

WENN ES UMS VERZEIHEN geht, schleichen sich fast unweigerlich Mißverständnisse ein. Verzeihen ist etwas anderes als verdrängen. Verdrängen ist ein Akt der Schwäche und ein Zeichen der Unreife. Weil man nicht anders kann, seine Ruhe haben will und der Auseinandersetzung aus dem Weg geht, verdrängt man. Verzeihen ist auch etwas anderes als vergessen. Tiefes Unrecht, das wir erlitten haben, bleibt in unserem Gedächtnis gespeichert. Wir können es nicht auslöschen, es sei denn, unser Gedächtnis würde mit Hilfe der Chemie oder der Chirurgie vernichtet. Was wir nicht vergessen können, können wir aber verzeihen. Verzeihen hat auch nichts zu tun mit jener Naivität, die bereit ist, alles und jedes zu glauben und es auch wieder auszuwischen. Verzeihen ist endlich auch etwas anderes als Indifferenz. Der Indifferente hat keine Überzeugung und kennt keine echte Bindung. Indifferenz ist Flucht vor der Wirklichkeit. Wenn Verzeihen nichts von alledem ist, was ist es dann?

Verzeihen heißt Zukunft eröffnen

Verzeihen ist erstens ein mutiger Akt des wachen Menschen. Wer verzeiht, ist heilwach, aber er ist der Überzeugung, daß es besser ist, Unrecht zu erleiden, als Unrecht zu tun. Verzeihen ist ein mutiger Akt, denn wer verzeiht, setzt auf die Hoffnung, daß durch das Verzeihen dem Feind die Sterilität des Hasses allmählich aufgeht und er so die Chance erhält, ein anderer zu werden. Wer verzeiht, will die Faszination des Bösen aufbrechen, will dem Feind aus seiner Isolation heraushelfen.

Verzeihen ist zweitens ein Akt der Freiheit. Nur wer frei ist, kann verzeihen. Wer verzeiht, läßt sich nicht durch das Böse des Gegners anstecken; er vergilt nicht Verleumdung mit Verleumdung, Betrug mit Betrug, Mord mit Mord; sondern er schafft durch das Verzeihen eine neue Beziehung. Jesus war so frei, daß er sich nicht die Logik seiner Gegner zu eigen machen mußte. Er wurde nicht Henker des Henkers, Folterter des Folterers, sondern er besiegte sterbend durch sein Verzeihen den Haß. Die Gewalt vermag die Logik des Hasses nicht zu brechen – im Gegenteil: Gewalt rechtfertigt den Haß. Nur ein gegenteiliger Akt

kann hoffen, die Logik des Hasses zu besiegen: das Verzeihen desjenigen, der verfolgt wurde. So ist das Verzeihen ein Akt schöpferischer Freiheit. Und angenommenes Verzeihen eröffnet dem Übeltäter einen positiven Zugang zu neuen sozialen Beziehungen. Verzeihen muß drittens konkret sein. Nur das Opfer kann seinem Henker verzeihen. Nur wer selbst Objekt des Hasses war, kann die Ohnmacht des Hasses aufzeigen, indem er seinem Feind verzeiht in der Hoffnung, daß dieser Akt des Verzeihens dem in seinem Haß Gefangenen eine neue Geschichte eröffnet. (...) Das Verzeihen, das Jesus sterbend seinen Peinigern schenkt, ist konkret, weil es das Verzeihen des Opfers ist. Jesus wurde geschlagen, verleumdet, lächerlich gemacht, gequält und gefoltert wie ein Verbrecher. Indem Jesus sterbend verzeiht, hofft er, daß die destruktive Todeslogik des Hasses nicht das letzte Wort haben wird.

Das Verzeihen eröffnet viertens eine Zukunft, die diesen Namen verdient. Wenn in der Bibel der Tod symbolisch als Folge der «Sünde» hingestellt wird, so deshalb, weil der Tod die völlige Beziehungslosigkeit, die totale Nicht-Kommunikation meint. Der Mensch, der im Haß gefangen ist, will seinen Gegner in den Tod schicken, das heißt, ihn aus jeder Beziehung und Kommunikation ausschließen. Dieser Haßwille kann nicht durch Gewalt, sondern einzig und allein durch das Verzeihen besiegt werden. Das Verzeihen vermag eine neue Beziehung zu schaffen und Gemeinschaft und Zukunft zu eröffnen. Jesus hat sich geweigert, Gottes Macht zu Hilfe zu rufen, um die Feinde des Gottesreiches zu vernichten (vgl. Mt 26,52–54). Damit hat Jesus uns zu verstehen gegeben, daß jede Anwendung von Gewalt im Dienste der Ausbreitung des Reiches und der Kirche – von der Inquisition bis zur Hexenverbrennung – des Teufels ist. Jesus verzeiht sterbend seinen Henkern, weil es ihm nicht um die Vernichtung des Gegners geht, sondern um seine Bekehrung! Nicht ein ewiger Dualismus zwischen Verdammten und Seligen ist das Ziel des Reiches Gottes (das wäre der leichte Weg), sondern die weit schwierigere und anspruchsvolle Versöhnung aller im Hinblick auf eine gemeinsame Zukunft.¹

Johannes B. Brantschen, Fribourg

¹ Aus dem soeben erschienenen Büchlein von J.B. Brantschen: *Warum läßt der gute Gott uns leiden?* (S. 82–86). Verlag Herder, Freiburg/Br. 1986, DM 14,80.

