



LEBENDIG SIND DIE Toten, die von einem Geheimnis her gelebt haben, an dem sie, auch wenn es immer verborgen bleibt, dem, der das Gespräch mit ihnen aufnimmt, Anteil geben.» 40 Jahre nach *Dietrich Bonhoeffers* Tod (am 9. April 1945 durch Erhängen im Konzentrationslager Flossenbürg / Bayrischer Wald) versucht *Ferdinand Schlingensiepen* mit dieser Formel die weltweite und überkonfessionelle Wirkungsgeschichte seiner theologischen Schriften und seiner Gedanken, vor allem seiner Briefe aus dem Wehrmachtgefängnis Berlin-Tegel (1943-1945), zu beschreiben.¹ Die durch diesen brutalen und vorzeitigen Tod verursachte Fragmentarität und der Entwurfscharakter einer Reihe seiner theologischen Arbeiten, der einmalige biographische Weg vom Pfarrer und Theologieprofessor in den politischen Widerstand gegen Adolf Hitler und die nationalsozialistische Herrschaft, haben in der Bonhoeffer-Forschung zum Konsens geführt, daß eine sachgerechte Interpretation seiner Schriften nur möglich ist, wenn dem komplexen Beziehungsgeflecht nachgegangen wird, in dem hier Lebensgeschichte und theologische Reflexion miteinander verbunden sind.²

Im Augenblick der Wahrheit

Ferdinand Schlingensiepen setzt in seinem kurzen «Traktat» diese Ergebnisse der Forschung voraus. Er selbst schreibt über seine Interpretation, ihm sei beim Studium einiger Schriften der spanischen Mystikerin *Theresa von Avila* (1515-1582) aufgefallen, daß man wesentliche Aussagen Bonhoeffers anders lesen sollte, als es bisher üblich gewesen sei. Man könnte die Verfahrensweise von Schlingensiepen eine «Annäherung» durch Beschreiben ähnlicher Konstellationen nennen, insofern die in der Lektüre der Schriften Theresas gewonnenen Einsichten ihn ähnliche Zusammenhänge bei Bonhoeffer entdecken lassen. Schlingensiepen analysiert vor allem Passagen aus der «Ethik» (München 1984), aus «Widerstand und Ergebung» (München, 3. Auflage der Neuausgabe von 1970, 1985) und zwei vermutlich aus dem Jahr 1932 stammende Skizzen «Beruf» und «Tod». Es ge-

lingt ihm dabei zu zeigen, wie die Frage nach der eigenen Identität («Wer bin ich?») als Grundproblem Bonhoeffer schon früh bestimmt hat, latent seine Äußerungen über Sozialität und Mitmenschlichkeit bestimmt und in neuen Situationen wiederholend-nachholend bearbeitet wird. So wird sie in einer Situation äußerster Gefährdung im Tegeler Gefängnis zum Thema eines Gedichts. Schlingensiepen nennt das den «Augenblick der Wahrheit» - ein Motiv, das Bonhoeffer als Besucher von Stierkämpfen in Spanien erwähnt, wenn in der Arena die schreiende Menge der Zuschauer den für den Kampfstier tödlichen Stoß des Toreros erwartet und dabei plötzlich verstummt: «Ist es Wahnsinn, sich auf dieses Spiel einzulassen? Es steckt sicher so etwas wie Todessehnsucht und Todesverliebtheit darin. Aber das ist nicht alles: Im Angesicht des Todes, im Augenblick der Wahrheit erlebt der Torero sich selbst. Es ist ein Augenblick intensivsten Lebens.» Schlingensiepen meint, daß Bonhoeffer mit der für seine «Ethik» grundlegenden und in «Widerstand und Ergebung» mehrfach erwähnten Unterscheidung von «Letztem» und «Vorletztem» eine Unterscheidung getroffen habe, die der Unterscheidung zwischen Wahnsinn und Spiel nahekommt. Das «Letzte» meint die Rechtfertigung des Sünders durch Gott, und es begrenzt als solches alles «Vorletzte» (das Leben der Menschen in ihrer Sozialität und Mitmenschlichkeit) und setzt es zugleich frei. Bonhoeffer fragt sich, ob der «lebendige Glaube», der ein Leben rechtfertigt, «täglich, stündlich realisierbar ist und sein soll oder ob auch hier immer wieder die Länge des Vorletzten durchschritten werden muß um des Letzten willen». Als ein solches «Durchschreiten» des «Vorletzten» hat er seine Teilnahme am Widerstand verstanden mit dem Einsatz seines Lebens. Aus der Beobachtung, daß Bonhoeffer Augenblicke des «Letzten» im «Vorletzten» erlebt und in Notizen, Gedichten und Briefen festgehalten hat, schließt Schlingensiepen, daß dessen Angaben zur «Diesseitigkeit» des christlichen Glaubens von diesen Erfahrungen her neu interpretiert werden müssen.

Nikolaus Klein

¹ Ferdinand Schlingensiepen, Im Augenblick der Wahrheit. Glaube und Tat im Leben Dietrich Bonhoeffers. Kaiser Traktat 88, München 1985; 48 Seiten, DM 6,-. Vgl. Internationale Bonhoeffer-Konferenz 1984: Zeichen der Zeit 38 (1984), S. 251f.

² Tiemo Rainer Peters, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. München-Mainz 1976, S. 9-17.

BONHOEFFER

Handeln aus dem Glauben: Theologie, die lebensgeschichtlich zu interpretieren ist - «Augenblick der Wahrheit» als Moment intensivsten Lebens - Bonhoeffer, ein Mystiker?

Nikolaus Klein

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Befreiender Gott und die Situation der Sünde: Anmerkungen zur *Instruktion der Glaubenskongregation* - Die zentralen Themen von Befreiung und Sünde - Ist menschliches Handeln bloß Anwendung oder wesentlich Ausdruck des Glaubens? - Die Frage nach dem Götzendienst und dem befreienden Gott - Trennung von Moralität und Strukturen - Für die Befreiungstheologie ist soziale Sünde eine personale Sünde - Betonung der persönlichen Verantwortung für soziale Strukturen und ihre Folgen - Die nicht beabsichtigten Folgen absichtgeleiteten Handelns.

Franz J. Hinkelammert, San José/Costa Rica

JUDEN/CHRISTEN

Neue Phase im Dialog?: Neubeginn nach dem Holocaust - Vom gegenseitigen Kennenlernen zum Dialog über religiöse Themen - Zielsetzungen, die nicht vereinbar sind - Die politischen Interessen des Staates Israel - Die Spätfolgen der Dialektik der Moderne und der Emanzipation aus dem Ghetto - Schwanken zwischen religiös oder ethnisch definiertem jüdischem Selbstverständnis - Das Ethos des religiös und gleichzeitig weltoffenen Juden - Lernen von der Gebetstradition der Christen und den sozialen Aspekten des jüdischen Religionsgesetzes - Die notwendige theologisch-wissenschaftliche Vorarbeit.

Jakob J. Petuchowski, Cincinnati/Ohio

ETHIK

Auf der Suche nach einer neuen Umweltethik: Widerspruch zwischen Wirtschaftswachstum und Senkung des Energieverbrauchs - Worauf gründet Umweltverantwortung? - Zur Begründung des Verbots der Tierquälerei - Ontologischer Vorrang des Menschen - Die Pflicht, Ansprüche der außermenschlichen Natur anzuerkennen - Ökologisches Gleichgewicht und Umweltverantwortung - Evolution: Produkt des Zufalls oder Absicht eines Schöpfers? - Die Verantwortungsethik von Hans Jonas - Furcht vor vermuteten Schäden als Leitprinzip.

Paul Erbrich, München

LITERATUR

«Abreise wohin - Ankunft zu welcher Gegenwart?»: Zu *Erica Pedrettis* Erzählungen «Sonnenaufgänge Sonnenuntergänge» - Die nur dunkel erlebte, immer entgleitende Gegenwart - Der schreibende Mensch erfährt ungeahnte Möglichkeiten der Aufmerksamkeit - Erzählende Verschränkung von Zeitebenen und Bewußtseinsstrom - Wirklichkeitseröffnende Wirkungen der Kunst.

Paul Konrad Kurz, Gauting

Der befreiende Gott und die soziale Sünde

Zum Verständnis von «Befreiung» und «Handeln» in der Instruktion der Glaubenskongregation

Der im folgenden abgedruckte Text von *Franz J. Hinkelammert* bringt – in einer kritischen Analyse der Instruktion der Glaubenskongregation über einige Aspekte der «Theologie der Befreiung» (6. August 1984) – Erläuterungen zum handlungsorientierten Verständnis christlichen Glaubens und zum Begriff der «sozialen Sünde» im Rahmen der *Theologie der Befreiung*. Er stammt aus einem Sammelband über das oben erwähnte Dokument der Glaubenskongregation: Hermann-Josef Venetz, Herbert Vorgrimler, Hrsg., *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen. Analysen zur Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der «Theologie der Befreiung»*. Edition Exodus/edition liberación, Freiburg/Schweiz und Münster/Westf. 1985; 180 Seiten, ca. sFr. 20.–. Der Sammelband enthält eine Einführung in die Grundanliegen der Befreiungstheologie (Florian Flohr), einen Bericht über die Kontroverse um die Befreiungstheologie und die Vorgeschichte der Instruktion (Horst Goldstein), den Text der Instruktion der Glaubenskongregation vom 6. August 1984; außerdem vier kritische Kommentare zur Instruktion: zum Begriff der «Befreiung» und der «sozialen Sünde» (Franz J. Hinkelammert), zum Umgang mit der Bibel innerhalb der Instruktion (Hermann-Josef Venetz), zum Marxismusverständnis (Kuno Füssel), zu den dogmatischen Stichworten Christologie – Eucharistielehre – Sündenverständnis (Herbert Vorgrimler).

Der abgedruckte Text stammt aus den Seiten 62 bis 69.

Außerdem sei auf folgende Veröffentlichungen hingewiesen: Reinhard Frieling, *Befreiungstheologien: Studien zur Theologie in Lateinamerika* (Bensheimer Hefte 63). Göttingen-Zürich 1985; Norbert Greinacher, Hrsg., *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*. Zürich-Einsiedeln-Köln 1985; *Théologies de la Libération. Documents et débats. Avant-propos de B. Chenu et B. Laurent* (Coll. «Théologies»). Co-édition Cerf/Centurion 1985. (Red.)

Um dem Dokument (der Glaubenskongregation) gerecht werden zu können, gehe ich von der Diskussion derjenigen Positionen aus, welche die Instruktion an den Anfang stellt und die insbesondere im Vorwort und in Kapitel IV unter dem Titel *Biblische Grundlagen* enthalten sind. Die Instruktion identifiziert ihre Vorstellungen mit dem wahren Glauben und untersucht von dort aus die im Marxismus und Rationalismus begründeten Abweichungen der Befreiungstheologie. Die «Orientierungen» des Kapitels XI fordern dazu auf, diesen Marxismus und Rationalismus dadurch zu überwinden, daß man die zu Beginn ausgeführten Vorstellungen als wahren Glauben annimmt.

Die zentralen Thesen der Instruktion drehen sich, wie aus dem Vorwort ersichtlich ist, um die Pole von Befreiung und Sünde: «Die Befreiung ist vor allem und grundsätzlich eine Befreiung von der radikalen Knechtschaft der Sünde. Ihr Ziel wie ihre Grenze ist die Freiheit der Kinder Gottes, ein Geschenk der Gnade. Sie umschließt in logischer Konsequenz die Befreiung von vielfältigen Versklavungen auf kulturellem, ökonomischem, sozialem und politischem Gebiet, die letzten Endes alle von der Sünde herrühren und die ebenso sehr Hindernisse bilden, welche die Menschen daran hindern, ihrer Würde entsprechend zu leben.»

Das Thema taucht auch in Kapitel IV mehrmals wieder auf: «Die erste Befreiung, Bezugspunkt aller anderen Befreiungen, ist die von der Sünde.» (IV, 12) – Die «anderen Befreiungen» werden also als Konsequenzen einer ursprünglichen Befreiung gesehen. Die Sünde und die wahre Befreiung werden auf der einen Seite angesiedelt, die Versklavungen auf kulturellem, ökonomischem, sozialem und politischem Gebiet sowie die «anderen Befreiungen» auf der anderen Seite. Sünde und Versklavungen, Befreiung und Befreiungen stehen sich gegenüber. Gleichzeitig werden sie aber auch in einer Weise der Notwendigkeit miteinander verbunden: «Dennoch zeigt der *Philemonbrief*, daß die neue Freiheit, die die Gnade Christi bringt, notwendigerweise Auswirkungen auf der sozialen Ebene haben muß.» (IV, 13) Die Folge dieser Gegenüberstellungen ist die

Trennung von Glaube und Handeln: Die Frage nach der Orthodoxie des Glaubens ist unabhängig von der Frage nach dem richtigen oder falschen Handeln. Ebenso ist die wesentliche und wahre Befreiung von der Sünde unabhängig von den anderen Befreiungen aus den Versklavungen, den Konsequenzen der Sünde. Die Verbindung erweist sich – auch wenn sie als notwendig dargestellt wurde – als zweitrangig, untergeordnet und a posteriori. Ob man im Namen Gottes einen Kreuzzug unternimmt oder ob man ihn im Namen Gottes für ein Verbrechen hält; ob man mit Hilfe der Inquisition Ketzer verbrennt oder ob man im Namen Gottes die Ketzerverbrennung verurteilt; ob man die Sklaverei christlich legitimiert oder ob man im Namen des Christentums die Sklaverei abschafft – das ergibt aus der Sicht der Instruktion nicht den geringsten Unterschied. Alle besitzen denselben Glauben, und alle sind der Essenz nach – also wesentlich – von der Sünde befreit. Sie wenden den Glauben bloß richtig oder falsch an. So gerät das Handeln zum bloßen Anwendungsgebiet statt zur ursprünglichen Manifestation des Glaubens. Genau so werden in den bestehenden Versklavungen nicht die Manifestationen der Sünde, sondern lediglich deren Konsequenzen gesehen.

