leben, zwischen, wie er schreibt, einem «hier» und «einem anderen Ufer», der hiesigen Wirklichkeit und «der wahren Wirklichkeit» (34f.) herstellt. Meines Erachtens birgt das hier zugrundeliegende Welt- und Menschenbild Gefahren in sich, welche z.B. Eberhard Jüngel in seinem Buch «Tod» mit pointierten Gegenthesen markiert hat.⁷ «Und Erlösung kann doch nichts anderes heißen, als daß *dieses gelebte* Leben erlöst wird, nicht aber, daß *aus* diesem Leben erlöst wird.»⁸ Eigenartig verdreht erscheint der theologisch-existentialer Gedanke des absoluten Ausgeliefertseins (an Gott) im Tod, quasi in dem Moment, in welchem wir buchstäblich nichts mehr machen können, in Kombination mit dem Gedanken der Autonomie oder Selbstbestimmung des Menschen. Ausgerechnet in diesem letzten Ausgeliefertsein eine «neue Zeit» verrechnen zu wollen, läßt sich zumindest biblisch kaum begründen. Damit ist nicht gesagt, daß wir Menschen nicht bis zum letzten Atemzug auf unsere eigene Entscheidung angewiesen wären; diese Verantwortung oder Autonomie nimmt uns niemand ab. Aber eine Entscheidung beispielsweise für einen Bilanzsuizid auf die Überlegung zu gründen: «Es ist besser, bereits jetzt den Fluß hin zum Ufer der Ewigkeit zu überqueren, als eine weitere Zeitspanne in dieser hilflosen und unerträglichen Situation weiterzuleben», verkennt meines Erachtens den Ernst unserer Le-

⁴ Vgl. stellvertretend J. Wittkowski, *Psychologie des Todes*. Darmstadt 1990.

⁵ Vgl. bes. J. Wittkowski (Anm. 4), 90–100; vgl. auch H. Küng (Anm. 3), 208 u.ö.

⁶ Vgl. R. Ochsman, *Menschenwürdig sterben: Institutionelle Zwänge und Widerstände*, in: A. Bellebaum, K. Barheier, Hrsg., *Lebensqualität. Ein Konzept für Praxis und Forschung*. Opladen 1994, 183–217, bes. 186–189.

⁷ Vgl. E. Jüngel, *Tod*. Gütersloh 1990 (4. Aufl., zuerst Stuttgart 1971). Vgl. vermittelnd F. Jehle, *Dem Tod ins Gesicht sehen. Lebenshilfe aus der Bibel*, Zürich 1993, bes. 97–104; Hier betrachtet der Autor die vier untrennbar miteinander zusammenhängenden Thesen: Der Mensch muß sterben. Der Mensch darf sterben. Der Mensch muß auferstehen. Der Mensch darf auferstehen: Seines Erachtens spiegeln alle vier Sätze einen Aspekt des Glaubens.

⁸ E. Jüngel (Anm. 7), 151f. Erlösung bestehe biblisch verstanden gerade nicht in einer (womöglich zeitlichen) Fortsetzung eines individuellen Lebenslaufs. Daß H. Küngs Ausführungen in diese Richtung mißverstanden werden können, dazu gab er selbst verstärkt Anlaß in einem Kurzinterview in der ZDF-Sendung «37 Grad» im Juli 1995. Hier nämlich veranschaulichte er menschenwürdiges Sterben in folgendem Bild: Er wolle dem Schöpfer sein Leben bei voller Geisteskraft zurückgeben, quasi seinen Geist bei vollem Bewußtsein in die Hände des Schöpfers legen. Damit suggeriert er genau den nicht nur von E. Jüngel zurecht zurückgewiesenen Gedanken, das ewige Leben sei als eine Art Fortsetzung des irdischen Lebens zu denken. Wie sonst wäre zu erklären, daß die menschliche Befindlichkeit im Zeitpunkt des Sterbens relevant wäre für die Begegnung mit dem Auferstandenen beim «jüngsten Gericht»?

² Vgl. dazu die Besprechung des mittlerweile auch in englischer Übersetzung vorliegenden Buches durch R. McCormick, *The last of life, for which the first was made*, in: *The Tablet*, 4. 11. 1995, 1412: «(...) I am not primarily urging that Küng is wrong. I am simply suggesting that he has not given us an analytically satisfactory account of why he may be right.»

³ Im Argumentationsgang entspricht sein Beitrag der ersten und siebten Vorlesung der insgesamt neun Vorträge, welche H. Küng unter dem Titel «Ewiges Leben?», München 1982 (Neuaufgabe 1994), veröffentlicht hat.

benssituation.⁹ Falls es tatsächlich soweit kommt, daß jemand in seiner Tötung (z.B. durch einen Arzt) den einzigen Ausweg sieht, so wäre dieser Akt *aus der Sicht des Glaubens* im Gefolge Hiobs oder des Psalmisten als «letzter Protest», «ein letzter Aufschrei» oder Auflehnung gegen den Schöpfer, der so etwas zuläßt, verständlich oder nachvollziehbar, nicht aber als ein in aller Ruhe beschlossenes Kalkül. Darin, in diesem protestierenden Aufschrei, dürfte ein bekennender Jude, Christ oder Muslim z.B. einem Hermann Burger näher sein als einem Menschen, der sich voller Zuversicht und in Vorfreude auf eine göttlich verheißene Zukunft das Leben nimmt.¹⁰

Neben diesen Antwortversuchen auf die grundlegendsten Fragen menschlicher Existenz verlangen auch die Anmerkungen zur medizinethischen Euthanasiediskussion geduldige, keineswegs jedoch überflüssige Kleinarbeit am Detail, wie die folgenden Bedenken zeigen sollen, welche sich auf den zweiten Teil der Abhandlung H. Küngs beziehen.