OSCAR ROMERO

Als Theaterstück dramatisiert: Von einer freien Theatertruppe in Frankreich inszeniert – Schauplatz ist das ärmliche Wohnzimmer des Erzbischofs – In den Gesprächspartnern tritt ihm die politische und religiöse Wirklichkeit El Salvadors entgegen. *Martin Maier, Paris*

SPIRITUALITÄT

Neue Aufbrüche sind notwendig: Klassische Spiritualität ist die im Denken wie im Leben ausgeprägte Einheit des Strebens nach Vollkommenheit und Nachfolge Christi – Ursprüngliche charismatische Lebendigkeit mündet immer wieder in Regeln – Tendenz zu einer konkreten Hierarchisierung des Geistlichen – Herrschende wie unterdrückte Traditionen spielen eine entscheidende Rolle – Traditionsabbrüche in der Gegenwart – Verlust des sozialen Trägers – Kluft zwischen wissenschaftlicher Objektivität und menschlicher Subjektivität – Rationalisierung der Lebenswelt – Die feministische Herausforderung – Gefordert ist eine kritische Aneignung von Tradition. *Dietmar Mieth, Tübingen*

KIRCHENRECHT

Zur Bewertung der Homosexualität im neuen Kodex: Interdisziplinäre Arbeitsgruppe in Holland berät Konsequenzen eines vorgeschlagenen Antidiskriminierungsgesetzes – Erst seit der Scholastik eine klare moraltheologische Bewertung (männlicher) Homosexualität – Das kirchliche Rechtsbuch von 1917 hat vor allem Strafbestimmungen für Kleriker – Als schwerwiegendes Vergehen eingestuft – Im neuen Kirchenrecht (1983) nicht mehr eigens als Straftatbestand genannt – Subsumierbar unter die in c. 1395 § 1 und c. 1399 bezeichneten Tatbestände – An der grundsätzlich diskriminierenden Einschätzung hat sich in den kanonistischen Kommentaren kaum etwas geändert. *Knut Wolf, Nijmegen*

LITERATUR

Der kirgisische Schriftsteller Tschingis Aitmatow: Lebt aus den großen Erzähltraditionen seines Volkes – Der Schriftsteller muß den Geist seiner Epoche in allen Nuancen wahrnehmen – In der Seele der Protagonisten spiegelt sich die Gegenwart – Träume sind unsterblich – Ein Tag kann das Leben eines Menschen entscheiden – Das Gedenken an die Väter ist lebensnotwendig – Im Erzählen wird die verlorene Einheit von Mensch und Natur gesucht. *Gudrun Ziegler, Tübingen*

BUCHBESPRECHUNG

Der Mensch und sein Tod: Zu einer Veröffentlichung von Gion Condrau – Vielfältig gebrochene Erfahrung und Reflexion der Wirklichkeit des Todes – Ein enzyklopädisch angelegter Durchgang – Kritische und engagierte Diskussion von Themen um Sterbehilfe und Sterbebeistand – Hermeneutische Fruchtbarkeit der Daseinsanalyse. *Elisabeth Wunderli, Zürich*

Oscar Romero: «Mein Blut – Same der Freiheit»

Théâtre fragile – zerbrechliches Theater: so nennt sich eine Truppe von französischen Berufsschauspielern, die sich nicht als konfessionell gebunden, aber als christlich versteht und seit 4 Jahren vornehmlich Stücke zur Aufführung bringt, die der katholische Priester *Jean-Pierre Nortel* geschrieben und inszeniert hat, zuletzt eines über Erzbischof Oscar Romero. Uraufführung hatte es beim Theaterfestival von Avignon (Juni 1985) und wurde dort als ein «ungewöhnliches Stück» aufgenommen, das «diesen großen Zeugen El Salvadors, den Bischof der Armen, wieder lebendig werden läßt». Das Stück *Romero ou l'offrande écarlate*¹ (vielleicht zu übersetzen mit: «Romero oder das blutige Opfer») wurde hierauf von der Truppe in 40 französischen Städten gespielt, bevor es im vergangenen Januar nach Paris gelangte. Inzwischen sind Verhandlungen u. a. für eine Aufführung in Lausanne im Gange.²

Das Schauspiel basiert auf den geschichtlichen Gegebenheiten, entbehrt aber auch nicht symbolisch-allegorischer Elemente. Sechs Jahre nach der Ermordung Bischof Romeros (24. März 1980) dauert die blutige Unterdrückung des Volkes von El Salvador ja immer noch an³, und so ist das Beispiel der Hingabe Romeros an dieses Volk, seiner bis zum Äußersten gelebten Solidarität mit ihm, nicht nur aktuell, sondern in mancher Hinsicht brisant. *Jean Négroni*, der Darsteller Romeros, über seine Erfahrung mit dem Stück: «Ich habe zum erstenmal das Gefühl, an einem Werk mitzuwirken, das einzig im Dienst der Aussage steht.» Dem entspricht die Nüchternheit des Bühnenbildes: Das ärmlich eingerichtete Wohnzimmer Romeros ist der einzige Schauplatz der Szenenfolge dieser eineinhalbstündigen Handlung.

Das dramatische Geschehen nimmt in dem Augenblick seinen Anfang, da Romero mit der Ermordung seines Freundes *Rutilio Grande* (Jesuit und Pfarrer unter den Campesinos von Aguilares) konfrontiert wird, bei welcher auch zwei Begleiter, ein älterer Katechist und ein Meßdiener, der 16jährige Nelson Rutilio Lemos, niedergemacht wurden. Dessen Mutter Maria steht nun dem Bischof gegenüber. In ihr sind die zahllosen und namenlosen Leiden des Volkes personifiziert. An sie richtet der Bischof die folgenden Worte: «Unsere Macht besteht allein darin, der Lüge die Wahrheit entgegenzustellen; aus diesem Kampf entsteht die Verfolgung. Die Wahrheit, Maria, wird immer verfolgt. Dein Sohn hat sein Leben für sie gegeben.»

Jon Sobrino hat die zentrale Bedeutung des Todes von Rutilio Grande für die Bekehrung Erzbischof Romeros herausgestellt.⁴ Diese Bekehrung zu den Armen als dem «bevorzugten Ort» des Evangeliums prägt schon den Beginn des Stückes, wo Romero bekennt: «Ich habe die Harmonie gesucht, indem ich die Autorität und die Tradition respektierte. Ich werde sie immer schützen, aber das Konzil hat uns durcheinandergeworfen, als es uns erklärte, daß die Kirche mit dem Volk beginnt. Ich liebe die Armen meines Landes.»