Handeln als Ausdruck des Glaubens

Die Instruktion geht überhaupt nicht auf den Grundansatz der Befreiungstheologie ein, im Handeln nicht bloß die Anwendung, sondern den Ausdruck des Glaubens zu sehen. Aus der Sicht der Befreiungstheologie hat eben derjenige, der aus seinem Glauben die Pflicht zum Kreuzzug oder zur Ketzerverbrennung herleitet, einen anderen Glauben als derjenige, der aus seinem Glauben zu deren Verurteilung angetrieben wird, auch wenn beide denselben Dogmenbestand anerkennen. In der Frage nach dem richtigen Handeln artikuliert sich die Frage nach dem Glauben selbst. Gerade in Lateinamerika ist das tagtäglich zu erleben. Die Generäle Pinochet, Videla, Molina, Rios Montt und viele andere haben die Verletzungen der Menschenrechte aus ihrem christlichen Glauben begründet. Ebenso begründeten viele Verfolgte ihren Widerstand aus ihrem christlichen Glauben. Die Befreiungstheologie zog daraus den Schluß, daß es sich dabei um verschiedene Formen des Glaubens handelt, keinesfalls aber um die bloß unterschiedliche Anwendung eines beiden Seiten gemeinsamen Glaubens. Aus dem Kontext dieses Konflikts heraus wuchs schließlich die Frage nach dem Götzendienst und nach den falschen Göttern.

Die Instruktion der Glaubenskongregation geht jedoch auf dieses Problem nicht ein. Statt dessen gibt sie eine aprioristische Antwort, worin sie durch ihre Aussagen über die Beziehung von Sünde und Befreiung diejenigen des Abfalls vom Glauben bezichtigt, welche die Frage nach den Götzen aufwerfen. Statt sich dem offenkundigen Problem zu stellen, verbietet sie im Namen des wahren Glaubens seine Diskussion. Die Frage nach der Unterscheidung des wahren Gottes und den falschen Göttern wird als Unglaube angeprangert.

Die Methode, Fragestellungen zu verurteilen, anstatt die Antworten zu diskutieren, wendet die Instruktion noch in einem anderen, für das Verständnis der Befreiungstheologie wesentlichen Punkt an. Es geht um das Problem der ungerechten Strukturen, das von der Befreiungstheologie *soziale Sünde* genannt wird und das in ihrem Denken eine zentrale Rolle spielt. Erneut interpretiert die Instruktion die Strukturfrage auf eine sehr eigene Weise. Wie sie die Sünde und deren Folgen auseinandergerissen hat, um sie dann a posteriori wieder zu verknüpfen, so trennt sie jetzt das Bemühen um persönliche Vervollkommnung von der Frage der Veränderung der sozialen Strukturen, um danach beides wieder zu verbinden. Das Ergebnis ist

dasselbe: Das persönliche Streben nach Vervollkommenheit ist unabhängig von der Frage der sozialen Strukturen, so daß die Veränderung der letzteren zu einem zweitrangigen Problem wird. Die persönliche Vervollkommenheit bleibt in ihrem Wesen von der Frage der sozialen Strukturen unberührt, obwohl betont wird, man müsse den Mut zu gesellschaftlichen Veränderungen haben. Die Instruktion konstituiert das Verhältnis von persönlicher Vervollkommenheit und Veränderung sozialer Strukturen so wie die vorkonziliäre katholische Soziallehre das Verhältnis zwischen dem Recht auf Privateigentum und der Sozialpflichtigkeit des Eigentums: Das Recht auf Privateigentum gilt als Naturrecht unabhängig davon, ob der Sozialverpflichtung des Eigentums nachgelebt wird. So bleibt die Sozialverpflichtung nachgeordnet, sekundär, während das Privateigentum die grundlegende Regelung des Verhältnisses der Menschen zur Güterwelt darstellt.

Trennung von Moralität und Strukturen

Die Instruktion unterstellt den Befreiungstheologen nun den von ihr aufgebauten Dualismus von persönlicher Vervollkommenheit und Veränderung der Strukturen, wobei jene ihrer Auffassung nach eine bloße Umkehrung des Verhältnisses vornehmen. Während die Instruktion die persönliche Vervollkommenheit für eine ausreichende Verpflichtung hält, die unabhängig davon besteht, ob der Mensch für die Veränderung von Strukturen eintritt oder nicht, so behauptet sie jetzt von den Befreiungstheologen, diese erklärten die Strukturen für das Wesentliche. Ihre Veränderung würde unabhängig von der persönlichen Vervollkommenheit Auswirkungen zeitigen und diese sogar ersetzen, zumindest aber der Strukturveränderung nachordnen.

Diese Sicht der Instruktion muß erfaßt werden, will man ihre Argumentationslogik verstehen: «Wenn man im Namen einer radikalen Revolution der sozialen Beziehungen, die der erste Imperativ wäre, das Streben nach persönlicher Vollkommenheit kritisiert, so läuft man Gefahr, den Sinn für die Person und ihre Transzendenz zu verlieren und die Ethik und ihr Fundament, nämlich den absoluten Charakter der Unterscheidung von Gut und Böse, zu zerstören.» (IV, 15) – Die Befreiungstheologie setzt die Revolution als ersten Imperativ gegen die persönliche Vervollkommenheit, so daß schließlich die Strukturen an die Stelle der Person treten, statt daß – wie in der Sicht der Instruktion – das Individuum an die Stelle der Strukturen tritt. Weil die Struktur die Person ersetzt, wird sie auch zur Quelle jeglicher Vervollkommenheit: «Man darf auch nicht das Böse vorrangig und allein in den ökonomischen, sozialen und politischen (Strukturen) orten, als hätten alle anderen Übel ihre Ursache und Quelle in diesen Strukturen, so daß die Schaffung eines (neuen Menschen) von der Errichtung anderer ökonomischer und soziopolitischer Strukturen abhänge.» (IV, 15)

Der Befreiungstheologie wird so vorgeworfen, nicht die Person, sondern die Strukturen zum Subjekt der Sünde zu erklären. Die Sünde verschwindet, sobald sich die Strukturen ändern, während sich umgekehrt – der Auffassung der Instruktion zufolge – die sozialen Strukturen jenseits von Gut und Böse befinden. Immer wieder wird die Befreiungstheologie als einfache Umkehrung der Vorstellungen der Instruktion konstruiert: «Man darf folglich den Bereich der Sünde, deren erste Wirkung es ist, die Beziehung zwischen Mensch und Gott in Unordnung zu bringen, nicht auf das beschränken, was man die (soziale Sünde) nennt. In Wirklichkeit vermag nur eine richtige Lehre von der Sünde die Schwere ihrer sozialen Auswirkungen zu zeitigen.» (IV, 14)

Wie die Instruktion die Sünde gegenüber ihren sozialen Auswirkungen verselbständigt, so isoliert sie das Bemühen um persönliche Vervollkommenheit von der Notwendigkeit sozialer Strukturveränderungen. Den Befreiungstheologen wirft sie aber vor, das genaue Gegenteil zu tun, mit der Rede von der «sozialen Sünde» also die sozialen Auswirkungen der Sünde gegenüber der Sünde zu verselbständigen und die Strukturveränderungen an die Stelle des Bemühens um persönliche Vervollkommenheit zu setzen. Ganz in diesem Sinne spricht die In-

struktion von einer «Verkehrung von Moralität und Strukturen», die aus «einer materialistischen Anthropologie, die mit der Wahrheit über den Menschen unvereinbar ist» (XI, 8), stammt.

Diese abstrakte Trennung von Moralität und Strukturen hat Auswirkungen auf den Strukturbegriff, wie das nachfolgende Zitat zeigt: «Gewiß, es gibt unrechte Strukturen, die auch wieder Unrecht hervorbringen und die zu ändern man den Mut haben muß. Die Früchte des menschlichen Tuns, die Strukturen, gute oder böse, sind *eher Folgen als Ursachen*. Die Wurzel des Bösen liegt in den freien und verantwortlichen Personen, die durch die Gnade Jesu Christi bekehrt werden sollen, um als neue Geschöpfe zu leben und zu handeln, in der Liebe zum Nächsten, im wirksamen Streben nach Gerechtigkeit, in der Selbstbeherrschung und in der Übung der Tugenden.» (IV, 15)¹

Was heißt soziale Sünde?

Der Befreiungstheologie wird ganz einfach eine Sicht der sozialen Sünde und der Notwendigkeit von Strukturveränderungen unterstellt, die sie gar nicht hat. – Die soziale Sünde ist für die Befreiungstheologen eine *personale* Sünde. Strukturen sündigen nicht, da sie Objekte sind – genauer: objektivierte Formen menschlichen Handelns. Zur Verdeutlichung des Sachverhalts können die sozialen Menschenrechte herangezogen werden wie etwa das Recht auf eine angemessene gesundheitliche Versorgung, auf Bildung, Arbeit oder auf ein die Befriedigung der Grundbedürfnisse ermöglichendes Einkommen. Auch hier besitzen nicht etwa Strukturen, sondern Subjekte Rechte. Deshalb sind die sozialen Menschenrechte subjektive Rechte. Allerdings können sie nur durch die Gesellschaft eingelöst werden, weil sie die Rechte eines Subjekts gegenüber allen andern Subjekten verkörpern. Wenn eine Gesellschaft in ihrer gegebenen Form nicht in der Lage ist, die aus diesen Menschenrechten hervorgehenden Ansprüche zu erfüllen, folgt daraus das Recht auf eine Veränderung der sozialen Strukturen, damit eine tatsächliche Erfüllung möglich wird. Es ist also richtig, diese subjektiven Rechte als soziale Rechte zu bezeichnen, da sie implizit die Forderung nach einer notwendigen Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse beinhalten. Sie enthalten überdies auch einen subjektiven Anspruch gegenüber denjenigen, welche die Bedürfnisse der genannten Art bereits erfüllen können. Sie sollen eine Veränderung der Strukturen zulassen, wenn dadurch die wirkliche Anerkennung der sozialen Menschenrechte der andern ermöglicht wird. Dem Anspruch der einen entspricht die ethische Verpflichtung der übrigen.

Wo diese ethische Verpflichtung abgelehnt wird, muß von einem Zustand der sozialen Sünde gesprochen werden. Die Herrschaft der sozialen Sünde basiert auf der Verletzung der subjektiven Rechte und der Verleugnung der subjektiven ethischen Verpflichtungen. Wenn die Befreiungstheologen daher Zustände der sozialen Sünde anklagen, betonen sie die subjektive menschliche Verantwortung für die sozialen Strukturen und deren Auswirkungen. Keineswegs spielen sie die sozialen Strukturen gegen das Bemühen um persönliche Vervollkommenheit aus. Sie verstehen die subjektive Verantwortlichkeit für die sozialen Strukturen als ein wesentliches Element dieses Bemühens. Da man aber für soziale Strukturen nie *unmittelbar* verantwortlich ist, sondern bloß innerhalb von sozialen und politischen Bewegungen dafür Verantwortung übernehmen kann, erweitert die Befreiungstheologie das Bemühen um persönliche Vervollkommenheit um eine soziale und politische Dimension – im Gegensatz zu einer individualistischen Ethik, welche ein *isoliertes* Subjekt voraussetzt sowie die sozialen Strukturen als naturwüchsig hinnimmt und dadurch letztlich divinisiert. Die Befreiungstheologie opponiert demnach nicht gegen das Bemühen um persönliche Vervollkommenheit, sondern bekämpft dessen individualistische Beschränkung.

Gerade in der Sozialenzyklika *Laborem exercens* hat eine solche subjektive Ethik mit ihren weitreichenden Konsequenzen

¹ Hervorhebung von mir.