Anfragen an H. Küngs ethische Argumentation

Ob die Abstimmung im amerikanischen Bundesstaat Washington von 1991 (Initiative 119) als Vorzeichen für europäische Entwicklungen zu interpretieren ist (43), wird zumindest durch die bereits im November 1977 angenommene Landesinitiative zur Legalisierung der Tötung auf Verlangen im Kanton Zürich oder ähnliche Tendenzen in anderen europäischen Ländern bzw. die niederländischen Entwicklungen fraglich.¹¹ Überhaupt ist es ein bezeichnendes Phänomen, daß regelmäßig durchgeführte Umfragen zum Thema in der Regel mehrheitlich die strafrechtliche Freigabe der Tötung auf Verlangen fordern.¹² Ob wir in Europa nicht bereits vor einer weitreichenden Situation der Bewußtseinsveränderung stehen, welche die Autoren mit ihren Beiträgen erst anzustreben gedenken, bleibt deshalb zu diskutieren.

Das Begriffsverständnis von Euthanasie bei H. Küng gibt Anlaß zu zwei Bemerkungen, eine hinsichtlich der Aktiv-Passiv-, die andere bezüglich der Direkt-Indirekt-Unterscheidung. Die Aktiv-Passiv-Unterscheidung, die sprachlich sicher falsche Assoziationen weckt und besser unter den Begriffspaaren Töten und Sterbenlassen diskutiert würde (auch Unterlassungshandlungen sind u.U. äußerst aktive Unternehmungen), ist nicht nur begrifflich, sondern auch von der beschriebenen Handlung her zunächst einmal präzise. Wenn H. Küng in der medizinischen Praxis eine wachsende Grauzone zwischen Töten (aktiver Euthanasie) und Sterbenlassen (passiver Euthanasie) behauptet (56), so sind hier Vorbehalte anzumelden. Wie die intensiv geführte Diskussion der letzten Jahre aufgezeigt hat, besteht der begriffliche und tatsächliche Unterschied zwischen aktiver und passiver Euthanasie in der kausalen Rolle des Handelnden, d.h.: Im Fall der Tötung eines Patienten hat eine Ärztin einen Prozeß in Gang gesetzt, während dieselbe beim Sterbenlassen dieses Menschen in einen laufenden Prozeß nicht eingegriffen

hat, obwohl sie dazu in der Lage gewesen wäre.¹³ So ist es auch nicht die Unterscheidung zwischen Töten und Sterbenlassen, die ethisch umstritten ist, sondern es ist die *moralische Relevanz* derselben, welche von vielen v.a. konsequentialistisch argumentierenden Ethikern in Zweifel gezogen wird, denn das Ergebnis ist in beiden Situationen das gleiche.¹⁴ Diese Diskussion dreht sich neben den Bedenken angesichts möglicher langfristiger Folgen ärztlichen Tötens in erster Linie um die moralische Bedeutung von Intuitionen und Emotionen, die sich aus ärztlicher Sicht gegen die Tötung, hingegen nicht gegen das Sterbenlassen eines Patienten melden.¹⁵ Eine zweite Bemerkung betrifft die Direkt-Indirekt-Unterscheidung im Begriffskonzept der Euthanasie: Wird die indirekte mit der passiven (45f.) oder auch mit der aktiven (190) Sterbehilfe gleichgesetzt, wie es nicht selten geschieht, so ist dies zwar u.U. möglich, verhindert jedoch das Verstehen der Position der katholischen Kirche. Diese nämlich verbietet sowohl die aktive als auch die passive Euthanasie, erlaubt hingegen unter gewissen Umständen (d.h. im Sinne des traditionellen Prinzips der Doppelwirkung) die indirekte Tötung bzw. das indirekte Sterbenlassen.¹⁶ Zugrunde liegt hier eine andere ethische Handlungstheorie, welche (neben naturrechtlichen Überlegungen) vor allem die Intentionalität oder die Absicht des Handelnden stärker mit einbezieht.