Im folgenden kommen die verschiedenen Konfliktebenen zur Darstellung, auf denen Romero zu kämpfen hatte. Unter den Campesinos, die im Haus des Bischofs Unterkunft gefunden haben, entbrennt nach neuerlichen Gewalttaten der Todesschwadronen ein Streit um den bewaffneten Widerstand. José glaubt nicht mehr daran, daß sich die Freiheit nur durch das Gebet gewinnen läßt: «Ist es etwas Schlechtes, jene verteidigen zu wollen, die keine Waffen in der Hand haben und die durch Maschinengewehre niedergemäht werden?» Romero gesteht zu, daß die Angst vor dem Marxismus einige Christen daran hindert, die repressive Macht des Regimes wahrzunehmen. Doch er lehnt es strikt ab, auf Gewalt mit Gegengewalt zu antworten.

In der nächsten Szene kommt Romero selbst in unmittelbare Berührung mit der staatlichen Repression: Ein Offizier der Nationalgarde durchsucht sein Haus nach subversivem Material. Er stellt sich dem Bischof gegenüber als Katholik vor, und es fällt ein Licht auf die Komplizenschaft von Teilen der Kirche mit dem Regime.

In der Person des Nuntius begegnet Romero der Vertreter einer Amtskirche, die, eine klare Parteinahme scheuend, nur ängstlich auf Ausgleich bedacht ist. Der Nuntius wirft ihm vor, zum Bischof einer Gruppe von Christen geworden zu sein, die von vielen als «subversiv» ange-

sehen würden. Angesichts des Marxismus, einer «tödlichen Bedrohung für das christliche Volk», sei es ein grundlegendes Gebot der Klugheit, um jeden Preis eine Verwicklung der Kirche in politische Konflikte zu vermeiden. Romero hält dem entgegen: «Können wir unpolitisch sein? Wenn wir schweigen, geben wir unser Einverständnis zu einer anderen Politik. Ich bemühe mich, dem Denken der Kirche zu folgen, so wie es auf dem Konzil verkündet und von ganz Lateinamerika auf der Versammlung von Medellín bestätigt wurde. Es ist ungerecht, uns der Subversion anzuklagen.»

Romero steht am Ende allein, zwischen allen Fronten. Hier entwickelt das Stück seine stärkste Phase. In feinen Parallelen wird die Nacht Romeros vor seiner Ermordung in Beziehung zur letzten Nacht Jesu in Getsemani gezeichnet. Der Bischof, bisher in Priesterkleidung, erscheint abgekämpft im weißen Hemd mit offenem Kragen, und er arbeitet an einer Predigt. Am andern Ende des Zimmers schlafen die Campesinos, die Quartier in seinem Haus gefunden haben. Die Arbeit an der Predigt geht unvermittelt in ein Gebet über. Er erinnert sich an die vielfältigen Anfeindungen, die sich gegen seine Person richten: «Warum dieser Haß? ... Dieser Wille zu zerstören ...» Angst und Trauer überkommen ihn. Er wendet sich an die Campesinos und bittet sie, mit ihm zu beten, doch diese schlafen. Beginnen nicht auch seine Freunde daran zu zweifeln, ob er noch das Evangelium verkündet? – «Herr, ich kann mich nicht damit zufrieden geben, Deine Worte zu lesen. Ich möchte sie in mein Leben umsetzen.»

Schlußszene: Romero feiert mit wenigen Getreuen seine letzte Messe, die ebenfalls in sein Zimmer verlegt ist. Er predigt über das Weizenkorn, das in die Erde fällt – als ihn der tödliche Schuß trifft. Während er von den einen aufgefangen wird, heben andere ein blutiges Opfertuch in die Höhe: Symbol des Todes. Unmittelbar zuvor war über Lautsprecher im spanischen Originalton Romeros der Aufruf zu hören, mit dem er am Vortag seiner Ermordung die bewaffneten Ordnungskräfte eindringlich aufgefordert hatte, von den Gewalttaten abzulassen. Das Stück endet mit wiederum über Lautsprecher eingespielten Worten Romeros, in denen er vorausahnend über seinen Tod gesprochen hat:

«Ich glaube nicht, daß es Tod ohne Auferstehung gibt. Ich sage das mit der größten Demut. Durch göttliche Verfügung bin ich verpflichtet, mein Leben hinzugeben für die, die ich liebe, und sogar für die, die mich vielleicht töten werden. Aber wenn Gott das Opfer meines Lebens annimmt, dann soll mein Blut ein Samen der Freiheit und das Zeichen sein, daß die Hoffnung bald Wirklichkeit werden wird. Wenn es ihnen gelingt, mich zu töten, dann verzeihe ich denen, die es tun, und segne sie. Wenn sie sich doch klar darüber würden, daß sie ihre Zeit verlieren! Ein Bischof wird sterben, aber die Kirche Gottes, die das Volk ist, wird niemals untergehen.»

In Frankreich hatte Bischof Romero noch wenige Wochen vor seinem Tod mit einer Pressekonferenz landesweite Resonanz gefunden. Inzwischen wurde u. a. die bedeutende Biographie von J. Brockman⁵ ins Französische übersetzt. Mit den Aufführungen von Nortels Stück verband sich auch eine Informations- und Hilfsaktion für El Salvador. *Martin Maier, Paris*

¹ Eine Textausgabe erschien bei Edit. Ouvrières, FF 30.–. Bestellungen bei folgender Adresse: 12, av. Sœur Rosalie, F-75621 Paris Cedex 13.

² Kontaktadresse der Truppe: 24, rue Saint Roche, F-75001 Paris. Am kommenden Theaterfestival von Avignon wird ein neues Stück «Le Mantau de Job» uraufgeführt.

³ Empfohlen sei die Lektüre von Bernd Päsche, *Salvadorianische Passion. Semana Santa in El Salvador*. edition liberación, Münster 1985.

⁴ Vgl. Orientierung 1984, S. 49f.

⁵ Amerikanisches Original: James R. Brockman, *The Word Remains. A Life of Oscar Romero*. Orbis Books, Maryknoll, NY 1982. Französisch: *Monseigneur Romero, Martyr du Salvador*. Ed. Centurion, Paris 1985. FF 25.–. Für eine deutsche Ausgabe wäre das inzwischen von Rodolfo Cardinal veröffentlichte *Diario Pastoral* Romeros zu berücksichtigen (Revista Latinoamericana de Teología 2 [1985] S. 3–82).

WIEDERBELEBUNG VON SPIRITUALITÄT?