Eingang gefunden. Ganz im Sinne der Befreiungstheologie werden im Ausgang von der Subjektivität sozialer Verhältnisse gesellschaftliche Ansprüche formuliert. Entsprechend setzt der Ansatz voraus, daß das Bemühen um persönliche Vervollkommnung die Verantwortlichkeit für die sozialen Strukturen und deren Veränderung zugunsten der Ansprüche *aller* Menschenrechte, einschließlich der sozialen, umfaßt.²

«Objektive Bedingungen» menschlichen Handelns

Aus den vorausgegangenen Überlegungen wird deutlich, daß die Befreiungstheologen einen Strukturbegriff verwenden, der sich von demjenigen der Instruktion grundsätzlich unterscheidet. Überhaupt benutzt die Instruktion einen völlig unpräzisen Strukturbegriff, wenn etwa gesagt wird: «Die Früchte des menschlichen Tuns, die Strukturen, gute oder böse, sind eher Folgen als Ursachen.» (IV, 15) In der Befreiungstheologie werden die Strukturen eher als ein Habitat aufgefaßt, d. h. als eine gesellschaftlich vorgegebene, objektivierte Form, innerhalb derer alles absichtgeleitete menschliche Handeln stattfindet. Die Struktur erlegt jedem menschlichen absichtgeleiteten Handeln Grenzen auf, so daß dieses gleichzeitig immer auch Folgen nach sich zieht, die nicht aus der Absicht der Handelnden erklärt werden können. Die nichtbeabsichtigten Folgen des Handelns können unter Umständen zerstörerisch sein und schließlich die eigentlichen Absichten des Handelns durch ihre Auswirkungen aufheben oder sogar ins Gegenteil verkehren. Sollen daher die ursprünglichen Absichten verwirklicht werden, kann dies nur geschehen, wenn die nichtbeabsichtigten Folgen des absichtgeleiteten Handelns mit in Betracht gezogen werden. Die nichtbeabsichtigten Folgen können jedoch nicht durch eine bloße Änderung der Absichten und der guten Vorsätze beeinflusst werden, sondern ausschließlich durch eine Veränderung der Strukturen, innerhalb derer sie auftreten.

² Vgl. dazu J. Aldunate, u. a., Hrsg., Primat der Arbeit vor dem Kapital. Kommentare zur Enzyklika «Laborem exercens» aus der Sicht der Kirche Lateinamerikas (Reihe Theologie und Kirche im Prozeß der Befreiung, Band 1). Münster 1983.

Dementsprechend werden die grundlegenden Probleme Lateinamerikas wie Verelendung, Arbeitslosigkeit und Unterentwicklung als nichtbeabsichtigte Folgen eines absichtgeleiteten Handelns erklärt, soweit dieses nämlich innerhalb von kapitalistischen Produktionsstrukturen abläuft. Da die nichtbeabsichtigten Folgen des Handelns im Rahmen kapitalistischer Produktionsstrukturen nicht vom bösen Willen der Kapitalisten oder der Regierungen verursacht werden, können sie nicht einfach durch deren guten Willen vermieden werden. Es werden aber die grundlegenden subjektiven Menschenrechte auf eine unerträgliche Weise verletzt. Die Behauptung der Subjektivität des Menschen führt daher zur Forderung, soziale Strukturen zu schaffen, die soziale Katastrophen verunmöglichen. Es wird dabei nicht unterstellt, daß diese durch den bösen Willen der Handelnden hervorgebracht worden sind. Betont wird dagegen die menschliche Verantwortung für soziale Strukturen, in deren Rahmen die sozialen Katastrophen als nichtbeabsichtigte Folgen des Handelns heraufbeschworen werden.

Reduziert man vor diesem Hintergrund die Ethik auf eine bloße Individualethik, wird das Gewissen des einzelnen entlastet, sofern er als einzelner sein Scherflein zur Milderung der Not der anderen beiträgt. Eine Ethik jedoch, die sich der Respektierung *aller* subjektiven Menschenrechte verpflichtet weiß, muß danach fragen, inwieweit durch die Veränderung der sozialen Strukturen soziale Katastrophen vermeidbar wären, und gegebenenfalls für solche Veränderungen eintreten. Die Strukturen als solche sind für sie – im Gegensatz zur Auffassung der Instruktion – weder gut noch böse. Sie sind es nur im Hinblick auf die nichtbeabsichtigten Folgen absichtgeleiteten Handelns, als dessen Habitat sie verstanden werden müssen.

Soziale Strukturen werden daher von den Befreiungstheologen nicht aus abstrakten Sozialprinzipien deduziert, sondern aus der Forderung, alle subjektiven Menschenrechte, einschließlich der sozialen, zu respektieren. Dabei werden die Strukturen nicht einfach als Folgen des menschlichen Handelns beurteilt. Beurteilt werden vielmehr die nichtbeabsichtigten Folgen des Handelns, sofern sie das Produkt bestimmter Strukturen sind.

Franz J. Hinkelammert, San José/Costa Rica

Drei Stadien im christlich-jüdischen Gespräch

Wenn man von den letzten neunzehn Jahrhunderten absieht, in denen es ein eigentliches christlich-jüdisches Gespräch nicht gegeben hat, weil man damals höchstens aneinander vorbeischiebe, dann muß festgestellt werden, daß, jedenfalls auf deutschem Boden, ein ernsthaftes christlich-jüdisches Gespräch erst nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges seinen Anfang nahm. Damals ging es um das vorurteilslose gegenseitige Sich-Kennenlernen. Nun konnten sich die Christen davon überzeugen, daß die Juden wirklich keine Hörner haben, und die Juden lernten langsam verstehen, daß nicht alle Christen Juden ermorden wollen. Es war ein wichtiger Anfang – besonders nach der Zeit der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft.

Aber es war eben doch nur ein *Anfang*; denn wie lange kann man sich schon mit dem Wissen begnügen, daß der andere ein Mensch und kein Teufel ist? Irgendetwas muß es sein, zu dem der Anfang hinführt. Bleibt es nur beim Anfang, dann wird die ganze Geschichte langweilig, und das Interesse am «christlich-jüdischen Gespräch» droht abzunehmen. Damit soll nicht gesagt sein, daß es für Juden und Christen jetzt unnötig geworden wäre, dieses Anfangsstadium durchzumachen. Im Gegenteil, dort, wo es nur wenige Juden gibt und wo – historisch bedingt – diese wenigen Juden die Tendenz haben, sich von den allgemeinen Anliegen der «nichtjüdischen Umwelt» zu isolieren, gerade dort ist es besonders wichtig, zunächst einmal den rein menschlichen Kontakt zwischen Juden und Christen herzustellen. Nur muß man einsehen, daß dieser Kontakt noch kein wirkliches «christlich-jüdisches» Gespräch darstellt.

Ein solches Gespräch kommt erst dann zustande, wenn Juden als Juden sich mit Christen als Christen über religiöse Fragen verständigen – ohne daß dabei beabsichtigt wird, den Gesprächspartner seiner eigenen Religion abtrünnig zu machen. In dieses *zweite Stadium* sind dann auch Juden und Christen eingetreten. Einige Erfolge sind in diesem Stadium tatsächlich erreicht worden. Juden und Christen haben angefangen, sich auf das Gemeinsame in ihrem religiösen Erbe zu besinnen und – was nicht weniger wichtig ist – das verstehen und respektieren zu lernen, was sie im Religiösen trennt. Aber irgendwie hat man doch das Gefühl, daß dieses Stadium jetzt seinem Ende naht und daß es in einer gewissen Enttäuschung ausklingt.

Die Gründe dafür sind vielfältig. Einer davon ist vielleicht auch gar nicht so offensichtlich. Es hört sich viel einfacher an, als es in Wirklichkeit ist, von den Christen zu verlangen, daß sie den Gedanken an die Judenmission aufgeben. *Einige* Christen haben das natürlich getan, aber nicht alle. Die Reaktion der Evangelischen Theologischen Fakultät in Bonn auf die diesbezüglichen Beschlüsse der Rheinischen Synode möge hier als Warnsignal dienen.¹ Auch das Buch von *Horst Seebaß* «Der Gott der ganzen Bibel» zeigt, wie, bei aller Freundlichkeit den

¹ Der Synodalbeschuß der Evangelischen Kirche im Rheinland «Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden» vom 11.1. 1980 und die ihn vorbereitenden Thesen des Ausschusses «Christen und Juden» derselben Kirche sind u. a. zugänglich in: Evangelische Theologie 40 (1980) 260–276. Zum Thema «Judenmission» heißt es im Synodalbeschuß: «Wir glauben, daß Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes vor

Juden gegenüber, ein gläubiger Christ sich überfordert fühlen kann, wenn ihm die Absage an die Judenmission als die *Conditio sine qua non* für das «Gespräch» abverlangt wird.² Während das gewiß nicht auf alle Christen zutrifft, so gibt es doch wahrscheinlich auch Christen, die sich von diesem «Gespräch» die schließliche «Bekehrung» der Juden versprochen. Aber das moderne «christlich-jüdische Gespräch» hat zu keinen jüdischen Massenübertritten zum Christentum geführt. Im Herzen einiger aufrichtiger Christen hat das bestimmt zu einer gewissen Enttäuschung geführt.

Um diese Annahme zu begründen, sei es mir gestattet, auf ein persönliches Erlebnis hinzuweisen. Bei einer Tagung zum «christlich-jüdischen Gespräch» in einer kanadischen Stadt sollte ich als Referent von einem katholischen Bischof eingeführt werden. Wir trafen uns vorher zu einer Tasse Kaffee und unterhielten uns über theologische Fragen. Am Ende der Unterhaltung gab der Bischof seiner Verwunderung darüber Ausdruck, daß jemand wie ich, der sich doch anscheinend in der christlichen Theologie auskennt, «immer noch nicht» zum Christentum übergetreten ist. (Auf meine Frage, ob er mich denn als gewöhnlichen Katholiken zu dieser Tagung nach Kanada eingeladen hätte, ist mir der Bischof bis heute die Antwort schuldig geblieben.)

Aber die christliche Enttäuschung ist gering im Vergleich mit der jüdischen Enttäuschung. Allerdings wurde jüdischerseits *nicht* erwartet, daß die christlichen Gesprächspartner zum Judentum übertreten. (Das Judentum macht die ewige Seligkeit der Menschen nicht von einem Bekenntnis zum Judentum abhängig!) Die jüdischen Gesprächspartner erwarteten etwas ganz anderes. Während es nämlich den meisten christlichen Gesprächspartnern um die Religion ging, stand bei den meisten jüdischen Gesprächspartnern die Politik an erster Stelle – genauer gesagt: die politischen Interessen des Staates Israel. Man nahm in Jerusalem reges Interesse daran, was überall in der Welt im «christlich-jüdischen Gespräch» geschah, und man hatte auch seine (als Wissenschaftler auftretenden) Vertreter überall mit dabei. Dann mischten sich auch die großen amerikanischen jüdischen Organisationen ein: der American Jewish Congress, das American Jewish Committee, die Anti-Defamation League der B'nai B'rith – alles Organisationen, deren Raison d'être *nicht* im religiösen Bereich lag, obwohl sie, um ihre rein politischen Interessen wahrzunehmen, ab und zu auch jüdische Theologen als ihre Vertreter beim «christlich-jüdischen Gespräch» auftreten ließen.

Gesprächsthema: Religion oder Politik?

Was waren diese politischen Interessen? In erster Linie ging es darum, die Anerkennung des Staates Israel seitens des Vatikans und in ähnlicher Weise seitens der evangelischen Kirchen zu erreichen. Dann ging es aber auch um die Identifizierung von Judentum und Zionismus wie auch um das christliche Nihil obstat zu einer jeglichen Innen- und Außenpolitik jeder beliebigen israelischen Regierung. Das bezog sich natürlich auch auf das Problem der besetzten Gebiete und auf die Palästinenserfrage.

Es ist erstaunlich, wie erfolgreich diese Bemühungen waren. Es gibt heute kaum noch eine christliche Darstellung des Judentums, die sich nicht die Identifizierung von Zionismus und Judentum zu eigen gemacht hat und die nicht von den Juden in einer der zionistischen Begriffswelt entlehnten Terminologie spricht. Aber *völlig* erfolgreich waren die politischen Bemühungen auch wieder nicht. Der Vatikan hat den Staat Israel immer noch nicht offiziell anerkannt, und Christen sehen die Pa-

der Welt und voreinander sind; darum sind wir überzeugt, daß die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an die Völkerwelt wahrnehmen kann.» – Zur Diskussion um den Synodalbeschluß vgl. B. Klappert/H. Starck (Hrsg.), Umkehr und Erneuerung, Neukirchener Verlag 1980, sowie – mit weiterer Literatur – die Beiträge von F. von Hammerstein, U. Luz und C. Thoma, in: *Judaica* 37 (1981) 2–11, 195–211, 212–219 (Red.).

² Vgl. H. Seebaß, Der Gott der ganzen Bibel. Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben. Herder, Freiburg/Br. 1982, bes. 130–140, und dazu J. J. Petuchowski, «Der Gott der ganzen Bibel» – aus jüdischer Sicht, in: Orientierung 1983, Nr. 2, S. 22ff.

lästinenserfrage oft noch ganz anders als die nach dem Staate Israel hin orientierten jüdischen Politiker. Sie lassen sich auch nicht mehr, wie sie es in der Vergangenheit geneigt waren zu tun, durch die ständige Heraufbeschwörung der Verbrechen der Nazizeit einschüchtern. An der Front des «christlich-jüdischen Gesprächs» ist also den offiziellen und den ehrenamtlichen Vertretern des israelischen Staates der volle Sieg versagt geblieben. Daher nun auch auf jüdischer Seite, oder jedenfalls in einigen jüdischen Kreisen, die Enttäuschung.