Ein außerordentlich folgenreicher Aspekt besteht weiterhin in der Beschreibung der Personengruppe, welche für eine Suizidbeihilfe oder eine Tötung auf Verlangen in Frage kommt. Der Autor schreibt einmal von «den sterbewilligen Schwerstkranken» (49), zitiert ein weiteres Mal zustimmend den Vorschlag von Harry M. Kuitert, welcher von «Kranken in unerträglichem Leidenszustand» spricht (65). Zwar schränkt H. Küng die von ihm anvisierte Gruppe auf Menschen am Ende des Lebens ein (z.B. bei inoperablem Krebs, 49), doch ist er mit seinem zitierten Vorschlag bereits der unter den Metaphern Dambruchargument, Dominoeffekt, rutschige Bahn (engl. «Slippery-Slope») etc. diskutierten Gefahr erlegen, keinen besonderen Hinweis mehr hinsichtlich der Bedingung zu machen, daß sich der oder die Betroffene in der Sterbephase befinden muß. Tatsächlich ist man heute in den Niederlanden bereits mit der Tatsache konfrontiert, daß auch psychisch kranken Menschen, die um ihre Tötung bitten, die entsprechende ärztliche Hilfe straffrei zu gewähren sei.¹⁷

Eine weitere grundsätzliche Forderung an H. Küng wäre die einer differenzierteren Darstellung der Problemfelder Suizid und Euthanasie. Daß es hier Berührungspunkte gibt, ist nicht zu bestreiten: Sowohl die Bestrebungen hinsichtlich einer Legalisierung der ärztlichen Suizidbeihilfe nach dem Vorbild von Oregon als auch die Freitodbegleitungen von Sterbehilfegesellschaften wie EXIT-Schweiz beweisen diesen Zusammenhang. Trotzdem ist in der ethischen Diskussion zwischen der Suizidhandlung einerseits, der ärztlichen Tötung bzw. der ärztlichen Suizidbeihilfe andererseits zu unterscheiden. Während es bei

⁹ Das Buch Hiob eignet sich hier besonders zur Überprüfung solcher Thesen: Das Leben als Ganzes ist Hiobs Hypothek, so daß er sich den Tod wünscht, wobei Tod soviel heißt wie Nicht-sein oder Verhältnislosigkeit. Diese Möglichkeit jedoch ist keine reale Möglichkeit, darum verwünscht der Leidende den Tag seiner Geburt.

¹⁰ Vgl. H. Burger, *Tractatus logico-suicidalis*. Über die Selbsttötung. Frankfurt a.M. 1988.

¹¹ Vgl. weiterhin die Motion Ruffy vom September 1994, welche eine Neuformulierung des Schweizerischen Strafrechts fordert, so z.B. die Freigabe der aktiven Tötung unter Einhaltung bestimmter Bedingungen, vgl. NZZ, Nr. 295, 17./18.12.1994, 16; zur Diskussion dieser Motion im Nationalrat vgl. NZZ, Nr. 63, 15.3.1996, 18: Beschlossen wurde, eine Fachkommission einzusetzen, um auf diesem Weg eine breit abgestützte öffentliche Diskussion einzuleiten. Wie kontrovers diese zu werden verspricht, zeigt folgender Beitrag von M. Meier in der schweizerischen Tagespresse: Wenn ein Mensch getötet werden will. Tabuthema aktive Euthanasie – ein theologisch-philosophischer Disput, in: Tages-Anzeiger, Nr. 93, 22.4.1996, 2.

¹² Vgl. zum Ganzen (u.a. zu aktuellen Umfrageergebnissen in verschiedenen Ländern, u.a. der BRD) A. Eser, H.-G. Koch, Hrsg., *Materialien zur Sterbehilfe*. Eine internationale Dokumentation. Freiburg i.Br. 1991.

¹³ Vgl. H. Kuhse, *Die «Heiligkeit des Lebens» in der Medizin*. Eine philosophische Kritik. Erlangen 1994 (orig. 1987); A. van den Beld, *Töten oder Sterbenlassen – gibt es einen Unterschied?*, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 35 (1991) 60–71.

¹⁴ Ausgearbeitet und in Konfrontation mit Gegenpositionen verteidigt wurde eine strikt konsequentialistische Position bei J. Rachels, *The End of Life. Euthanasia and Morality*. Oxford u.a. 1986, bzw. H. Kuhse (Anm. 13).

¹⁵ Vgl. die kurze Übersicht bei: Verf., *Überlegungen zur aktuellen Euthanasie-Diskussion*. Genf 1995 (*Folia Bioethica*, Nr. 16).

¹⁶ Vgl. die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Euthanasie, Vatikanstadt, am 5. Mai 1980; diese Lehre wird auch wieder aufgenommen in «*Evangelium vitae*».

¹⁷ Vgl. stellvertretend: Unerforschte Wege der Euthanasie in Holland. Sterbehilfe auch für körperlich gesunde Patienten, in: NZZ, Nr. 122, 29./30.5.1993, 9; Euthanasie nicht nur in der Sterbephase, in: NZZ, Nr. 218, 19.9.1994, 3; A.G. Ogilvie, S.G. Potts, *Assisted suicide for depression: the slippery slope in action?*, in: *British Medical Journal* 309 (20-27 Aug. 1994) 492f.; C. Rutenfrans, *Befreiung oder schiefe Ebene*. Das niederländische Gesetz zur Euthanasie, in: U. Daub, M. Wunder, Hrsg., *Des Lebens Wert*. Zur Diskussion über Euthanasie und Menschenwürde. Freiburg i.Br. 1994, 94–99