Dem Worte nach ist Spiritualität vom Adjektiv «*spiritualis*» – schillernd zwischen «geistig» und «geistlich» – abgeleitet. Ein substantiviertes Adjektiv bedeutet immer den Versuch der Verallgemeinerung und der Abstraktion: «*spiritualitas*». Die Verallgemeinerung bedeutet die Summe des Geistigen und Geistlichen, die Abstraktion, daß diese Summe objektivierbar wird: als Objekt, als «Gegenwurf» für ein Denken. Damit ist Spiritualität schon der Wortableitung nach eine Reduplikation, eine Verdoppelung: das Geistige des Geistlichen.

Je mehr nun die religiöse Einfärbung des Wortes im Vordergrund des Begriffes steht, um so eher läßt sich davon sprechen, daß hier das Geistige des Geistlichen gesucht werde, und dies in umfassender Verallgemeinerung, d.h. sowohl denkend wie handelnd, sowohl schauend wie im Tätig-Sein. Auf diese Weise konnte Spiritualität – mehr noch im Französischen «*spiritualité*» – Ausdruck einer religiösen Geisteskultur werden, die zugleich Inbegriff einer Haltung ist, in der sich Bewußtsein und Sein zusammenschließen. In diesem Sinne war der Begriff traditionsbildend, konnte die Theorie einer Forschung und die Praxis eines religiösen Lebens zugleich umfassen. Darunter fielen dann die *Aszetik* (als Lehre von der praktischen religiösen Bereitschaft) und die *Mystik* (als Lehre von der Einheit in der empfangenden und schauenden Erfahrung). Bevor wir uns fragen, warum dies alles heute nicht mehr in selbstverständlicher Kontinuität zur Tradition besteht, müssen wir zwei Abgrenzungen vornehmen.

► Die erste Abgrenzung bezieht sich auf das benachbarte Wort «*Frömmigkeit*», obwohl es eine analoge Wortbildung in der deutschen Sprache aufweist (wenn auch «*fromm*» einmal im Mittelalter eher «*rechtschaffen*» hieß). Dieses Wort bezieht sich jedoch eher auf den praktischen Wandel vor Gott, wirkte, anknüpfend an biblische Weisungen, traditionsbildend im protestantischen Christentum und ist von dort aus dann ökumenisches Allgemeingut geworden. Es geht jedoch hier nicht darum, «*Spiritualität*» eher spekulativ, Frömmigkeit eher biblisch-praktisch (oder gar christlich-bürgerlich) zu verstehen, sondern nur darum, hier die anderen historischen Beziehungen und aktuellen Begrenzungen, die eigene Überlegungen verdienten, auszugrenzen. Dabei gehe ich davon aus, daß Spiritualität der klassischen Tradition nach der weitere Begriff ist.

► Eine zweite Abgrenzung bezieht sich auf einen weiteren und diffuseren Begriff, den Begriff der *Religiosität*, der Sinnbedürfnis und Bindungsverlangen gegenüber dem Göttlichen besagen soll, aber von der Tradition her nicht die gleiche Genauigkeit der Geisteskultur und Geisteshaltung zum Ausdruck bringt. Oft wird Spiritualität mit dem weiteren und interkulturell geeigneteren Begriff der Religiosität in eins gesetzt; damit wäre aber bereits ein Bruch mit der klassischen Tradition verbunden, wonach das *abendländische Mönchtum* so etwas wie der Träger der Spiritualität gewesen ist. Wenn «*Religiosität*» heute – vor allem in Gestalt diffuser religiöser Bedürfnisse – noch oder wieder «*modern*» klingen kann, dann verweist dies wieder auf Brüche in der Kontinuität zur «*klassischen*» Spiritualität.

«Klassische» Spiritualität

Was «*klassische*» Spiritualität ist, läßt sich, bei allen Differenzierungen, die dabei im Hinblick auf einige Elemente der Ordensgeschichte anzubringen wären, präzis sagen: *eine sowohl im Denken wie im Leben ausgeprägte Einheit des Strebens nach Vollkommenheit und der Nachfolge Christi*. Ursprüngliche charismatische Spontaneität mündete dabei immer wieder in Regeln. Das Bemühen um die Geistigkeit des Geistlichen und das Bemühen um die praktische Lebbarkeit brachte jedoch Objektivationen in der Theorie (große Ordenstheologen sind oft auch große spirituelle Theoretiker) und in der Praxis mit sich. In der Tradition gibt es geradezu wissenschaftstheoretisch aufweisbare Regeln des spirituellen Denkens und des Denkens des Spirituellen – auf der anderen Seite gibt es die praktischen Regeln für das Leben im «*Stande*» der Vollkommenheit bzw. in der Suche nach der Verwirklichung der Nachfolge Christi.

Zur klassischen Entwicklung gehört dabei auf der einen Seite die konkrete Spezialisierung der geistlichen Lebensstile ebenso wie auf der anderen Seite deren ständige Ausweitung – etwa im Sinne der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit in der Kirche –, um «*Aristokratisierungen*» des Geistigen wie des Geistlichen zu vermeiden. Daß so etwas wie eine «*Demokratisierung*» der Spiritualität trotz dieser Versuche letztlich immer wieder an den Widersprüchen zwischen allgemeiner Berufung zum «*Geistlichen*» und konkreter Hierarchisierung des «*Geistlichen*» gescheitert ist, gehört gewiß zu den Entwicklungen, die die Brüche zur Gegenwart mit hervorgebracht haben. Hier dürften auch «*herrschende*» und «*unterdrückte*» Traditionen der Spiritualität eine nicht unerhebliche Rolle spielen, auf die wir noch einzugehen haben.

Brüche in der Gegenwart

Mir scheint, die Gegenwart, auch innerhalb der katholischen Kirche, hat eine eher diffuse und je nachdem sogar distanzierte Vorstellung von Spiritualität. Fassen wir zunächst einige dieser Vorstellungen ins Auge, ehe wir nach den Ursachen der Unschärfe fragen.