Im Rückblick ließe sich vielleicht behaupten, daß diese jüdischen Kreise von Anfang an zuviel von dem «christlich-jüdischen Gespräch» erwartet hatten. Die Theologen des Christentums, die sich dem «Gespräch» stellten, machen keine Vatikanpolitik, und die Belastung eines theologischen Meinungsaustauschs mit rein politischen Anliegen war vielleicht ohnehin verfehlt. Aber dahinter liegt noch ein viel schwierigeres Problem: kein kleineres als das Ausmaß der Niederlage, die der Nationalsozialismus dem Judentum zugefügt hatte. Der Nationalsozialismus forderte nämlich weit mehr als die sechs Millionen jüdischer Menschen, die ihm rein physisch zum Opfer gefallen sind. Er hinterließ auch seine Spur bei den Überlebenden: nicht zuletzt bei denjenigen Juden, die in Anbetracht von Auschwitz ihren religiösen Glauben verloren haben, aber auch bei den Kreisen der jüdischen Orthodoxie, die sich als Folge des Holocaust immer mehr von der «Außenwelt» abschließen und sich immer tiefer in eine mittelalterliche Mentalität einleben, die diese Kreise auch weithin davon abhält, am «christlich-jüdischen Gespräch» teilzunehmen. Ferner gibt es die vielen Juden, religiös oder nicht, die, etwa mit einem amerikanischen oder einem deutschen Paß ausgestattet, sich dennoch als im Ausland lebende Israelis fühlen. Sie halten das Judentum der Emanzipationszeit für eine Illusion, amüsieren sich über den Begriff des «Deutschen (Amerikaners, Franzosen usw.) jüdischen Glaubens» und scheuen sich nicht, trotz des antisemitischen Ursprungs der Terminologie, von den Juden als «Gastvolk» und als «Fremden» zu reden und die eigentliche Berechtigung einer jüdischen Diasporaexistenz zu verneinen.

Auch diese Juden sind ideologische Opfer des Nationalsozialismus, und je betonter ihr «jüdischer» Nationalismus, desto größer ihre Abhängigkeit von der fatalen deutsch-nationalen Ideologie. Zwar darf man viele dieser Menschen in Anbetracht ihrer tragischen Lebenserfahrungen nicht verurteilen, aber man ist dennoch berechtigt, zu fragen, ob Juden, die ihr Judentum als etwas Ethnisches und Nationales betrachten, ebenbürtige Vertreter der jüdischen Religion in einem Gespräch mit den Vertretern des Christentums sein können. Diejenigen Juden, die sich heute, ob sie nun im Staate Israel wohnen oder nicht, als «Nation» betrachten, mögen in der Tat eine derartige «Nation» darstellen, ohne allerdings dadurch berechtigt zu sein, andersdenkenden Juden diese neuentstandene «Nationalität» aufzuzwingen. Auch wären dann die zuständigen Adressen, an die sie sich mit ihren politischen Anliegen wenden sollten, die Außenministerien der verschiedenen Staaten und nicht die Kirchen, denen es um ein *religiöses* Gespräch geht.

Das scheint sich nun im Laufe der jetzigen Enttäuschung doch so langsam herausgestellt zu haben. Die politischen jüdischen Organisationen (American Jewish Congress, World Jewish Congress, American Jewish Committee usw.) versuchen gerade jetzt recht krampfhaft, sich einen religiös-theologischen Anstrich zu geben. Sie wetteifern geradezu miteinander, das größte Aufgebot von christlichen und jüdischen Theologen ins Feld zu führen, und sie lassen es nicht an Publikationen fehlen, die den Eindruck erwecken sollen, daß das religiöse Gespräch das Hauptanliegen dieser Organisationen ist. Aber dazu ist es vielleicht schon zu spät. Man kennt die Organisationen zu gut, und man weiß, worum es ihnen wirklich geht. Das zweite Stadium des «christlich-jüdischen Gesprächs» geht seinem unvermeidlichen Ende zu – ein Ende, bei dem man sich kleiner, nicht unwichtiger Erfolge bewußt ist, aber dennoch ein Ende, das in einer gewissen Enttäuschung ausklingt.

Vielleicht war es notwendig, durch dieses zweite Stadium zu gehen. So konnten sich nämlich sowohl Juden wie auch Christen Klarheit darüber verschaffen, was in einem «christlich-jüdischen Gespräch» erreicht und was nicht erreicht werden kann, wessen Mitarbeit die Sache fördert und wessen Mitarbeit die Sache hindert, und welche Art von Tagesordnung man in Angriff nehmen sollte. Damit soll nicht gesagt sein, daß es keine Christen gibt, die an pro-israelischen politischen Aktionen ein großes Interesse haben, die eben meinen, daß Christen als Christen die Pflicht haben, sich der jüdischen «Nation» anzunehmen – selbst dann, wenn die «Vertreter» dieser «Nation» keinen großen Enthusiasmus für das Religiöse an den Tag legen. (Man denkt in diesem Zusammenhang etwa an den evangelischen Theologen *Peter von der Osten-Sacken*, der sich mit dem Begriff einer «christlichen Theologie des Judentums» im Widerspruch sieht, aber eine christliche Anerkennung des jüdischen *Volk* entschieden befürwortet.) Es wird dann nur zu fragen sein, wieweit das «christlich-jüdische Gespräch» der geeignete Ort dafür ist, und ob nicht etwa die «deutsch-israelischen Gesellschaften» diesen Zielen besser entsprechen würden.

Jüdische Religion – ohne «Land» und «Volk»?

Wenn nun die Bibel und das traditionelle jüdische Schrifttum von den Vertretern eines «nationalen» Judentums als Beweis dafür angeführt werden, daß «Land» und «Volk», «Boden» und biologische Abstammung alle Bestandteile des *religiösen* Judentums sind – und daher auch geeignete Gegenstände eines *religiösen* Gesprächs zwischen Juden und Christen sein können, so hat das selbstverständlich eine gewisse Berechtigung. Es darf dabei aber nicht vergessen werden, daß das Judentum in nachbiblischer Zeit eine zweitausendjährige Entwicklung durchgemacht hat. Nicht alles, was in der Bibel oder im Talmud steht, ist lebendiges Erbgut für die heutigen Juden geblieben, wie ja auch nicht alles, was im Neuen Testament und bei den Kirchenvätern steht, den lebendigen Glauben der Christen im 20. Jahrhundert mitbestimmt. Der Katholizismus nach dem Zweiten Vatikanum deckt sich nicht ganz mit dem Katholizismus der Gegenreformation. Die evangelischen und reformierten Kirchen des 20. Jahrhunderts weisen einige Abweichungen von den Vorstellungen Luthers und Calvins auf. Und selbst die jüdische Orthodoxie des 20. Jahrhunderts ist, jedenfalls in westlichen Ländern, weder mit dem religiösen Pluralismus des Talmuds noch mit der im 16. Jahrhundert entstandenen Gesetzeskompilation «Schulchan Aruch» identisch – obwohl beide genannten Quellen als verbindliche Basis dieser Orthodoxie gelten. Denn, abgesehen von den Chassidim, die im Westen das Leben des ostjüdischen «Schtetels» künstlich nachahmen wollen, scheren sich doch die meisten im Westen lebenden orthodoxen Juden gar nicht mehr um die religionsgesetzlichen Bestimmungen darüber, daß der Jude sich anders als der Nichtjude kleiden muß, daß er morgens den rechten vor dem linken Schuh anziehen muß und daß es eine große Sünde, ja eine Entweihung des göttlichen Namens ist, zivilrechtliche Streitereien vor nichtjüdische Gerichtshöfe statt vor das Rabbinat zu bringen. Daß alle diese Vorschriften einmal als von Gott selbst offenbarte Gesetze galten, scheint diesen Entwicklungsgang wenig beeinflusst zu haben.

Denn es handelt sich hier tatsächlich um einen Entwicklungsgang, wenn sich auch die jüdische Orthodoxie dieser Tatsache offiziell nicht bewußt bleibt und nur das religiös-liberale Judentum das Entwicklungsprinzip im vollen Bewußtsein bei der Neugestaltung des Judentums anwendet. Wenn nun von pro-israelischen Apologeten auf die Wichtigkeit des «Landes» in der biblischen Religion hingewiesen wird, dann wäre zunächst einmal zu fragen, ob diese Apologeten denn wirklich das Judentum in seine biblische Phase zurückversetzen wollen, d. h., ob sie auch die Wiedereinführung der Tieropfer ersehnen, die offizielle Duldung der Sklaverei, die Todesstrafe für gewisse Übertretungen der Ritualgesetze und die Verfassung eines theokrati-

schen Staates. Oder ist es nur die Betonung einer völlig aus ihrem Zusammenhang gerissenen Rolle des «Landes» für die biblische Religion – als ob, in ihrer jüdischen Weiterentwicklung, diese Religion nicht verschiedene Entwicklungsstadien durchgemacht hätte, die schließlich zu einer Unabhängigkeit der jüdischen Religion von dem «Land» führten? Von dem Zynismus derjenigen Apologeten des Staates Israel, die die Wichtigkeit des «Landes» durch Bibel- und Talmudzitate beweisen wollen, selber aber die religiöse Weltanschauung ablehnen, soll hier einmal geschwiegen werden.

Religiöses oder ethnisches Selbstverständnis

Eine bedeutungsvolle Phase der jüdischen Entwicklung wurde durch die Gleichberechtigung der west- und zentraleuropäischen Juden ausgelöst, als diese Juden die Abgeschlossenheit des Ghettos verlassen durften und in das bürgerliche und kulturelle Leben Europas eintraten. (Ähnliches geschah mutatis mutandis in Amerika.) Der Versuch, das Wesen der ererbten Religion auch unter diesen ganz neuen, präzedenzlosen Umständen zu bewahren, führte zum Aufkommen des religiös-liberalen oder reformierten Judentums. In dieser Neuform des Judentums war man sich bewußt, daß die «nationale» Phase des Judentums, obwohl sie Jahrhunderte hindurch durch die Ghetto-Abgeschlossenheit sozusagen künstlich konserviert worden war, im Grunde genommen doch der fernen Vergangenheit angehört, daß die Juden also, trotz der sie vereinigenden starken Familienbände, keine politische «Nation», sondern eine weltweite Glaubensgemeinschaft sind. Sie betrachteten sich jetzt als Deutsche, Amerikaner, Franzosen usw. jüdischen Glaubens. Der Unterschied zwischen einem christlichen und einem jüdischen Deutschen lag also nicht im «Volkstum», sondern im religiösen Bekenntnis und in der religiösen Praxis. Der Christ ging in die Kirche, und der Jude ging in die Synagoge. Dadurch war nun auch eine Basis geschaffen für das freundliche, inter-konfessionelle «Gespräch».

Es blieb jedoch weithin bei der Basis. Viel konnte seinerzeit auf dieser Basis nicht aufgebaut werden, denn ein wachsender Antisemitismus, der später in der nationalsozialistischen Bewegung seinen Höhepunkt fand, wollte die Juden in das Ghetto zurückdrängen und bestand darauf, den Unterschied zwischen jüdischen und anderen Bürgern nicht in der Religion, sondern in der «Rasse» zu sehen. Die jüdische Reaktion darauf – von den meisten *deutschen* Juden allerdings bis zum Holocaust *nicht* geteilt – war der Zionismus, der sich zum Teil die antisemitische Diagnose, wenn auch natürlich nicht die antisemitische «Lösung der Judenfrage» zu eigen machte. Der Zionismus betrachtete und betrachtete die bürgerliche Gleichberechtigung der Juden als eine «Illusion» und sieht die Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden als Beziehungen zwischen dem «jüdischen Volk» und den anderen «Völkern» an und nicht als das Verhältnis einer Glaubensgemeinschaft zu anderen Glaubensgemeinschaften. Das mag als ein Grund dafür angesehen werden, daß sich die Vertreter israelischer politischer Interessen bislang in einem so großen Ausmaß der Annehmlichkeiten des modernen «christlich-jüdischen Gesprächs» bedienen, nicht um gemeinsame religiöse Anliegen zu fördern, sondern um Politik zu treiben.

Es muß nämlich offen zugestanden werden, daß der Holocaust vielen Juden als unwiderlegbares Argument gegen die Hoffnungen dient, die man im 18. und 19. Jahrhundert gehegt hatte. Dazu kommt, daß ja die osteuropäischen Juden, die heute das Gros der jüdischen Bevölkerung sowohl in den Vereinigten Staaten wie auch in der Bundesrepublik Deutschland ausmachen, die Emanzipation der Juden und die Einbürgerung in die Gesellschaft und Kultur des Westens in Rußland und in Polen gar nicht mitgemacht haben und auch nicht mitmachen konnten. Nichts ist für sie daher natürlicher als die Auffassung vom Judentum als einer «Volksgemeinschaft», deren geistiges und politisches Zentrum sich im Staate Israel befindet. Diese Auf-

fassung wird auch von Menschen geteilt, die entweder nicht die geringste Absicht haben, sich im Staate Israel anzusiedeln, oder die, als ehemalige Israelis, bewußt den Weg der Auswanderung aus Israel gewählt haben. Dazu kommt auch, daß die Religion heute ohnehin keine Hochkonjunktur hat und daß, wie bereits erwähnt, der Holocaust am religiösen Glauben vieler Juden stark gerüttelt hat. Da bietet sich nun die Verschiebung der jüdischen Selbst-Definition vom Religiösen ins Ethnische, von der Glaubensgemeinschaft zur Volksgemeinschaft als eine einladende Alternative an.