der Behandlung des Suizids neben der Beachtung psychiatrischer Erkenntnisse auch um die Beurteilung bestimmter Grenzfälle geht, ist die Diskussion der Euthanasie von der Tatsache der ärztlichen Tötungshandlung (bzw. hinsichtlich der Beihilfe zum Suizid von der ärztlichen Unterstützung der Tötung) geprägt. Daß sich mit einer anerkannten und praktizierten ärztlichen Tötungspraxis das Arzt-Patient-Verhältnis grundlegend ändern und das Vertrauen maßgeblich gestört werden könnte, gerät bei mangelnder Unterscheidung zwischen beiden Problemen zugunsten einer einseitigen Thematisierung des Selbstbestimmungsrechts bzw. der menschlichen Souveränität aus dem Blickfeld. H. Küng bleibt hier an verschiedenen Stellen zu undifferenziert (bes. 70–72), was sich dann u.a. darin niederschlägt, daß ein profilierter Euthanasie-Gegner dieses Jahrhunderts, nämlich Karl Barth, unversehens in einer Reihe liberal argumentierender Theologen für das Anliegen H. Kungs zitiert wird. Wenn K. Barth im Zusammenhang mit der moralischen Verurteilung des Suizids als menschlicher Möglichkeit von denkbaren Grenzfällen schreibt, so hat er als Beispiele die christlichen Märtyrerinnen, den biblischen Simson (vgl. Richter 16,30) bzw. die Selbsttötung angesichts drohender Folter im Blick. Für diese – von H. Küng im Sinne seiner Ziele herangezogenen Beispiele – geht der protestantische Theologe davon aus, daß sie als letzte Akte menschlicher Hingabe bzw. Menschlichen Gehorsams Gott gegenüber zu verstehen seien. Ansonsten und grundsätzlich im Sinn der Betonung göttlicher Souveränität schreibt er entgegen H. Küng: «Selbsttötung als Betätigung einer vermeintlichen, einer angemaßten Souveränität des Menschen über sich selbst ist Verletzung des Gebotes, ist Leichtsinns und Willkür, ist Frevel, ist Selbstmord. Sein Leben von ihm zu nehmen ist Sache dessen, der es dem Menschen gegeben, nicht seine eigene Sache.»¹⁸

Mit seinen Korrekturen an einem «schiefen Gottesbild» leistet der Autor wichtige theologische Arbeit: Der Gott der Bibel ist kein Sadist, der sich an unserem Leiden freute (54f., 74 u.ö.). Die kläglichen Antwortversuche der sogenannten Freunde Hiobs sind zwar allenthalben noch zu hören, dadurch aber nicht klüger, frömmere oder richtiger geworden. Die Frage an H. Küng ist nur, ob er mit seinem gradlinigen Plädoyer für eine «leidfreie Gesellschaft» (55) dem tatsächlichen Problemen gerecht werden kann. Die Lektüre der Neuerscheinungen im Bereich der Pränataldiagnostik, der genetischen Beratung, der (Früh-)Euthanasie und v.a. der Singer-Debatte, die u.a. die ganze Diskussion um die Abgrenzung von Eugenik und Prävention neu durchdekliniert widerspiegelt, zeigt doch: Es sind heute nicht (mehr) die Theologinnen und Theologen, welche eine «leidfreie Gesellschaft befürchten» (55), sondern es sind die Behinderten-Verbände bzw. deren Sprecher in den pädagogischen Instituten, welche – nicht ganz zu Unrecht, meine ich – sich sorgen angesichts der Utopie einer sicher nie realisierbaren leidfreien Gesellschaft und deren Konsequenzen für den Umgang mit gebrochenen oder auch nicht-perfekten Existenzen.¹⁹

Eine problematische Analogie scheint mir darüber hinaus in der Parallelisierung des Rechts auf ein menschenwürdiges Leben mit dem auf ein menschenwürdiges Sterben zu bestehen (55). Legt man die Interpretation von H. Küng zugrunde, so stellt sich die Frage: Wer ist dazu in der Lage bzw. wer könnte in sinnvoller Weise dazu verpflichtet werden, uns Menschen ein angenehmes, schmerzfreies, leichtes, schönes Sterben zu garantieren? In Frage kämen höchstens die Ärzte in staatlichem Auftrag; diese jedoch könnten dieser Pflicht, wenn überhaupt,

höchstens durch die Tötungserlaubnis oder dann auch -pflicht nachkommen.²⁰ Dieser Punkt ist und bleibt einer der schwierigsten Aspekte der ganzen Auseinandersetzung. Auch der in der Podiumsdiskussion eingebrachte Vermittlungsvorschlag von H. Küng vermag nicht zu überzeugen: Aus einem Recht folge nicht die Pflicht eines konkret anderen (193), aber doch immerhin, so muß man ihn ergänzen, des Staates. Dieser wäre bei einer rechtlichen Zusicherung der Tötung auf Verlangen dazu verpflichtet, Fachkräfte für diese Aufgabe auszubilden und vor allem die Lebensschutzpflicht im Strafrecht zu relativieren (vgl. A. Eser, 176).