Für bestimmte Minderheitengruppen in der Kirche (Arbeiter zum Beispiel) ist Spiritualität ein Fremdwort geblieben. Andere wiederum sehen darin ein Sondergut geistlicher Berufe. Die vor, mit und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gerühmte «*Laienspiritualität*» blieb ein Strohfeuer. Die Wellen der Wiederanmeldung religiöser Bedürfnisse führten wenig zu neuer Theorie und neuer Praxis. Die Theologie als Wissenschaft setzte ihren Rückzug aus der Spiritualität konsequent fort (Appelle bestätigen eher das Schwinden). Für das Geistige des Geistlichen ist die Theologie meistens zu spröde: Die Arbeitsteilung zwischen spiritueller und wissenschaftlicher Ausbildung von Theologen nimmt zum Teil groteske Züge an. Allein der *Befreiungstheologie* gelingt es, Elemente der Spiritualität theoretisch zu erkunden und praktisch zu beleben. Die weltlich-wissenschaftliche Zivilisation sucht bestenfalls die Religiosität in diffuser Form als Kompensation, aber nicht als Lebenselixier. Dies sind Brüche, von den einen nostalgisch beklagt, von den anderen als Verabschiedung des geregelt Katholizismus begrüßt, von den dritten als «*Zeichen der Zeit*» genommen, aber kaum analysiert. Dabei liegen die Gründe für solche Brüche der Kontinuität auf der Hand.

Der soziale Bruch

Ich erwähnte schon die in der Spiritualitätsgeschichte immer wieder nachweisbare Gefahr, daß die Gleichheit der Berufung für alle Christen und die damit notwendigerweise verbundene Vielfältigkeit der christlichen Lebensstile durch «*aristokratische*» bzw. hierarchische Wertungen zwischen diesen beiden Stilen ständig gefährdet waren. Im Zeitalter des Christentums der bürgerlichen Mittelklasse in der Ersten Welt kam es zudem zur Akademisierung der Spiritualität, begünstigt durch die lateinische Tradition in Sprache und Kultur und den minoritären Status der Arbeiterklassen in den Kirchen. Das schließt nicht aus, daß, etwa im 19. Jahrhundert, einfache Spiritualitätsformen entwickelt waren (etwa die Spiritualität von Pflicht und Opfer für katholische Frauen), aber diese wiederum hielten der geistigen Entwicklung (insbesondere dem Einfluß der Humanwissenschaften auf den Alltag) nicht stand. Das bedeutet auch nicht, daß auf die Geistigkeit des Geistlichen zugunsten einer Versimpelung des spirituellen Denkens zu verzichten wäre. Der soziale Bruch kann nur auf Kosten der Hierarchisierung der Spiritualität, nicht aber auf Kosten der Geistigkeit geheilt werden, sonst würde der Charakter der Spiritualität in pragmatische Regeln nivelliert. Wir müssen auch darauf noch einmal zu sprechen kommen.

Der wissenschaftliche Bruch

Wissenschaft und Spiritualität bilden in der Tradition einer griechisch-christlichen Kultur und in ihrem Weiterwirken bis in die Neuzeit hinein eine Spannungseinheit: Sie unterscheiden sich, bleiben aber aufeinander angewiesen und füreinander offen. In der platonischen, aristotelischen und neuplatonischen Tradition hat Philosophie stets mit Weisheit und Praxis zugleich zu tun, damit mit der Geistigkeit der religiösen Haltung, und das heißt auch mit der Spiritualität. Für die Theologie gilt dies noch in verstärktem Maße. Daß auch Naturwissenschaft mit Spiritualität verbunden bleibt, ließe sich über Giordano Bruno, Galilei, Kepler und Leibniz nachweisen. Es bedurfte also eines Bruches, um von einer Spannungseinheit zu einem relativ beziehungslosen Nebeneinander, bestenfalls zu einem «modus vivendi» zu gelangen, der sowohl Einheit wie Spannung ausschließt. Dieser Bruch liegt zum einen in der Ausgliederung der wissenschaftlichen Objektivität aus der subjektiven Befindlichkeit. Er liegt zum anderen in der Aufhebung der Spannungseinheit von Theorie und Praxis. Er liegt zum dritten im Verständnis des wissenschaftlichen Denkens als jeweils sektorale (bereichsbezogene) Arbeit: je spezieller, um so genauer. Indem sich schließlich auch die Theologie in dieses Wissenschaftsverständnis eingliedert hat, schließt ihre Prinzipienlehre Spiritualität nicht mehr ein. Die Sorge von Theologieprofessoren, sich etwa mit einem (alten und neuen) Bedürfnis nach Spiritualität (außerhalb priesterlicher Tätigkeiten) einlassen zu müssen, bringt dies nur zu deutlich zum Ausdruck. Spiritualität fällt bei dieser Arbeitsteilung dem Spiritual, dem Mentor oder dem Seminarregens zu. Die Zerrissenheit der Theologiestudierenden zwischen Wissenschaft und Spiritualität bringt damit eine objektive Lage und erst in Ableitung davon eine subjektive Befindlichkeit zum Ausdruck. Ihnen vorzuwerfen, sie stellten die Spiritualität und die «Praxis» vor die theologische Wissenschaft, ist insofern zweideutig, als eben die theologische Wissenschaft selber aus der alten Spannungseinheit von wissenschaftlicher und spiritueller Theologie ausgewandert ist. (Eine Folge davon kann z. B. sein, daß sich der im klassischen Sinne zuständige Moraltheologe fast entschuldigen muß, wenn er Spiritualität auch als ein wissenschaftliches Thema betrachtet.) Der Bedeutungsabfall und die Begriffsschwäche des Wortes «Spiritualität» sind weitere Zeichen dieser Entwicklung. Das Wort fällt dabei leicht der gängigen verschwommenen Vorstellung vom Religiösen zum Opfer: entweder verliert dann das «Geistliche» seine geistige Dimension, oder aber es gibt nur noch Geistigkeit ohne «geistliche» Dimension.