Darin liegt aber eine spürbare Tragik der geschichtlichen Verspätung. Denn gerade in dem Augenblick, da die historischen Volksgemeinschaften die «Europäische Gemeinschaft» oder sogar das Weltbürgertum anstreben, wollen Juden, deren biblische Ahnen als erste den Gedanken einer universalen Menschheit ausgesprochen hatten und deren lange Geschichte dafür den Beweis lieferte, daß Gottesverehrung und Religion von territorialen Bindungen unabhängig sein können, gerade, wie gesagt, in diesem Augenblick wollen Juden den Lauf der Geschichte rückgängig machen und wieder als «Volksgemeinschaft» mit politischen Ansprüchen auftreten und anerkannt werden! So will dann der eine Gesprächspartner im «christlich-jüdischen Gespräch» über Gott, Offenbarung, Erlösung und Heilsgeschichte reden, während der andere sein Anrecht auf Land und Grenzen, Nationalität und Besetzung von eroberten Gebieten (die, wenn er selbst kein israelischer Staatsbürger ist, nicht einmal seine eigenen, sondern die des israelischen Staates sind) geltend machen will. So redet man wieder einmal aneinander vorbei. Auch das hat zu der augenblicklichen Malaise im «christlich-jüdischen Gespräch» und zum beiderseitigen Gefühl der Enttäuschung geführt.

Ein religiöses, aber für andere offenes Judentum

Kann es nach diesem zweiten Stadium im «christlich-jüdischen Gespräch» noch ein *drittes Stadium* geben? Die Antwort auf diese Frage kann nicht im voraus klar sein. Viel wird davon abhängen, ob es wieder einmal ein Judentum geben wird, das sowohl religiös wie auch anderen gegenüber aufgeschlossen ist. Ein Judentum, das nicht-religiös ist und das sich selbst als Nationalität versteht, mag – nach den schrecklichen Ereignissen des 20. Jahrhunderts – seine Existenzberechtigung haben. Es würde aber keinen Gesprächspartner für die christlichen Kirchen darstellen und müßte schon als politische Einheit auf der rein säkularen Ebene mit den politischen, nicht den religiösen Gremien der Welt in Verbindung treten. So etwas gibt es allerdings schon, wie die israelische Vertretung bei der UNO zeigt. Auch ein religiöses Judentum, das anderen gegenüber *nicht* aufgeschlossen ist, existiert bereits. Große Teile der heutigen jüdischen Orthodoxie vermeiden sogar schon das Gespräch mit andersdenkenden religiösen *Juden*, wobei dann von einer Teilnahme an einem religiösen Gespräch mit Nichtjuden gar nicht erst die Rede zu sein braucht. (Es gibt Ausnahmen, aber leider nur recht wenige.) Das nicht-orthodoxe religiöse Judentum dagegen hat heute größtenteils seinen Frieden mit dem Zionismus geschlossen, – was *vor dem Holocaust* gar nicht so selbstverständlich gewesen wäre. Dabei möge es einmal dahingestellt bleiben, ob sich das reformierte Judentum tatsächlich die «jüdisch-nationale» Ideologie zu eigen gemacht hat oder ob es nur philanthropische Impulse sind, die das Reformjudentum dazu veranlassen, sich in den Dienst des zionistischen Staates zu stellen. Auf jeden Fall könnte man sich darauf verlassen, daß das nicht-orthodoxe religiöse Judentum, soweit es organisiert ist, in der heutigen Zeit geneigt wäre, einfach nur das zweite Stadium im «christlich-jüdischen Gespräch» nochmals zu durchlaufen.

Aber die Generation, die den Holocaust und die Gründung des Staates Israel miterlebt hat, wird, jedenfalls auf Erden, nicht ewig leben. Der Typ des religiösen *und* aufgeschlossenen Juden, wie es ihn einmal – besonders in Deutschland – gegeben

hat, könnte, wenn die Zeit dazu reif ist, nochmals in Erscheinung treten. Die Zukunft des religiösen Judentums und nicht nur die Zukunft des «christlich-jüdischen Gesprächs» hängt von seinem Dasein ab.

Tritt dieser Typ wieder in Erscheinung, dann werden sich religiöse und aufgeschlossene Juden mit religiösen und aufgeschlossenen Christen an den Tisch setzen können, um das «christlich-jüdische Gespräch» in seinem dritten Stadium weiterzuführen. Es wird ein religiöses, wenn nicht gar ein theologisches Gespräch sein müssen. Es wird darum zu gehen haben, wie sich die beiden Religionen, bei aller Betonung sowohl des Gemeinsamen wie auch des Trennenden, gegenseitig theologisch einschätzen – und zwar *sub specie Dei*. Es wird darum gehen, daß man sich nicht mehr mit dem Wissen um die gemeinsame «Wurzel» begnügt, sondern auch in den verschiedenen Wegen, die von den beiden Religionen eingeschlagen worden sind, göttliche Fügung und göttlichen Auftrag sieht. Und es mag sogar darum gehen, daß man voneinander etwas lernt, etwas, das die Juden zu besseren Juden und die Christen zu besseren Christen macht. So könnten z. B. bei näherer Betrachtung die Gedanken, die sich Christen in den letzten zwei Jahrtausenden über das Gebetsleben gemacht haben, und die verschiedenen Erfahrungen der Spiritualität, von denen die christlichen Mystiker berichtet haben, auch den Juden etwas bieten, während die Lebensbezogenheit und die «Diesseitigkeit» des jüdischen Religionsgesetzes (der sogenannten *Halacha*), besonders in menschlichen, sozialen Beziehungen, auch den Christen einige Anregungen zur christlichen «Verwirklichung» bieten mögen. Eine jüdische Beschäftigung mit der universalen Ausrichtung des Christentums, die ja schließlich auf den hebräischen Propheten Deuterocesaja zurückgeht, könnte das Judentum vor einem übertriebenen Partikularismus schützen. Ein christliches Ernstnehmen des biblisch-jüdischen strengen Monotheismus könnte das Christentum davor bewahren, seine monotheistische Dreieinigkeitslehre in einen vulgären Tritheismus entleeren zu lassen. Auch die Frage nach der *gemeinsamen* – d. h. sowohl jüdischen wie auch christlichen – Verantwortung für die Welt und ihre Einwohner könnte bei einem derartigen «Gespräch» aufkommen. Dennoch wird es nicht Aufgabe und Ziel dieses «Gesprächs» sein, einen religiösen Synkretismus zu entwickeln oder die wesentlichen Unterschiede zwischen den beiden Religionen zu verwischen. Man könnte sogar verlangen, daß die Anerkennung von dem Weiterfortbestehen der *beiden* Religionen, als von Gott gewollt, als Voraussetzung eines derartigen «christlich-jüdischen Gesprächs» von beiden Seiten angenommen wird.

Inzwischen ist es die Aufgabe derjenigen, die sich ein solches «christlich-jüdisches Gespräch» erhoffen, seine theologische Basis vorzubereiten, die notwendigen wissenschaftlichen Vorarbeiten zu leisten – und nicht zuletzt die Kontinuität zu wahren, die zwischen den beiden ersten Stadien und dem erhofften dritten Stadium des «christlich-jüdischen Gesprächs» besteht. Denn wenn auch das erste Stadium nicht weit genug ging und wenn auch das zweite Stadium verschiedenen Fehlgriffen ausgesetzt war, so haben doch beide vorangehenden Stadien positive Resultate hervorgebracht. Selbst der Gedanke an das erhoffte dritte Stadium wäre ohne die zwei anderen wohl kaum aufgekommen.

Jakob J. Petuchowski, Cincinnati/Ohio (USA)

DER AUTOR, Dr. Jakob J. Petuchowski, ist Professor für jüdisch-christliche Studien und Forschungsprofessor für jüdische Theologie und Liturgie am Hebrew Union College in Cincinnati/Ohio (USA). In einer von ihm verfaßten Reihe, die dem nicht-jüdischen Leser die religiöse Tradition des Judentums nahebringen will, ist im vergangenen Herbst erschienen: J. J. Petuchowski, Feiertage des Herrn. Die Welt der jüdischen Feste und Bräuche. Herder, Freiburg/Br. 1984, 144 Seiten, DM 16,80. Der Autor erzählt in diesem Band von der bunten Welt der Feste, die das Leben des religiösen Juden prägen. Darin kommt zugleich ein Stück Gemeinsamkeit von Judentum und Christentum an den Tag.

AUF DER SUCHE NACH EINER UMWELTETHIK

Beinahe wäre es uns gelungen, das Problem der «Grenzen des Wachstums» erfolgreich zu verdrängen, wäre da nicht das weitverbreitete Waldsterben. Es erinnert uns daran, daß unser Pro-Kopf-Verbrauch an Energie, Rohstoffen, Boden und Landschaft wie auch unsere Pro-Kopf-Belastung der Umwelt durch Abfälle, Abwasser, Abgase und Abwärme, alles zum Zwecke von noch mehr Komfort und Mobilität, noch mehr Information und Zerstreung, noch mehr Sicherheit und noch weniger Risiko, zu hoch geworden ist und daher nicht mehr weiterwachsen sollte. Was immer wir unternehmen, um eine weitere Zunahme des Pro-Kopf-Verbrauchs an Umweltkapital jeglicher Art zu bremsen oder gar zu reduzieren, durch simplen Verzicht oder durch modernste und gewiß nicht billige Technik zur Steigerung der Effizienz von Nutzung und Gebrauch der Umweltgüter, eine Verminderung des persönlich verfügbaren Einkommens scheint unvermeidlich. Und das gilt als schlechterdings unzumutbar. Einkommensänderungen nach unten sind tabu, nicht nur bei den (angeblich) neiderfüllten Normalverdienern. Was aber als unzumutbar gilt, ist politisch nicht durchsetzbar. Und deshalb geschieht nichts oder zu wenig, es sei denn, die Wirtschaft wachse wieder kräftig und auf Jahre hinaus. Dann wird der Kuchen jedes Jahr merklich größer, und wir können uns zusätzliche Dinge leisten, wie z. B. eine höhere technische Effizienz in der Nutzung von Umweltkapital jeglicher Art, ohne irgend jemandem irgendetwas wegnehmen zu müssen, was er schon hat. Wie aber die Wirtschaft wachsen kann, ohne daß pro Kopf mehr Energie, Rohstoffe, Boden, Landschaft, Luft und Wasser verbraucht werden, hat bisher noch niemand praktisch gezeigt. Denn jede zusätzlich ausgegebene Mark bedeutet letztlich zusätzlichen Energieverbrauch, und jeder Energieverbrauch zieht einen ganzen Rattenschwanz von weiteren Weisen des Umweltverbrauches nach sich.

Der allgegenwärtige Einwand der Unzumutbarkeit ist verräterisch. Er zeigt, daß etwas an unseren Werten, an unserer Gesinnung, an unseren Handlungsprinzipien nicht stimmt. Könnte es sein, daß unsere Ethik nicht genügt und ergänzungsbedürftig ist in einer Richtung, die bisher übersehen wurde? In der Tat hört man immer wieder die Forderung nach einer Umweltethik, die uns Verantwortung für die Umwelt beibringe.

Es ist nicht bei der Forderung geblieben. Kürzlich hat der Moraltheologe *Alfons Auer* eine weitgespannte Umweltethik vorgelegt¹. Der Verfasser sieht die geistesgeschichtliche Wurzel der ökologischen Krise nicht, wie heute weithin üblich, in der (angeblich) arroganten Anthropozentrik der Bibel (Mensch als alleiniges Ebenbild Gottes), sondern im modernen Dualismus vom Menschen als alleinigem Subjekt und von der Natur als bloßem Objekt. Das habe dazu geführt, die Anwendung von ethischen Kategorien auf den Menschen einzuengen, die Natur aus der ethischen Verantwortlichkeit auszuschließen und sie so zur bloßen Sache zu degradieren². Der vorliegende Beitrag versteht sich als Versuch, diesen Dualismus zu überwinden.

Nun leugnet kein Vernünftiger in der Welt, daß wir für die Umwelt verantwortlich sind. Wir dürfen ihre Reichtümer nicht verschwenden, verseuchen oder gar unwiderruflich zerstören. Wir dürfen die Natur nicht ihrer letzten Ursprünglichkeit berauben im maßlosen Versuch, alle Täler, Berge und Inseln zu «entwickeln». Fragt man aber, worauf sich diese Verantwortung gründet, dann gehen die Meinungen auseinander:

- Die einen sehen in der Umweltverantwortung nur die Anwendung schon bekannter und akzeptierter Normen. Die Verantwortung ist abgeleitet, sekundär: so z. B. *Dieter Birnbacher*³.

¹ A. Auer, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion. Düsseldorf 1984. Vgl. Besprechung von Dietmar Mieth, in: Orientierung 1985, Nr. 2, S. 17ff.

² Vgl. Auer a. a. O. 51.

³ Vgl. Dieter Birnbacher, Sind wir für die Natur verantwortlich?, in: ders.,

- Für die anderen ist die Umweltverantwortung ursprünglich, nicht rückführbar auf andere Normen, somit also primär: so z. B. *Hans Jonas*⁴.

Unsere Umweltverantwortung ist abgeleitet, sekundär

Weitsichtiger Eigennutz und kluge Eigenliebe gebieten, unsere Gier nach rascher und profitträchtiger Nutzung der natürlichen Ressourcen so zu zügeln, daß wir unsere Lebensgrundlage nicht vermindern oder gar vernichten. Gebote der Gerechtigkeit und Billigkeit, erst recht der Nächstenliebe verlangen von uns, die Interessen der anderen (kommende Generationen mit eingeschlossen) zu berücksichtigen, wenn nicht gar so zu behandeln wie die eigenen Interessen oder die Interessen der Gegenwart. So liegt es z. B. auf der Hand, daß wir alles tun müssen, um die Vielfalt von Pflanzen und Tieren zu erhalten. Sie stellt ein genetisches Kapital dar, das wir um keinen Deut vermehren können und zudem nur zum allerkleinsten Teil überhaupt kennen, auf das wir aber in Zukunft angewiesen sein könnten, um die Produktivität und Widerstandskraft unserer schon bekannten und zukünftigen Zuchtpflanzen und -tiere zu erhalten und zu verbessern.