Eine rhetorische und provozierende Frage formuliert der Autor auf Seite 58: «Soll ich denn als Wissenschaftler und Theologe etwa alle Gefühle abschalten?» Auch wenn H. Küng sich nicht mit der Tradition der Mitleidsethik auseinandersetzt, verdient diese tatsächlich schwierige Frage einige Aufmerksamkeit: Welchen moralischen Status haben Emotionen und die noch tiefer verankerten Intuitionen? «Mitleid allein begründet keine Ethik» – lautet der Titel eines bedeutenden Interviews mit H. Jonas.²¹ Mitleid war neben der Berufung auf die Autonomie des Patienten stets das wichtigste Argument der Befürworter einer Liberalisierung der Tötung auf Verlangen. Auf der Ebene der Emotionen muß jedoch neben dem Mitleid genauso die starke Abneigung (man darf wohl zurecht von einer grundlegenden Intuition mit lebenswichtiger Funktion in der Gesellschaft sprechen) eines Menschen in Betracht gezogen werden, einen anderen absichtlich zu töten. Ohne der Illusion zu verfallen, auf dieser Ebene die Probleme lösen zu können, meine ich doch, daß sich de facto auf dieser moralpsychologischen Ebene die wesentlichen Entscheidungen anbahnen und diese darum ernstgenommen werden sollte.

Ein großes Problem entsteht dort, wo eine Ärztin einen Patienten gegen seinen Willen weiterhin am Leben behält. H. Küng äußert mehrfach und zurecht stärkste Bedenken gegen ein solches Verhalten (62, 67 u.ö.). Die in der Schweiz auch von kirchlichen Kreisen übernommene Idee der Patientenverfügungen entstammt letztlich auch der Angst vor einer medizinischen Überbehandlung.²² Es wäre sogar denkbar, das steigende Interesse für die Euthanasie auf den Machtkampf zwischen Arzt und Patient zurückzuführen.²³ Zu fragen bleibt hier allerdings, ob wir angesichts der enormen Kostensteigerung in der Gesundheitsversorgung, die sich – wie das Beispiel der Bundesrepublik Deutschland zeigt – in den letzten sechs Lebensmonaten konzentrieren, gesamtgesellschaftlich nicht bald vor dem umgekehrten Problem stehen, nämlich: Wer ist noch in der Lage, sich eine umfassende Gesundheitsversorgung zu leisten? In Folge dieser Entwicklungen muß man befürchten, daß eine lockere Praxis des Therapieverzichts, aber auch die Liberalisierung der Tötung auf Verlangen zur Vereinfachung dieses Finanzproblems gerade recht kommen. Hier wäre ein Mißbrauch fast nicht auszuschließen.

Die von der sogenannten westlichen Welt mit höchster Aufmerksamkeit beobachteten Entwicklungen in den Niederlanden hinsichtlich der dort praktizierten, weltweit einmaligen Rechtsprechung in Euthanasiefällen werden von H. Küng als Vorbild für mögliche Strategien auch für andere europäische Länder kurz erwähnt bzw. empfohlen (66, 81). Die 1990 in den Niederlanden durchgeführten Studien bezüglich medizinischer Entscheidungen am Lebensende bieten daneben eine einzigar-

¹⁸ K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/4, Zollikon-Zürich 1957 (2. Aufl.), 460. Zur moralischen Verurteilung jeder Form von Euthanasie vgl. a.a.O., 484–488, bes. 487.

¹⁹ Vgl. z.B. aus der Fülle der Literatur W. Brill, Pädagogik im Spannungsfeld von Eugenik und Euthanasie. Die «Euthanasie»-Diskussion in der Weimarer Republik und zu Beginn der neunziger Jahre. Ein Beitrag zur Faschismusforschung und zur Historiographie der Behindertenpädagogik St. Ingbert 1994.

²⁰ Vgl. dazu die Bedenken von D. Niethammer zur Verpflichtung der Ärzte zum Töten (143f.) bzw. die Überlegungen von A. Eser zur Problematik eines Rechts auf Getötetwerden (171f.).

²¹ Wieder abgedruckt in: H. Jonas, Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur. Frankfurt 1993, 59–78, bes. 66: «Die Rolle des Tötens darf dem Arzt nie zufallen, jedenfalls soll das Recht es ihm nie anerkennen, denn es würde die Rolle des Arztes in der Gesellschaft gefährden, vielleicht vernichten.»

²² Vgl. die Patientenverfügung der Caritas Schweiz.

²³ Diese These vertritt z.B. J.-M. Thévoz, L'euthanasie, un produit dérivé de la médecine, in: Médecine et Hygiène 52 (1994) 1377f.

tige, empirisch abgesicherte Gesprächsgrundlage.²⁴ Hier erstaunt es sehr, daß der Autor erstens die heftig geführte Kontroverse um die Sterbefälle, in welchen Ärzte oder Ärztinnen ohne ausdrückliches Verlangen getötet haben (1990 geschah dies in 0,8% aller Sterbefälle oder bei ca. 1000 Menschen), unerwähnt läßt, und zweitens, daß er die doch eigenwillige und letztlich unbeständige, als pragmatisch bezeichnete politische Konstruktion einer Gesetzgebung, die in der Rechtsprechung de facto nicht mehr vollzogen wird, als Vorbild einer klaren Gesetzgebung anderen Ländern zur Nachahmung empfiehlt.²⁵ So bleibt die ärztliche Tötung auf Verlangen gemäß niederländischem Strafrecht zwar illegal und wird mit bis zu 12 Jahren Gefängnis bestraft; ihr Vollzug wird jedoch nicht geahndet, wenn sich die Ärzte an eine Reihe von Bestimmungen halten.²⁶ Es leuchtet daneben ein, daß Gegner einer Liberalisierung der Tötung auf Verlangen ihre Angst vor einem Abgleiten in nicht mehr aufhaltbare Zustände bestätigt sehen, wenn Menschen ohne ausdrückliches Verlangen, alleine aufgrund ihres mutmaßlichen Willens, getötet werden. Der bereits erwähnte Einbezug psychisch Kranker stellt überdies bereits einen Schritt auf einer schiefen Ebene dar, der äußerst unerwünschte Folgen nach sich ziehen könnte und in direkte Konkurrenz zu staatlichen Programmen der Suizidprävention zu geraten droht. Ob diese Realität mit dem Urteil «Gefahrenbeschwörung» (67) von H. Küng ausgewogen genug evaluiert wurde, ist in der Tat zu bezweifeln.