Dies zu beobachten und zu beschreiben, soll freilich kein Wasser auf die Mühle derjenigen leiten, die aus der Not des wissenschaftlichen Bruches mit der Spiritualität eine Tugend zu machen gedenken, indem sie die Geistigkeit zugunsten einer als Simplizität mißverstandenen Einfachheit aus der Spiritualität und aus der spirituellen Theologie eliminieren. Einfachheit ist an der Toleranz, Simplizität an der Intoleranz gegenüber der Vielfalt zu erkennen. Einfachheit ist an den Problemen gereift, Simplizität hat Angst vor Problemen. Der «neue» Ruf nach Spiritualität ist daher, wie wir noch sehen werden, eine durchaus problematische Sache. Wenn z. B. gelegentlich das Bedürfnis von Kirchenleitungen erkennbar wird, die spirituell auszubildenden Priester aus der akademischen Herausforderung auszugliedern, dann ist auch hier der Verzicht auf Spannungseinheit zugleich der Verzicht auf Einheit und auf Spannung. Die Arroganz der theologischen Wissenschaft gegenüber der Spiritualität ist hier ebenso bedenklich wie die Abschottung spiritueller «Reservate» gegenüber wissenschaftlicher und kultureller, nicht zuletzt auch gegenüber sozialer Herausforderung.

Auch hier ist darauf hinzuweisen, daß das nicht nur regionale, sondern weltweite Echo der Befreiungstheologie nicht zuletzt darauf beruht, daß sie wieder im klassischen Sinne (der Spannungseinheit zwischen wissenschaftlicher und spiritueller Theologie) *Theologie* sein will: Theologie, die immer wieder

neu die Spannungseinheit zwischen geistlich-praktischem und geistig-theoretischem Erkennen sucht. Daß in diesen Zusammenhängen (ihrer schichtenspezifischen Bindung nach und gemäß den Konsequenzen des wissenschaftlichen Bruches) die «akademische» Theologie der Ersten Welt unter Beschuß gerät, ist verständlich, wenn auch wiederum nicht ganz so unproblematisch, denn das Akademische hat eine, wenn auch vernachlässigte, Tradition der spirituellen Kultur aufzuweisen, die auf neue Weise in positivem Sinne «aufgehoben» werden könnte.

Der kulturelle Bruch

Die kulturbildende Kraft der christlichen Spiritualität hat nachgelassen. Auch hier sei wiederum an die Geschichte des Mönchtums erinnert. Je schwächer die spirituelle Dimension von Mission und Evangelisierung, um so isolierter und unverhüllter werden imperiale Dimensionen erkennbar. (Es sei hier an die Probleme von Las Casas in der Indiomission, an die blockierte Chinamission der Jesuiten und an die Probleme des afrikanischen Christentums heute erinnert.) Die Formel der «Inkulturation» ist gleichsam ein Appell gegenüber weltweiten Defiziten. Spiritualität und Herrschaft vertragen sich angesichts der biblischen Herausforderung nicht miteinander.

Eine wissenschaftliche, technische und vorrangig ökonomisch gesteuerte Zivilisation läßt Spiritualität nur noch schwer durch das Netz der kulturbildenden Kräfte, wenn diese nicht einerseits bis zur Unerträglichkeit provokatorisch und andererseits nicht auf der Höhe der geistigen Auseinandersetzungen gleichzeitig ist. Dabei kann vom kulturellen Bruch gesprochen werden, ohne in unseren Breitengraden das Wort von der «Säkularisierung», das als kirchliche Diagnose gern gebraucht wird, allzusehr zu strapazieren. Gegenüber den Befürwortern von einfachen kulturellen Antagonismen in der Kirche muß betont werden, daß Simultananlagen und Bildschirmtexte ebenso Säkularisierung sind wie etwa die Übernahme normativer Logiken aus den Wissenschaften in die Theologie oder die Entsakralisierung der Politik. «Säkularisierung» ist heute diagnostisch viel zu unpräzise geworden, wenn es etwa um die quasi-sakralen Götter des modernen Alltags, Information, Bürokratie und Konsum (als unausweichliche Bedingung ökonomischen Wachstums) geht. Um es anders zu sagen: Der moderne Heide braucht keine Religion und keine Kirche, nicht weil er «säkular» ist, sondern weil er bereits Religion und Kirche hat, nur unter anderem Namen, dem der verschiedenen sogenannten Freizeitkulturen.

Angesichts der Marginalität christlicher Spiritualität in einer nicht-christlichen Zivilisation sind nur kleinere Schritte in kleineren Gemeinschaften möglich; der Großkirche mißrät auch noch ein gutgemeinter Alternativismus zur Anpassung, vor allem, wenn dahinter keine tieferegreifende Analyse und Diagnose steht. Auf der anderen Seite hat aber auch die Großkirche eine Chance, wenn sie die divergierenden Aufbrüche spiritueller Kultur fördern und miteinander versöhnen kann, ohne sie in ihrer Provokation (auch sich selbst gegenüber) zu nivellieren. Einen solchen «Aufbruch», der zugleich aber auch einen weiteren Bruch signifikant werden läßt, stellt die feministische Theologie dar. Darauf kann nur eingegangen werden, indem vom «feministischen Bruch» mit der traditionellen Spiritualität die Rede ist.

Der feministische Bruch

Christliche Spiritualität in der Tradition ist keineswegs Männersache allein; die Frage ist freilich, ob die bedeutenden Frauengestalten, die christliche Spiritualität mitgeschaffen und mitgeprägt haben, nicht erst spät (im Mittelalter beginnend) und sporadisch aufgetreten bzw. zur Wirkung gekommen sind. Aber wir brauchen uns nicht bei vergangenen Epochen aufzuhalten, um eine Bilanz zu ziehen, bei der Ausnahmen die Regeln bestätigen: Und die Regel ist, daß Männer für Frauen die

Spiritualität zwar nicht schaffen und leben, aber bedenken und verwalten. Der individuelle Ausbruch großer Frauengestalten ändert nichts an dieser strukturellen «Sünde». Warum sollen Frauen nicht ihr christlich-spiritueller Selbstverständnis in die eigenen Hände nehmen? Warum sind Frauenorden meist als Satelliten von Männerorden entstanden? Warum sind eigenständige Frauengemeinschaften (die Beginen des Mittelalters) durch die Religiösen-Seelsorge der Männer «geistlich» erdrückt worden? Warum bedarf die spirituelle, d. h. geistige und geistliche Frau in der Geschichte stets des begleitenden (domestizierenden) Spirituals?