Hätten wir jene genannten Normen auch wirklich befolgt, die Umweltkrise wäre uns vermutlich erspart geblieben. Um die drohende Zerstörung zu verhindern, bedarf es keiner neuen Normen, etwa die Anerkennung angeblicher Ansprüche von Pflanzen und Tieren oder gar von Landschaften. Die Natur ist nicht Träger von Ansprüchen oder gar Rechten, denen auf unserer Seite Pflichten entsprächen. Sie ist kein Selbstzweck, noch hat sie eine eigene, gar noch unantastbare Würde. Ihr Wert ist es, Mittel zu sein für unsere Zwecke. Die Natur ist weder gut noch schön in sich, sondern nur für jemanden, der die Natur nutzen und genießen kann. Wäre die Menschheitsgeschichte mit dem Jahr 2000 zu Ende, gäbe es keinen Grund, warum wir die Erde nicht als gigantischen und giftigen Müllplatz zurücklassen dürften, meint *Dieter Birnbacher*⁵. Es mag religiöse Gründe geben, die so etwas zu tun verbieten, z. B. der Glaube an eine eschatologische Vollendung der ganzen Schöpfung. Aber solche Gründe sind der Vernunft unzugänglich und können deshalb auch nicht allgemein verpflichten.

Die eben skizzierte Auffassung dürfte die Meinung der großen Mehrheit der Zeitgenossen sein. Selbst Naturschützer, die unter sich gerne von Ehrfurcht vor der Schöpfung reden oder vom Recht der stummen Kreatur auf Leben, machen sich die Mehrheitsauffassung mit Leichtigkeit zu eigen, sobald sie mit Nichtnaturschützern debattieren, etwa, wenn es darum geht, ein konkretes Anliegen des Naturschutzes politisch durchzusetzen.

Die Umweltverantwortung ist ursprünglich, primär

Ist das wirklich alles? Gibt es gegenüber der außermenschlichen Natur keine Pflichten, da sie keine Ansprüche stellen kann, kein Selbstzweck ist, keinen objektiven, schon für sich allein zu bewahrenden Wert darstellt?

Nun scheint es eine Ausnahme zu geben, worauf *D. Birnbacher* hinweist: Wir dürfen Tiere nicht quälen, d. h. ihnen nicht ohne Not Schmerz zufügen oder sie übermäßigem Streß aussetzen. Hier wird doch von uns etwas zugunsten eines Teils der außermenschlichen Natur verlangt, soweit sie nämlich leidensfähig ist. Hier handelt es sich doch um eine Pflicht gegenüber den Tieren, nicht etwa uns selber gegenüber.

Oder vielleicht doch? Die klassische Begründung des Verbotes der Tierquälerei, etwa bei *Thomas von Aquin* oder bei *Immanuel Kant*,

(Hrsg.), Ökologie und Ethik, Reclam 9983, Stuttgart 1980, 101-139.

⁴ Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt 1979.

⁵ Vgl. Birnbacher, a. a. O. 132.

lautet: Tierquälerei ist moralisch verwerflich, weil die Gefahr der Verrohung und des Sadismus besteht. Kant z. B. verwirft die «martervollen physischen Versuche im Namen der Spekulation» (gemeint ist die Vivisektion im Namen der Naturwissenschaft), weil «das Mitgefühl am Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität, im Verhältnis zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird» (Metaphysik der Sitten § 17). Diese Begründung sieht die Tierquälerei als Verletzung einer Pflicht des Menschen gegenüber sich selbst, nicht gegenüber dem Tier.

Nun wird kein erfahrener Mensch dieser Begründung ihren Wert streitig machen wollen. Aber ist sie die einzig mögliche oder auch nur die naheliegende? Doch wohl nur für jemanden, der wirklich mit Descartes der Meinung ist, Tiere seien nur physikalisch-chemische Systeme sehr komplexer Art und könnten nicht wirklich leiden; oder der überzeugt ist, daß moralische Gebote nie durch außermoralische Güter und Werte begründet werden können, noch moralische Verbote durch Vermeidung außermoralischer Übel, wie z. B. Leid und Schmerz. Wer mit lebenden Tieren umgeht und sie kennt, weiß, daß sie Erlebnisse haben und leiden können. Wenn er Tierquälerei vermeidet, kann er schwerlich daran zweifeln, daß es ihm dabei um die Tiere selbst geht oder gehen sollte, nicht bloß um seine Sittlichkeit oder um die Gefährdung seines Gemütes oder gar nur um die Schonung seiner dünnen Nerven. Damit anerkennt er im Verbot der Tierquälerei eine Pflicht gegenüber den Tieren selbst.

Erkennt und anerkennt man im Verbot der Tierquälerei eine Pflicht gegenüber den Tieren selbst, ist die reine Anthropozentrik der Moral und der reine Funktionalismus gegenüber der Natur (Natur nur als Mittel unserer Zwecke) durchbrochen. Haben wir es hier mit einer Ausnahme zu tun oder mit dem Anfang einer längst fälligen Erweiterung, mit einem Fortschritt in der Moral, vergleichbar mit der formellen Anerkennung unveräußerlicher Menschenrechte? Es scheint mir, daß das Verbot der Tierquälerei, gesehen als eine Pflicht gegenüber der leidensfähigen Natur, durchaus erweiterungsfähig ist.

Unerträglicher Streß und Schmerz, der über seine biologische Signalfunktion hinauschießt, ist ein physisches Übel, das wir bei uns zu vermeiden oder zu lindern versuchen und es auch *sollen*. Denn unerträglicher oder chronischer Schmerz bedroht den Menschen in seinem Menschsein. Er vermindert die Klarheit des Denkens, die Freiheit des Handelns, die Zuwendung zu den Mitmenschen, die Fähigkeit, sich zu freuen und das Leben zu genießen. Analog dazu wird man sagen dürfen, daß übermäßiger Streß und Schmerz das Tier hindert, das zu sein, was es mit jeder Faser seines Wesens sein will, auch wenn es sich darüber keine Rechenschaft geben kann. Schmerz erscheint auch beim Tier als ein (physisches) Übel, als das Fehlen dessen, was nach Maßgabe des eigenen Wesens da sein sollte.

Das Gebot des Tierschutzes

Ist das so, dann bedeutet die Pflicht, übermäßigen Streß und unerträglichen Schmerz zu verhindern oder zu lindern, positiv gewendet, das Tier in seinem Lebenswillen artgemäß zu respektieren, zu schützen, ja u. U. sogar zu fördern, da es seine Ansprüche gegen die Übermacht des Menschen nicht (mehr) geltend machen kann. Im unaufhebbaren Konflikt der Interessen aber hat der Mensch den unbedingten Vorrang. Nicht deshalb, weil er der schlauere und stärkere ist, was ihm «erlaubt», Tiere, ja die ganze Natur machtvoll und bald restlos seinen Zwecken zu unterwerfen, sondern deshalb, weil er seins- und wertmäßig, der wesentlichen Wirklichkeit nach, der Höhere ist, was ihn ermächtigt, ihm erlaubt (jetzt ohne Anführungszeichen), Tiere in seinen Dienst zu nehmen und zu seinen Zwecken zu nutzen.

Der Hinweis auf einen ontologischen Vorrang wird heute weithin als metaphysischer Dünkel und anthropozentrische Arroganz gebrandmarkt. Wer aber blind ist gegenüber ontologischen Rangunterschieden, wer bei aller Verwandtschaft der lebendigen und fühlenden Kreatur die wesentlichen Unterschiede nicht zu sehen vermag, kann Rücksicht auf die Tiere und Schutz ihres Daseins nur wieder begründen als eine Voraussetzung langfristigen und angenehmen Überlebens der eigenen Gattung. Dann aber fällt der Vorwurf des arroganten Anthropozentrismus an die Adresse der Metaphysiker auf ihn zurück, mit weit mehr Berechtigung. Will er dem Vorwurf entkommen, sucht er eine

Begründung des Tierschutzes um des Tieres willen, bleibt ihm nur der Rückgriff auf ein allgemeines Recht auf Leben (oder etwas ähnliches), das unterschiedslos von allem Lebendigen gilt, oder der Appell an Mitgefühl und Mitleid mit den fühlenden Geschöpfen. Das erste ist schlechterdings nicht wirklich durchzuhalten (was *Albert Schweitzer* erfahren mußte, dessen Prinzip «Ehrfurcht vor dem Leben» unterschiedslos alles Lebendige umfassen sollte). Das zweite droht in Sentimentalität und Maßlosigkeit abzugleiten, die im Extremfall imstande ist, wegen einer seltenen Vogelart schon existierende Menschenverhungern zu lassen. Zudem lauert stets die Gefahr eines Umschlages in höchst unsentimentale Rücksichtslosigkeit, sobald die wahren Kosten der Gefühlsduselei, von Mitgefühl, das auf Rechtfertigung verzichten zu können glaubt, die Gefühlseligen treffen.

Umgekehrt befürchten andere, daß der Hinweis auf eine ontologische Überlegenheit des Menschen die Tiere wiederum und noch gründlicher der Willkür des Menschen ausliefere. Die Gefahr besteht. Sie bewog *Albert Schweitzer*, keine Differenzierung im Recht auf Leben nach hoch und niedrig zuzulassen und lieber eine Ethik zu akzeptieren, die jeden unausweichlich schuldig werden läßt; denn wir müssen töten, und seien es auch nur Bakterien. Wer aber innerhalb der Mensch und Tier verbindenden Gemeinsamkeit die seinsmäßigen Unterschiede sieht und anerkennt, für den ist nicht das Schlachten der Tiere zum Zweck der Ernährung das Problem, wohl aber der Umgang mit ihnen, wenn sie nur noch als Fleischfabriken behandelt werden und alle Lebensumstände ausschließlich vom Schlachthof her bestimmt werden und von dem, was danach folgt. Das Huhn darf nicht mehr Huhn sein, und zur Beruhigung des Gewissens genügt es, plausibel zu machen, daß die Hühner vom Elend des Batterielebens nichts merken.

Wenn diese Überlegungen richtig sind, wenn der Lebenswille der Tiere respektiert werden soll, dann muß das für alle Tiere gelten, auch für den Borkenkäfer oder die Stechmücken, aber wiederum abgestuft nach Entwicklungshöhe. Man kann Wolf, Fuchs und Habicht nicht als Raubzeug erklären und sie wie Ungeziefer ausrotten wollen. Ja, man kann nicht einmal Ungeziefer ausrotten wollen (selbst wenn es technisch möglich wäre und ökologisch folgenlos bliebe), sondern nur zurückdrängen, ihm einen Teil des Territoriums derart streitig machen, daß sein Schaden oder seine Lästigkeit nicht mehr ins Gewicht fallen.

Hätten wir diesen Respekt für alle Tiere schon immer aufgebracht oder nie verloren, wir hätten vermutlich eine weit bessere Kenntnis der Tiere erworben und wären imstande gewesen, manche jener Methoden schon vor Ankunft der Verhaltensforschung zu entdecken, die heute unter dem Schlagwort «biologische Bekämpfung» laufen (die Räuber des Ungeziefers fördern, ihm den Lebensraum streitig machen, ausge dehnte und immer gleiche Monokulturen vermeiden u. a. m.). Ebenso wäre uns vermutlich früher bewußt geworden, daß die menschliche Bevölkerung weder zahlenmäßig noch in ihren materiellen Ansprüchen beliebig wachsen darf, weil am Ende für die Tiere keine Lebensräume mehr übrig bleiben.

Wie steht es aber mit den Pflanzen? Auch die Pflanzen haben so etwas wie «Lebenswillen», auch wenn er nicht gefühlt und erlebt wird. Er ist so zielstrebig, so zäh, so wenig kleinzukriegen wie der Lebenswille irgendeines Tieres. Pflanzen haben Bedürfnisse, stellen Ansprüche, wie jeder weiß, der Pflanzen pflegt, auch wenn die Pflanzen ihre Bedürfnisse nicht als Interessen, Hunger oder Durst erleben. Zu sagen, Pflanzen brauchen Licht und Wasser, ist kein Anthropomorphismus oder eine bloße Metapher wie etwa, wenn wir sagen, die Autos brauchen Öl und Benzin. Denn wenn die Autos das, was sie «bedürfen», nicht bekommen, gehen sie dennoch nicht kaputt; wenn aber Pflanzen nicht bekommen, was sie bedürfen, sterben sie.