Sie möchten bei klarem Bewußtsein Abschied nehmen

Eine bedeutende Schlüsselstelle des Textes von H. Küng soll zum Schluß im Wortlaut zitiert werden: «Nicht verwunderlich, daß viele Menschen Angst haben nicht nur vor Schmerzen und Leiden, sondern auch vor dem Gefangensein in einem hochtechnisierten medizinischen System, vor der totalen Abhängigkeit und dem Verlust der Kontrolle über das eigene Ich, vor lauter Schmerzmitteln nur noch dösig, schläfrig, nicht mehr denkend, nicht mehr trinkend, nichts mehr erlebend.» (61) Das für den Autor zentrale Problem besteht in einer möglichen Situation fehlender Selbstkontrolle. Nichts mehr erleben können²⁷ (61), jahrelange senile Demenz und Alterssenilität (60), verunstaltetes Aussehen (62), Vergreisung (64) und schließlich die Perspektive, zum «Gespött der Überlebenden» werden zu können (209), sind die Beispiele, mit denen H. Küng seine Auffassung anschaulich und mit Nachdruck begründet; dagegen sucht man bei ihm vergebens nach Fallbeispielen, in welchen Situationen unerträgliches Leidens dargestellt würden.

Zum ganzen sind hier nur zwei kurze Bemerkungen möglich. Erstens erklärt dieser Zugang zur Euthanasiethematik die starke Betonung der Selbstbestimmung des Patienten im Konzept von H. Küng. Seine Darstellung erinnert in zentralen Punkten an die Anliegen der Stoa, wie sie z.B. von Seneca in seinen etwa zur Zeit Jesu geschriebenen Briefen an Lucilius zum Ausdruck kommen: Schmerzen werden hingenommen und «stoisch» ertra-

²⁴ Vgl. P.J. van der Maas u.a., Euthanasia and other Medical Decisions Concerning the End of Life. An investigation performed upon request of the Commission of Inquiry into the Medical Practice concerning Euthanasia. Amsterdam u.a. 1992.

²⁵ Vgl. die grundlegende Kritik bei D. Callahan, A. Troubled Dream of Life. Living With Mortality, New York u.a. 1993, bes. 112–116; zur Kritik an der rechtlichen Doppelbödigkeit und der daraus resultierenden Rechtsunsicherheit der Situation in den Niederlanden vgl. auch D. Birnbacher, Tun und Unterlassen. Stuttgart 1995, 361–364.

²⁶ Das bedeutet u.a. auch im Moment des Sterbens bzw. unmittelbar danach die Beziehung des Staatsanwalts und des Leichenbeschauers, da ein solcher Tod juristisch als unnatürlicher Tod behandelt wird; vgl. H.M.J. ten Have, J.V.M. Welie, Euthanasie – eine gängige medizinische Praxis? Zur Situation in den Niederlanden, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 39 (1993) 63–72.

²⁷ Bei der Lektüre bleibt ein eigenartiger Widerspruch bestehen zwischen der massiven Kritik an der «Erlebnissesellschaft» (20f.) einerseits und dem hier gewählten Kriterium andererseits.

gen, solange die Aussicht auf die Erhaltung des klaren Verstandes bleibt: die Perspektive des Siechtums und die einer totalen Angewiesenheit auf andere sind Gründe, mittels Freitod dem eigenen Leben rechtzeitig ein Ende zu setzen.²⁸ Zweitens offenbart seine Zurückhaltung hinsichtlich möglicher sozialer Folgen einer Liberalisierung der Euthanasiepraxis ein grundsätzliches Defizit seines Ansatzes (Ausnahme bleibt eine Bemerkung auf S. 60). Mit dem Hinweis «Ich wollte zunächst nur ganz persönlich für mich sprechen...» (218) wird offenkundig, daß H. Küng folgende Tatsache unterschätzt: Eine Selbstaussage oder -anfrage ist in aller Regel ebenso eine Infragestellung für den betroffenen Zuhörenden. Auch das Ansehen einer Person beruht auf dieser intersubjektiven Realität: Es besteht genau darin und nur solange, wie andere bereit sind, einen Menschen anzusehen; genauso verhält es sich mit der Achtung und Würde des Menschen. Ob man (wie Hiob oder der Gekreuzigte) zum Gespött der Überlebenden wird, hängt also in erster Linie von denjenigen ab, die einen in einer solchen Situation (an-)sehen werden.²⁹