Die Spiritualität für Frauen weist der Frauenrolle eine seltsame Grundpassivität zu, die der Spiritualität von Frauen in der Geschichte keineswegs eigen ist. Die entsprechenden Aussagen zur Ursache dieses Bruchs mit der traditionellen paternalistischen Frauenspiritualität müßten von einer Frau gemacht werden. Ich habe zufällig gerade eine Art narrative Haustafel für Frauen aus dem Anfang des Jahrhunderts gelesen, und es nimmt mich nicht wunder, daß Frauen aus der geistigen und geistlichen Domestikation ausbrechen und ihre Spiritualität kritisch neu schreiben, was freilich in der spirituellen Frauenliteratur noch keineswegs die Regel ist.

Ich behauptete bereits, es gebe neben der «herrschenden» auch eine «unterdrückte» oder marginalisierte Tradition der Spiritualität. Freilich tritt diese durchaus inhaltlich verschieden in den geschichtlichen Epochen auf. Mir ist vor allem die spätmittelalterliche Situation vertraut, d. h. eine (nicht die einzige) Blüte der Frauenmystik, bei der die Bedeutung der Verbrennung der Begine *Marguerite Porete* auf dem Pariser Scheiterhaufen (1310) psychologisch, soziologisch, kirchengeschichtlich und theologisch noch viel zu wenig erfaßt ist. Denn die Spiritualität der «âme anéantie», der vernichteten Seele, stellt sozusagen eine Totalverweigerung der dienenden Handlungsrolle der Frau dar. Das Buch heißt «Le miroir des simples âmes» und ist in der Tat als Spiegel des Bruchs mit einer zugemuteten Spiritualität für die einfachen Seelen zu lesen. Ich nehme an, daß die neue wissenschaftliche Beschäftigung mit spiritueller Frauenliteratur und Frauenmystik hier noch manche Erkenntnis über Anpassung, Widerstand und Ausbruch der Frauen aus spiritueller Domestikation nachliefern wird.

Indem ich zu verdeutlichen versuche, daß der Bruch mit der traditionellen Spiritualität nicht nur zu Lasten sehr differenzierter soziohistorischer Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft, sondern auch zu Lasten der spirituellen Tradition selber geht, möchte ich zugleich darauf aufmerksam machen, daß Spiritualität nur in einem sehr kritischen Sinne neu zu «haben» ist.

Traditionelle und kritische Spiritualität

Nachdem das diffuse religiöse Bedürfnis der Gegenwart die Spiritualität als Thema und Praxis wiederentdeckt hat, soll nun von den Voraussetzungen ihrer Wiederbelebung die Rede sein. Dabei kann durchaus von «Wieder»-Entdeckung und «Wieder»-Belebung gesprochen werden, denn die große Tradition der Spiritualität ist nicht steril, sondern eine lebendige und fruchtbare Überlieferung. Freilich bedarf heutige Spiritualität in dreifachem Sinne einer kritischen Geistigkeit, um gleichzeitig mit kritischem Denken sein zu können, um kritisch gegenüber dem beherrschenden ökonomischen Bewußtsein zu bleiben und um in der eigenen Tradition unterscheiden zu lernen. Tradition und Kritik sind keine Widersprüche, denn die lebendige Tradition der christlichen Spiritualität war stets im genannten dreifachen Sinne kritisch.

Das kritische Element der Spiritualität gehört zu ihrer Geistigkeit ebenso wie zu ihrer «Geistlichkeit»: Unterscheidung der Geister, die Überprüfung des Neuen ebenso wie des Alten. Gesucht wird die zeitgemäße Unzeitgemäßheit der christlichen Geisteshaltung, d. h. nicht die Unzeitgemäßheit von gestern. Was dies bedeutet, kann z. B. am Thema «Anpassung» aufge-

Wir landen keine illustrierten Coups,
wir buhlen nicht um Marktanteile am Kiosk,
wir überfallen Sie nicht mit einer Inseratenflut,
wir bieten eine echte Alternative:

Sonntag

In einer Zeit, da so vieles in Frage gestellt wird, da Sinn- und Orientierungskrisen den Menschen überfallen und Unglücksnachrichten die Medien beherrschen, hat eine Wochen- und Familienillustrierte eine grosse Aufgabe zu erfüllen. Wir versuchen, Wege aufzuzeigen, die in die Zukunft führen ... Wege, die es Ihnen und uns allen ermöglichen, mit Mut und Zuversicht Leben zu teilen und im Alltag zu bestehen.

«Sonntag»-Journal und «Freizeitpass» sind weitere Zusatzleistungen, die in keiner andern Illustrierten zu finden sind.

Mit dem Einsenden des nachstehenden Coupons lernen Sie den «Sonntag» wirklich kennen.

Ich bestelle ein Jahresabonnement auf den «Sonntag» und bezahle

- jährlich 1 x Fr. 116.50 halbjährlich 2 x Fr. 61.30
 Schnupper-Abonnement: Senden Sie mir ab sofort den «Sonntag» zum unverbindlichen Kennenlernen.

Name/Vorname: _____

Strasse: _____

Plz./Ort: _____

Telefon: _____

Einsenden an: **Walter-Verlag, «Sonntag», 4600 Olten**

zeigt werden. Vielfach wird beklagt, die Christen seien zu sehr an das zeitgenössische Bewußtsein und an gängige soziale Verhaltensformen angepaßt. Dies mag in einem sehr allgemeinen Sinne gelten, aber hier gilt es, bei jeder inhaltlichen Aussage zu unterscheiden. Die Verweigerung einer Anpassung könnte nämlich ebenfalls eine sublimale Form der Anpassung sein: Sage mir, in welcher Hinsicht du gegen die Anpassung des Christentums bist, und ich sage dir, worin du an die Zeitläufte angepaßt bist! Gesetzt den Fall, die moderne Permissivität werde beklagt, so ist darauf zu achten, daß aus dieser Sorge keine falsche Anpassung an den ebenfalls modernen Neokonservatismus vorgenommen werde. Wer den Geist des Kapitalismus beklagt, ist immerhin noch weniger in der Gefahr, deswegen den totalitären Sozialstaat zu wollen, als wer den Geist des Marxismus beklagt, die Gefahr beachten muß, den Geist des Kapitalismus trotz seiner moralischen Ablehnung bei den Individuen strukturell zu stützen.