Wir haben also eine Pflicht, in abgestufter Dringlichkeit die Ansprüche der außermenschlichen Natur anzuerkennen, nicht nur weil und soweit sie leidensfähig ist, sondern auch weil und soweit sie überhaupt lebendig ist, leben will, ihre eigenen Zwecke verfolgt. Nun gibt es Autoren, die eine primäre, ursprüngliche Pflicht gegenüber der außermenschlichen Natur anerkennen, aber nur soweit sie leidensfähig ist. Sie lehnen eine Erweiterung auf alles Lebendige ab. Die Begründung dieser Reserve ist bemerkenswert: sie möchten nicht mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild in Konflikt geraten. Denn für dieses gibt

«Gerechtigkeit schafft Frieden»

Rupert Feneberg:

«GERECHTIGKEIT SCHAFFT FRIEDEN»

Die katholische Friedensethik im Atomzeitalter.
192 Seiten, kartoniert, ca. Fr. 23.-

«Gerechtigkeit schafft Frieden», das Hirtenwort der deutschen Bischöfe zum Thema Frieden, ist ein wichtiges Dokument in der katholischen Friedensethik. Bisher eher unterschätzt, hat dieses Hirtenwort weit über den aktuellen Bezug hinaus grundsätzliche Bedeutung für die Gewissensbildung in der Friedensfrage und zwingt zur ausführlichen Auseinandersetzung.

Kösel

es kein Naturstreben, das Zwecke verfolgt. Es gibt keine Teleologie⁶. Nun muß der Naturwissenschaftler, der seiner Methode treu bleiben will, das Lebewesen als hochkomplexes, kybernetisch gesteuertes, aber teleologiefreies System betrachten. Diese Sichtweise erweist sich als außerordentlich ergiebig, insbesondere in Hinsicht auf Manipulierbarkeit. Der Erfolg scheint ihn und seine Zuschauer dazu zu verleiten, zu meinen, Lebewesen seien in der Tat nichts als das: hochkomplexe Systeme, in denen es so etwas wie Teleologie, so etwas wie wirksame Ziele, nicht geben könne. Nur im Falle der leidensfähigen, höheren Tiere wollen sie nicht so weit gehen wie *Descartes*. Hier überwältigt die schlichte, unmittelbare Erfahrung das angeblich objektive Wissen.

Wie aber steht es mit dem Unbelebten, mit Steinen, Flüssen und Bergen? Hier greift der bisherige Gedanke nicht mehr. Denn der einzelne Kristall oder der Kristallverband, der einzelne Fluß oder Berg verrät nichts, was man als Bedürfnis oder Interesse interpretieren könnte, weil er kein artspezifisches Streben hat und keine arteigenen Zwecke kennt. Das Unbelebte hat nichts, was man analog «Lebenswillen» nennen könnte.

Nicht als ob das Unbelebte rein passiv wäre. Stoffliche Systeme zeigen so etwas wie ein Streben, eine Tendenz. Aber es ist unspezifisch, dasselbe für alle Systeme, ob makro- oder mikrophysikalische. Das Ziel dieses Strebens ist immer realisierbar, nicht bloß unter ganz bestimmten Umständen. Ich meine das Streben materieller Systeme, den jeweils gerade möglichen Zustand geringster freier Energie einzunehmen. Anders ausgedrückt: Materielle Systeme sind nur Systeme, d. h. nachträgliche Ganzheiten, bloße Resultanten der Wechselwirkung ihrer Teile. Die Pflanzen dagegen, noch mehr die Tiere, erst recht der Mensch sind echte, ursprüngliche Ganzheiten. Sie sind mehr als nur die Resultante ihrer Teile. Ihre ursprüngliche Ganzheit äußert sich im Streben nach Selbstgestaltung (in der Embryogenese), Selbstentfaltung und Selbstbehauptung, kurz in dem, was ich bisher «Lebenswillen» genannt habe. In dem Maße, in dem Lebewesen Träger von arteigenen oder gar individuellen Zielen, Bedürfnissen und Interessen sind, in dem Maße sie «Subjekte» werden, wird so etwas wie Kooperation und Partnerschaft mit ihnen möglich. Wir erreichen auf philosophischem Weg von ferne ein Verhältnis zu Pflanzen und Tieren, wie es für Franz von Assisi (aus ganz anderen Gründen) selbstverständlich war.

Ökologisches Gleichgewicht und Umweltverantwortung

Man spricht heute vom ökologischen Gleichgewicht, das es zu bewahren gelte und das dort, wo es gestört sei, wiederhergestellt werden müsse. Handelt es sich da um eine Pflicht gegenüber den Ökosystemen oder nur um eine Pflicht uns gegenüber angesichts der Ökosysteme?

Nach dem bisher Gesagten müßten wir nachweisen können, daß die Wälder, die Meere und was es sonst noch an Ökosystemen gibt, nach einem bestimmten Gleichgewicht, nach einer bestimmten stabilen Mannigfaltigkeit *streben*, ähnlich wie Organismen nach ihrer vollen erwachsenen Gestalt streben. Das

aber ist nicht der Fall. Denn die Biosphäre ist kein Superorganismus. Sie besitzt kein Entwicklungsprogramm, kein immanentes Ziel, das verwirklicht werden soll und dessen Verfehlen daher, gemessen an diesem Soll, ein Mangel, ein Übel wäre. Das ökologische Gleichgewicht ist das Ergebnis, die Resultante der Tätigkeit zahlreicher Individuen sehr vieler Arten von Pflanzen, Tieren und Mikroorganismen, die alle ihre eigenen Ziele verfolgen. Ist ein gegebenes Gleichgewicht irreversibel gestört, bildet sich von selbst und zwangsläufig ein anderes aus. Es mag ärmer an Mannigfaltigkeit sein. Es mag verletzlicher oder auch robuster sein, als das vergangene. Es ist aber genauso wie das vergangene ein Gleichgewicht. Die Tendenz zum Gleichgewicht kann nicht in Analogie zu «Lebenswillen», zur Teleologie, zu den Selbstzwecken der Lebewesen gesetzt werden. «Gleichgewicht» hat in unserer turbulenten Zeit, die unser Anpassungsvermögen so sehr strapaziert, für viele einen normativen Klang wie für andere der Begriff «Dynamik» oder «Fortschritt». Dahinter verbirgt sich ein naturalistischer Fehlschluß. Die Ökologie kann nicht sagen, wie wir uns gegenüber der Natur verhalten *sollen*, sondern nur, wie wir uns verhalten müssen, wenn wir ihren jetzigen Zustand bewahren oder verbessern wollen.

Dennoch scheint sich mir hinter diesem Ansatz etwas Richtiges zu verbergen: Die Biosphäre, die Gesamtheit von Leben und seiner unbelebten Umwelt, hat sich im Verlaufe von mehr als drei Milliarden Jahren entwickelt. Diese Entwicklung verrät eine ausgesprochene Tendenz:

- ▷ zu immer größerer Mannigfaltigkeit;
- ▷ zu immer größerer Kooperation, weg von der halsabschneiderischen Konkurrenz, wie sie typisch ist für Pioniergesellschaften, hin zu immer mehr Symbiose, wie wir sie finden in reiferen Ökosystemen;
- ▷ zu immer größerer Freiheit gegenüber der ursprünglich gegebenen Umweltabhängigkeit. Das Leben machte sich unabhängig von der «Ursuppe» durch die Erfindung der Photosynthese. Es lernte, den dabei produzierten giftigen Sauerstoff als Elektronensenke zu benutzen, und gewann dadurch aus einer gegebenen Menge Nahrung ein Vielfaches an Energie als ursprünglich. Dadurch steigerte sich Wachstumsleistung, Beweglichkeit und Reichweite. Das feuchte Land, dann das trockene und schließlich auch das kalte Land wurden erobert, nicht zu vergessen der augenfälligste Triumph dieser Emanzipationsbewegung, die Eroberung der Lüfte.

Ähnlich wie der Kulturmensch, so hat auch das vormenschliche Leben sich seine eigene Umwelt geschaffen, in der es sich noch verschwenderischer entfalten konnte: Es verwandelte die Lockerdecke über dem gewachsenen Fels in fruchtbaren Boden. Es schuf die sauerstoffhaltige Atmosphäre und damit die schützende Ozondecke. Es hat die nivellierende, die Vielfalt möglicher Nischen vernichtende Kraft der Erosion gebremst. Mit einem Wort, wir haben vor uns eine gerichtete Entwicklung zum Höheren. Eine Tendenz von unbegreiflicher Perseveranz und Ausdauer durch Jahrtausende, zur fortgesetzten Überbietung des einmal Erreichten. Diese Tendenz hat nichts zu tun mit der genannten Tendenz zum ökologischen Gleichgewicht.

Ist diese phylogenetische Entwicklungstendenz in letzter Analyse absichts- und zielloser Zufall, ein Produkt beliebiger Ursachen, die es gar nicht auf diesen Effekt abgesehen haben, wie das die synthetische Evolutionstheorie zu behaupten scheint, nämlich das Ergebnis des unvermeidlichen, automatischen Zusammenspiels der beiden «Konstruktüre» zufälliger Mutationen und nachfolgender Selektion, von Zufall und Notwendigkeit? Oder verbirgt sich dahinter eine Selbstorganisationstendenz der Materie, eine geradezu animistisch anmutende Idee, die keineswegs von einem Philosophen stammt, sondern, kaum zu glauben, von einem Naturwissenschaftler und Nobelpreisträger, *Manfred Eigen*: Materie, die sich selbst organisiert wie ein befruchtetes Ei? Oder steckt hinter der Evolution die Absicht eines Schöpfers, der seine eigenen Geschöpfe ermächtigt, immer wieder sich selbst zu überschreiten auf Neues und Höheres hin (Karl Rahner)?

⁶ Vgl. Birnbacher, a. a. O. 6 (Vorwort), 130; vgl. auch 155.

Wenn Zufall, dann liefert die Evolution keinen Anhaltspunkt für so etwas wie ein Sollen, nichts, das uns zeigt, wie wir mit der Natur als ganzer umgehen sollen, wohl aber, wenn sich in der hartnäckigen Tendenz der Evolution nach Mehr und Höherem die Absicht eines Schöpfers verraten sollte. Dann besteht eine Pflicht gutzuhießen, was auch der Schöpfer gutheißt. Dann gibt es eine Pflicht, die Tendenz des Ganzen zu respektieren, und das Verbot, diese Tendenz zu vereiteln.

Hätten wir diesen Zusammenhang erkannt und anerkannt, wir hätten schwerlich eine Zivilisation der immer effizienteren Produktion auf Kosten des anderen, nämlich der Natur und ihrer Mannigfaltigkeit, aufgebaut, sondern eine Zivilisation der Reproduktion zugunsten des Ganzen, zugunsten des gemeinsamen Überlebens von Mensch und Natur. Es käme darauf an, nicht so sehr individuelles Leben zu respektieren, womöglich noch eingefroren auf einer bestimmten Entwicklungsstufe (alter Baum), sondern die Werdemöglichkeit von Leben überhaupt, und das schließt den Tod mit ein. Denn er gehört zur Voraussetzung dafür, daß im endlichen Raum und auf Dauer Leben immer neu entstehen kann.

Das Ergebnis

Wir tragen also Verantwortung, nicht nur angesichts, sondern auch gegenüber dem fühlenden Leben, ja für Leben überhaupt und sogar für die Natur als ganze, weil Leben ohne Umwelt nicht existieren kann.

Was aber heißt hier Verantwortung? Jeder Täter ist verantwortlich für seine Tat, selbst für die unverantwortlichste, schreibt Jonas in seiner Verantwortungsethik. Zwei Bedeutungen von Verantwortung kommen in diesem Satz zum Ausdruck:

- Verantwortung, von der das Strafrecht redet. Es betrifft das bereits Getane. Man antwortet dem Richter, man wird von ihm zur Verantwortung gezogen.
- Verantwortung, die das zu Tuende betrifft, die Sache, die Anspruch auf mein Tun erhebt, weil sie seinswürdig, aber in ihrem Sein bedroht ist und zugleich in meiner Macht liegt. Man antwortet auf eine Werteinsicht, man übernimmt und trägt Verantwortung.

Für Jonas impliziert Verantwortung im zweiten Sinne ein Doppelpeltes:

- ein Seinsollen von *Etwas*,
- ein Tunsollen von jemandem als Antwort auf das Seinsollen; Macht *über* etwas wird zur Sorge *für* etwas⁷.

Was zuerst Anspruch auf meine Verantwortung erhebt, ist der Mitmensch. Kein Mensch ist autark, und jeder ist imstande, Verantwortung wahrzunehmen. Aus Nichtautarkie und Verantwortungsfähigkeit folgt, daß jeder zu jeder Zeit für irgend jemanden Verantwortung trägt, Verantwortung für seinesgleichen also unvermeidlich ist. Dann erhebt auch das Lebendige Anspruch auf unsere Verantwortung. Denn Lebewesen wollen leben, sie haben das nicht zu rechtfertigen, sie sind ihr eigener Zweck. In der Verfolgung ihrer Zwecke aber sind sie verwundbar geworden, bedroht von der Übermacht der Menschen. Beides zusammen wird zum Appell an unsere Macht, Rücksicht, Schonung walten zu lassen, ja sogar Unterstützung und Förderung zu gewähren. Wir können somit auch Verantwortung haben für untermenschliches Leben dort, wo es nicht mehr für sich selber sorgen kann, diese Sorge aber zugleich in unserer Macht liegt.