Plädoyer gegen die Verharmlosung des Sterbens

«Um einen verlässlichen Ausgangspunkt für mein Nachdenken über Sterben, Tod und über ein menschenwürdiges Ende zu gewinnen, beginne ich mit der Analyse einer berühmten, aber nur selten, mit Hilfe von Imagination und Verfremdung, in ihrem – schauerlichen! – Realismus ins Bild gesetzten Geschichte – einem Abschnitt aus dem Matthäusevangelium, der nicht als frommer Traktat, sondern wie der Report über den Beginn einer säkularen Passion gelesen sein will, die sich in Mauthausen ebensogut wie in Santiago de Chile, einem sibirischen Gulag oder einer türkischen Folterzelle abgespielt haben könnte.» (89) – Mit diesem Satz eröffnet W. Jens seinen Essay zum Sterben, der bis zum Ende – gestaltet mit einem Gedicht von Kurt Marti («... daß der Tod uns einst treffe/plötzlich und sanft...») – hält, was er in diesem Zitat sprachlich und literarisch verspricht. Hier ist nicht der Ort, um diesen Sterbegeschichten mit dem Autor nachzugehen.³⁰ Vielmehr soll eine Beobachtung

²⁸ Vgl. L.A. Seneca, Briefe an Lucilius (übers. von O. Apelt), 2 Bände, Hamburg 1993.

²⁹ Einen aufschlußreichen und schließlich entlarvenden Versuch, objektive Maßstäbe für unansehnliches Aussehen zu finden, entdeckt man bei R. Kehl, Sterbehilfe. Ethische und juristische Grundlagen, Bern 1989, bes. 32: ein Versuch, der allein aus oben genannten Gründen einfach scheitern muß. Der Autor, ehemaliges Vorstandsmitglied von Exit-Schweiz, geht in seiner Annahme gar soweit, daß er fragt, ob durch solche «Tatbestände, die die Menschenwürde zu sehr tangieren» (ekelerregendes Aussehen, dauernde völlige Hilflosigkeit usw.); nicht auch «das Bild des Göttlichen im Menschen verunehrt wird».

³⁰ Vgl. dazu auch den Beitrag von H. Viehues, Das Motiv der «Euthanasie» in der fiktionalen Literatur. Zugleich ein Beitrag zu einer metaphorischen Verstehensweise der Ethik. Bochum 1991 (Medizinethische Materialien, Nr. 68).



die entwicklungspolitische zeitschrift der schweiz

Analysen und Reportagen zu Schwerpunktthema wie z.B.

- Chaos in der humanitären Hilfe
- Migration und Entwicklung
- Schuldner und Gläubiger
- Menschenrechte

Mosquito bringt Fakten und Hintergründe zu den Beziehungen Schweiz–Trikont. Achtmal im Jahr für Fr. 56.–, Europa Fr. 66.–.



Abos und Probenummern:
Mosquito, Postfach 5218,
3001 Bern

Name/Vorname _____

Strasse _____

PLZ/Ort _____

Unterschrift _____

helfen, den Kontrast zum Anliegen H. Küngs besser zu verstehen, welcher trotz eindeutig gemeinsam vertretener Ziele und Absichten (114–126) zu bestehen scheint. W. Jens' Beitrag ist von zwei Leitgedanken geprägt: Dem Plädoyer für den Arzt als Freund, der einen auch in den Zeiten schwersten Leidens und körperlicher Schmerzen nicht im Stich läßt, und dem leidenschaftlich vorgetragenen Appell: Bitte keine Beschönigungen, wo sie nicht durch Erfahrungen bestätigt werden! In den Worten des Arztes Sherwin B. Nuland: «Im großen und ganzen ist das Sterben mühsam.» (116) Angefangen bei der Schilderung der Folterung Jesu im Matthäusevangelium bis hin zur Darstellung der quälenden Schmerzen Sigmund Freuds steht für W. Jens die sinnlos bzw. sinnwidrig leidende Kreatur im Zentrum seiner Aufmerksamkeit, weniger dagegen die Angst vor dem Verlust des Denkvermögens und der Abhängigkeit von anderen Menschen; von letztgenannter geht der Autor in seinem idealen Arztbild – dem Arzt als Freund – ja geradezu aus. Insofern ist in seiner Darstellung keine Relativierung, vielmehr das Gegenteil: eine Dramatisierung des Sterbens zu entdecken, welche viele Menschen in ihren Ur-Ängsten betreffen und entsprechend auf großes Verständnis stoßen wird. Die vom Autor gezogenen Konsequenzen u.a. hinsichtlich der Tötung auf Verlangen bleiben allerdings aufgrund der oben von mir genannten Bedenken fragwürdig.

Heilen, Lindern und Trösten

Als erfahrener Arzt hinterläßt D. Niethammer vor allem insofern ein wichtiges Zeichen in diesem Sammelband, als er die angesprochenen Ängste und die darin verborgenen Erfahrungen auch aus ärztlicher Sicht als tatsächliche Probleme bezeichnet und beschreibt (138f.), die Tötung auf Verlangen und die ärztliche Suizidbeihilfe jedoch als falsche bzw. vermeintliche Lösung dieser Mißstände beurteilt (140–142, 213f.).³¹ Er sieht vielmehr

³¹ Vgl. die ähnliche Beurteilung bei R. McCormick (Anm. 2), 1412 der folgende Frage bejaht und damit das Anliegen H. Küngs und W. Jens' skeptisch einschätzt: «(...) should we not get medicine's house in order before we usher in what on all accounts would be a huge social change with potentially disastrous implications? I think so, and therefore am not anywhere near as optimistic as Küng and Jens that legal tolerance of physician-assisted suicide and killing on request would be benign and lead to death with greater dignity.»

in einer Verhaltensänderung der Ärzteschaft und der Gesellschaft einen möglichen Ausweg: Zwar könne nicht aus jeder Arzt-Patient-Beziehung eine Freundschaft wachsen, jedoch gehöre es zu den ärztlichen Aufgaben, die Menschen im Sterben nicht alleine zu lassen und neben dem Heilen und Lindern auch immer wieder die Aufgabe des Tröstens zu übernehmen. Bezeichnenderweise wird aus ärztlicher Sicht die von der moraltheologischen Tradition als indirekte Euthanasie bezeichnete Handlung als möglicher Ausweg beschrieben (142). Das liegt wohl daran, daß aus ärztlicher Sicht nicht auf die subjektiven Komponenten des Handelnden, insbesondere dessen Intentionen und ärztliche Grundhaltungen verzichtet werden kann, diese in der Regel sogar im Vordergrund ethischer Überlegungen stehen.

Der für seine klarstellenden Analysen bekannte Jurist A. Eser bietet in seinem Beitrag zunächst eine Klärung der Begriffe aus juristischer Sicht, um anschließend Pro und Contra einer Legalisierung direkter aktiver Euthanasie gegeneinander zu halten (168–176). In dieser Abwägung kommt er zu dem Schluß, daß die Bedenken gegenüber einer Liberalisierung des Strafrechts vor allem hinsichtlich des möglichen Mißbrauchs und sozialpolitischer Folgewirkungen klar überwiegen. Der Staat könne wohl nie eine aktive Tötung für rechtmäßig erklären, ohne den zu hohen Preis einer Suspensierung der Lebensschutzpflicht dafür zu bezahlen (176). Darum plädiert er (einmal mehr) für den «Alternativentwurf eines Gesetzes über Sterbehilfe» von 1986, der die Tötung auf Verlangen weiterhin unter Strafe verbieten will, im Einzelfall aber – mit Hinweis auf den Motivationsdruck eines Arztes bzw. das Mitleidmotiv – dem Richter die Möglichkeit einräumt, von der Verhängung einer Strafe abzusehen (176–180). An den Schluß stellt er eine angesichts der vorangegangenen Beiträge provozierende These: Wenn es gelänge, dem Sterbenden z.B. in der Familie bzw. zu Hause ein Umfeld zu bieten, welches ihn sein Sterben als Teil seiner Selbstverwirklichung erfahren ließe, würde sich damit eventuell der «manipulierte» Tod von selbst erledigen, und zwar «als eine im Grunde unfreie Scheinbefreiung des Preisgegebenen (181). Leider gehen H. Küng und W. Jens in der Prodiamsdiskussion auf diese Provokation nicht ein.

Hinsichtlich des von W. Jens und H. Küng angestrebten Bewußtseinswandels bleiben Zweifel bestehen. Hier ist eher anzunehmen, daß ihr Plädoyer eine bereits informierte und sensibilisierte Gesellschaft trifft, die – wie schließlich die Beiträge im Buch selbst auch widerspiegeln – sich zwar relativ geschlossen hinter die Respektierung der Selbstbestimmung des Patienten stellt, in der Frage der ärztlichen Tötung hingegen bereits gespalten sein dürfte. Das zweite von den Autoren angegebene Ziel, nämlich die Diskussion auf ein anderes ethisches Niveau zu heben, wurde meines Erachtens nicht erreicht. Die Argumentation bei H. Küng kann in einigen Punkten nicht überzeugen, der Essay von W. Jens darf wohl mit einigem Recht als ein nicht genuin ethischer Beitrag bezeichnet werden, D. Niethammer und vor allem A. Eser schließlich haben ihre Erfahrungen, Argumente und Bedenken bereits in verschiedenen Foren eingebracht. – Dagegen erreicht dieser Sammelband aufgrund der Aktualität der Thematik, des persönlich engagierten Stils, des ausgerechnet aus theologischer Feder stammenden Plädoyers für eine Freigabe der Tötung auf Verlangen – nicht zuletzt formuliert als pointiertes Kontrastprogramm zur Lehre der katholischen Kirche – sicher ein weites und interessiertes Publikum. Im Klappentext wird vorausgesagt, das Buch werde viel Aufsehen erregen. Auf jeden Fall bietet es einen Vorgeschmack auf die zu erwartenden gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um die in greifbare Nähe gerückte Aufgabe eines gesellschaftlichen Tabus. *Markus Zimmermann-Acklin, Freiburg/Schweiz*

DER AUTOR ist wissenschaftlicher Assistent am Moraltheologischen Institut der Theologischen Fakultät an der Universität Freiburg.

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83

Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heilerle, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1996:

Schweiz (inkl. Mwst.): Fr. 51.– / Studierende Fr. 35.–
Deutschland: DM 58.– / Studierende DM 40.–
Österreich: öS 430.– / Studierende öS 300.–
Übrige Länder: sFr. 47.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: PostbankStuttgart / (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.