Nur wo diese Verantwortung gesehen und anerkannt wird, kann verhindert werden, daß im unvermeidlichen Interessenkampf zwischen dem Menschen und den übrigen Lebewesen diese im Zuge der Güterabwägung stets den kürzeren ziehen, indem selbst die vitalsten Interessen der Lebewesen den wichtigsten des Menschen geopfert werden. Es kommt dazu, daß dies letztlich zu unserem eigenen Schaden gereicht. Eben deshalb wird der Pragmatiker fragen, was bringt denn die ganze Überlegung? Wir gelangen doch vom Standpunkt des aufgeklärten, weitsichtigen Egoismus aus zum gleichen Resultat: Um unserer Überlebenschancen willen müssen wir die Lebewelt, ja die Natur als Gan-

zes, schonen, pflegen, fördern. Wir brauchen dazu doch keine spezifische Umweltethik!

Der Pragmatiker hätte recht, wenn unsere Prognosekraft so weit reichte wie unsere Veränderungsmacht. Aber diese Voraussetzung trifft nicht zu. Sie ist heute nicht gegeben und wird es vermutlich nie sein. Man höre sich nur die Diskussion über das Waldsterben an. Man streitet sich über den genauen Mechanismus der Schädigungen und warnt vor eiligen und kostspieligen Maßnahmen. Man fordert den forcierten Ausbau der Kernenergie, weil sie «sauber» sei, als wüßten wir, was ihre langfristigen Folgen wirklich sein werden, wenn einmal in Europa allein Hunderte von Brutreaktoren und Dutzende von Wiederaufbereitungsanlagen stehen. Als ob der Wald so lange warten könnte, bis die vielleicht wirklich saubere Atomenergie erst die Kohlenkraftwerke, dann die Industriekessel, daraufhin den Hausbrand und endlich den Verkehr erobert haben wird. Das Prinzip Eigennutz (und «Gattungsnutz») kann keineswegs genügen. Es müßte mindestens durch ein Prinzip der Furcht ergänzt und gebändigt werden. Es besagt: Wenn unsere Handlungsfolgen apokalyptisches Potential erreichen (und somit lange bevor sie apokalyptische Wirkungen zeitigen), sollen wir uns lenken lassen von dem, was wir befürchten, nicht von dem, was wir erhoffen; es ist der pessimistischen, nicht der optimistischen Prognose zu folgen. Denn niemand darf wetten mit dem Lebensnotwendigen (und der Wald wäre so etwas Lebensnotwendiges!). Man kann sehr wohl leben ohne das höchste physische Gut, aber nicht mit dem höchsten physischen Übel. Statt von der Hoffnung auf vermuteten Nutzen sollten wir uns leiten lassen von der Furcht vor vermuteten Schäden.⁸

Hätten wir unsere primäre Verantwortung gegenüber der lebendigen Natur schon immer erkannt und anerkannt, hätte sich die gegenwärtige ökologische Krise schwerlich entwickeln können. Wir wären zwar weniger reich, hätten uns aber das Prinzip der Furcht ersparen können. Denn die Überlebenschancen von Pflanzen und Tieren sind eben zugleich immer auch unsere Überlebenschancen. *Paul Erbrich, München*

⁸ Vgl. Jonas, a. a. O. 70-79.

Die Zeit – unverfügbar und fordernd

«Mit der Zeit kommen die Menschen noch immer am wenigsten zurecht», notiert Botho Strauß zu seinem Roman «Der junge Mann». «Den Raum haben sie sich leichter verfügbar gemacht.» Abreise wohin – Ankunft zu welcher Gegenwart, heißt *Erica Pedretti* elliptische Ort-Zeit-Spange in den Erzählungen «*Sonnenaufgänge Sonnenuntergänge*». Wie halten wir der Gegenwart stand, die an jeder Zeitschwelle unverfügbar und fordernd aufscheinen, aufblitzen kann?

Die 1930 in Sternberg/Nordmähren geborene, 1945 mit einem Rotkreuztransport in die Schweiz geratene Erica Pedretti ist als Mutter von fünf Kindern spät zum Schreiben gekommen. 1970 erschien bei Suhrkamp ihr erster Prosatext «Harmloses bitte». Gegen eine schön geordnete Gegenwart im Tessin lockt eine ungeordnete, geängstete Kriegskindheit in Mähren. Die Autorin erzählt von Anfang an nicht linear. Sie setzt sich schreibend dem geschichteten, schollenartigen Bewußtsein aus. Sie versucht, die gesschotteten Hartteile dieses Bewußtseins zu öffnen, fließend, das heißt bewußt und lebendig zu machen, so daß Vergangenheit und Gegenwart im erinnernden Schreiben humane Gestalt gewinnen können.

Dialoge durchbrechen den Bewußtseinsstrom im nachfolgenden Roman «Heiliger Sebastian» (Frankfurt 1973). Zeitschollen werden über- und ineinander geschoben. Der Aufenthalt der Silberschmiedin Pedretti in New York wird, anders als z. B. bei Karin Struck oder Brigitte Schwaiger, so in den Roman geholt, daß nichts persönlich Biographisches als Erzählmaterial stehen bleibt. Mit den Sätzen, Bildern, Fragen wird die aufzufindende Gestalt eines nur poetisch zu erfassenden Lebensmusters gesucht. «Warum bin ich nie an dem Ort, an dem ich bin?», fragt Anne, die Hauptfigur.

⁷ Vgl. Jonas, a. a. O. 172-176.

Seit 1974 wohnt Erica Pedretti in einer Arme-Leute-Umgebung in La Neuveville am Bielersee. Erfahrungen der neuen Umgebung spiegeln sich in der Romanprosa «Veränderungen oder Die Zertrümmerung von dem Kind Karl und anderen Personen» (Frankfurt 1977). Die Autorin kontrastiert eigene Erfahrungen mit der prallen Lebensgeschichte einer Frau Gerster. Die Bootsvermieterin und einstige «Seekönigin» kennt Gastarbeiter und Selbstmörder, Fabrikarbeit und unkomplizierte Liebe. Der Versuch der Autorin, die füllige Lebensgeschichte dieser Frau mit dokumentarischen Mitteln in die eigene Introversionsgeschichte zu knüpfen, ist formal nicht befriedigend gelungen.

«Wie ich an einer Geschichte sitze ...»

Erica Pedretti wartete die fast märchenhaften sieben Jahre, ehe sie die Erzählungen «Sonnenaufgänge Sonnenuntergänge» als Buch vorlegte.¹ Abreise und Ankunft gehören seit langem zu ihren viatorischen Grundmustern. Wie eine Klammer umschließen Zugabfahrt und Ankunft die elf Erzählungen. «Départ»: Wohin geht einer, wenn er mit all seinem Gepäck erwartungsvoll den Fernzug besteigt? Wenn er abfährt, um endlich wo? «bei sich selber, im eigenen Herzen oder was immer» anzukommen? Was nimmt der mit seinen Gedanken und Besitztümern Beschäftigte alles nicht wahr? Was ist das für ein Fortgehen, Ferne, die das Nächste nicht mehr sieht, riecht, hört, fühlt? Welche Gegenwartsschwäche des Abfahrenden. Kontrapunktisch dazu die letzte Erzählung. Die Erzählerin kommt winters in einem Gebirgsdorf an. Im Zugabteil liest sie «Orlando» von Virginia Woolf, die phantastische Wandlungsgeschichte eines über drei Jahrhunderte lebenden Helden samt Geschlechtsumwandlung. Kurz vor der Ankunft bleibt die Leserin hängen an der Romanfrage: «Wie viele Sonnenuntergänge werde ich noch sehen?» Durchs Fenster sieht die Reisende auf halber Hanghöhe die Stelle, an der vor 29 Jahren ein Haus stand – das Haus ihrer Schwiegereltern –, ehe es von einer Lawine weggerissen wurde. Nichts davon sehen die «ahnungslosen Zugreisenden». Die Beobachterin verknüpft mit der Lebenszeitfrage die Schicksalsfrage. Während sie unter anhaltenden Schneefällen durchs Dorf geht und eine Ortsansässige die Gefahr der Lawinen beschwört, erinnert sich die Erzählerin jener merkwürdigen Zufälle, die zur Rettung der Schwiegerfamilie führten, ihren damals kleinen Schwager sterben und Auferstehung erfahren lassen.

Zwei «mittelalterliche» Menschen, Eheleute, fragen, als sie im Herbst röhrende Hirsche hören, «warum können wir nicht so lieben wie sie?», mit größter Lust, Hingabe, einen Monat lang,



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)

Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27 842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge
Konto Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Jahresabonnement 1985:

Schweiz: Fr. 35.- / Studenten Fr. 25.50

Deutschland: DM 43,- / Studenten DM 29,50

Österreich: öS 330,- / Studenten öS 215,-

Übrige Länder: sFr. 35.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 40.- / DM 50,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3,- / öS 22,-

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

AZ

8002 Zürich

Das Modell und der Maler

Für ihre Erzählung «Das Modell und sein Maler» erhielt Erica Pedretti beim *Klagenfurter Literatur-Wettbewerb 1984* den *Ingeborg-Bachmann-Preis*¹. Authentischer Hintergrund der Erzählung ist ein Zyklus von Zeichnungen, den der Schweizer Maler Ferdinand Hodler von seiner sterbenden (krebserkrankten) Freundin Valentine Godet gemacht hat. Valentine heißt in Pedrettis Erzählung Valerie. Die Autorin erzählt ihre Geschichte aus der Perspektive des todkranken Modells. Valerie fühlt sich allein gelassen von dem Mann, dem sie ihre uneingeschränkte Liebe geschenkt hat. Sie meint zu spüren, wie nur noch das künstlerische Interesse des Malers an ihrem Verfall sich gegen sie ausstreckt, die Liebe des Gefährten aber nicht mehr beteiligt ist. Valerie ahnt aber auch, daß der Maler im Akt des Zeichnens gegen Tod und Verfall kämpft. Der «Egoismus» des Künstlers sucht mit der Wahrnehmung die Form. Diese zeigt auf ästhetische Weise Teilnahme. Im Verhältnis von Modell und Maler zeigt sich die alte Antinomie von Leben und Kunst. Neben, vielleicht in die Einsamkeit der sterbenden Frau tritt die Einsamkeit des Künstlers. Die Pole der erotischen Beziehung sind auseinandergerückt. Die Frau wird eins mit ihrem Sterben. Der Künstler ist eins mit seiner Kunst. Der Maler, der im unmittelbaren Kontakt seine Teilnahme zurückzieht, identifiziert sich aus seiner malerisch abgründigen Existenz mit dem Schmerz. Die einsame Unerbittlichkeit des Todes ruft die einsame Unerbittlichkeit der Kunst. Die Kunst kommuniziert die Einsamkeit der Sterbenden.

P. K. Kurz

¹ «Das Modell und der Maler» ist abgedruckt in: *Klagenfurter Texte 1984*, hrsg. von H. Fink und M. Reich-Ranicki. List Verlag, München 1984; 238 Seiten; DM 24,80. Pedrettis Erzählung ist Teil einer größeren, noch nicht abgeschlossenen Arbeit.

ohne Scham, Rücksicht, Hemmungen, und uns dann wieder auf unsere Aufgabe konzentrieren? Warum können wir nicht im «anderen» und im täglichen Zustand ganz gegenwärtig sein? Eine mehr als psychologische, eine geradezu biblische Frage nach unseren Zuständen, Teilungen. Immer wieder, wie in «Die Vorzüge der Brunft», Fragen nach der Ganzheit. Aber nicht nur «die Schwächen», auch die «Schärfe und Verfeinerung der verschiedenen Sinne, ein schnell und differenziert funktionierendes Wahrnehmungsvermögen» machen der Erzählerin zu schaffen. Gerade der schreibende Mensch erfährt schreibend Möglichkeiten der Aufmerksamkeit und Differenzierung, die ihm im praktischen Leben, gebend wie empfangend, versagt bleiben.

Die vielfach auf die Straßen von La Neuveville (am Bielersee) gemalte Parole JURA LIBRE stimuliert die Erzählung «Dunkel auf hellem Grund». «Frei», heißt das «vogelfrei» oder «so frei wie ein Fisch im Wasser» oder so frei wie eine Geschichte, die sich öffnet und nicht wieder schließt? Gegenbild ein «Riesenwels, 70 kg!» im Restaurant-Aquarium. Gebannt sitzt die Erzählerin vor dem einst kraftvollen, in seinem Gefängnis lethargisch kreisum sich drehenden und schließlich qualvoll sterbenden Fisch. «Hell» leuchtet draußen die politische Parole, im Dunkel stirbt das Tier. Gelb leuchtet der See, und «grenzenlos gedehnt scheint der Himmel». Requiem für einen Fisch? Verheißung für die Betrachterin?

In fast allen Erzählungen verschränkt Pedretti die Zeitebenen und Bewußtseinsschichten. Die «Orlando»-Lektüre als reflektierend romantischer Versuch der Bewußtseinsweiterung und Bewußtseinsverdichtung spiegelt etwas vom Schreibimpuls der Autorin. Keine «großen» Ereignisse geschehen, keine demonstrativen Aktionen, keine Weltveränderungsabsicht. Aber die geduldige Anstrengung von Wahrnehmen, Aushalten, Darstellen, mögliche Weiterungen unseres kleinen erosbegabten Lebens. Die Intensität des Erzählens schafft jenes «Mehr», durch das die Kunst der (banalen) Wahrheit überlegen ist.

Paul Konrad Kurz, Gäuting bei München

¹ Erica Pedretti, *Sonnenaufgänge Sonnenuntergänge. Erzählungen*. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1984; 147 Seiten, DM 20,-.