Die moderne Lebenswelt ist von solcher Komplexität, daß die Sehnsucht nach einer spirituellen Vereinfachung stets darauf achten muß, nicht in die Simplizität abzugleiten, d. h. in eine sterile Verweigerung der geistigen Pluralität unserer Zeit. Wer nach Spiritualität ruft, sollte sich daher immer zugleich fragen: welche Spiritualität? Daher wäre es gerade Aufgabe der Theologie, die praktische Suche nach spirituellen Lebensgestaltungen deutend zu begleiten. Eine spirituelle Theologie darf daher keine nicht-intellektuelle Theologie werden. Ich habe schon eingangs auf die Spannungseinheit der geistigen und geistlichen Dimension der Spiritualität hingewiesen. Dabei kann Theologie freilich Spiritualität nicht erfinden; sie begegnet ihr vielmehr in der Praxis des Volkes Gottes selbst, im alltäglich gelebten Glauben, in der asketischen Praxis als gereinigter Liebe zur geschaffenen Welt, in der Erneuerung des mitgeschöpften Daseins des Menschen, im Leben nach den Maximen der Bergpredigt, in der Verlebendigung sakramentaler und liturgischer Zeichen, in der Durchdringung des sozialen und politischen Handelns von den Einsatzeichen des Evangeliums.

Christliche Spiritualität braucht viele Formen und Inhalte, die in verantwortlicher und kritischer Auswahl gelebt werden. Denn die Fülle der christlichen Lebensbotschaft auszuschöpfen, ist nicht für jeden Mann und jede Frau in gleicher Weise möglich. Auch hier liegen freilich Gefahren: Biographische und kommunikative Erfahrungen können nicht einfach zu Regeln und Rezepten vereinfacht werden. Viele fragen nach Spiritualität und verraten darin eine rein rezeptive Haltung, die sich

an die Autorität eines geistlichen Charismas anlehnen möchte. Ebenso wenig jedoch, wie es z. B. in der Wissenschaft ein Diktat der Methoden gibt, gibt es in der Spiritualität das Diktat der festgelegten Wege (Methode ist ja ursprünglich eine «Weglehre»). Es sind, vor allem angesichts der Brüche mit traditionellen Spiritualitätsformen, die neuen Aufbrüche, die uns not tun.

Dietmar Mieth, Tübingen

Homosexualität und katholisches Kirchenrecht

Dem holländischen Parlament liegt der Entwurf zu einem Antidiskriminierungsgesetz vor. Dessen Konsequenzen für katholische Institutionen berät derzeit eine interdisziplinäre Kommission im Katholischen Studienzentrum Nijmegen. Auf diesem Hintergrund entstand der folgende Beitrag.

Red.

Homosexualität wird in der traditionellen katholischen Moraltheologie unter Verweis auf das Alte und Neue Testament als «Sodomie» bezeichnet (vgl. Gen 19). Im Alten Testament finden sich weitere Hinweise auf die Verwerflichkeit derartigen Tuns; auf Beischlaf unter Männern stand die Todesstrafe (Lev 18,22; 20,13). Auch das Neue Testament nennt Homosexualität eine Verfehlung (Röm 1,26f.; 1 Tim 1,10).

Die ablehnende Haltung der Kirche wurde zudem mitbestimmt durch den gesellschaftlichen Kontext, in dem sie sich ausbreitete. Sowohl das Römische Recht als auch die moralischen Vorstellungen der heidnischen germanischen Völker, unter denen die Kirche missionierte, stellten Homosexualität unter Strafe. Von großem Einfluß war natürlich auch die leibfeindliche Einstellung der Spätantiken Philosophiesysteme, die die frühe christliche Theologie übernahm. Dies ist bereits bei Paulus (vgl. Römerbrief) zu beobachten.

Was die strafrechtliche Verfolgung der Homosexualität angeht, soll die Kirche eher zu deren Milderung beigetragen haben.¹ Eine eigentliche moraltheologische Reflexion erfuhr das Problem erst in der Scholastik, besonders durch Thomas von Aquin, der Homosexualität als widernatürliches Laster und als Mißbrauch der Geschlechtlichkeit verurteilte: Mißbrauch der Geschlechtlichkeit, weil deren alleiniger Sinn die Fortpflanzung (procreatio prolis) sei. Damit erfuhr die weitere kirchliche Bewertung der Homosexualität eine entscheidende Weichenstellung: Wenn Geschlechtlichkeit allein mit der Zielsetzung der Zeugung bzw. Empfängnis von Kindern erlaubt ist, muß jede andere Form der Sexualität als widernatürlich, sündhaft und selbst strafbar betrachtet werden, sei es nun Selbstbefriedigung, «Ehemißbrauch» oder eben auch Homosexualität.

Es fällt auf, daß durchgängig allein die männliche Homosexualität als Verfehlung angesehen und verworfen wurde, sowohl innerhalb wie außerhalb der Kirche. Auch dies könnte darauf hindeuten, daß «lediglich» wegen des Aspekts der Fortpflanzung Homosexualität als verwerflich galt. Weibliche Homosexualität ist zumindest strafrechtlich nie verfolgt worden.

Das katholische Kirchenrecht bis 1983

Aber auch die strafrechtliche Verfolgung männlicher Homosexualität setzte sich in den modernen Rechtssystemen recht spät und nur zögernd durch. Dies mag mit der früher ja sehr viel bedeutenderen gesellschaftlichen Funktion des Kirchenrechtes zu tun haben. So belegte der Codex Iuris Canonici von 1917 im wesentlichen nur die Homosexualität von Klerikern mit kirchlichen Strafen. Laien hingegen wurden lediglich bestraft, wenn sie bereits durch ein staatliches Gericht verurteilt worden waren, aber auch nur in Fällen von Vergehen mit Minderjährigen unter 16 Jahren.

Da die staatlichen Gerichte nur Fälle von widernatürlicher Unzucht zwischen Männern bestraften, blieb dies auch im Kir-

chenrecht auf derartige Fälle beschränkt. Die kirchliche Strafe lag im übrigen an der untersten Grenze der kirchlichen Strafscala. Gestraft wurde nämlich mit dem sogenannten rechtlichen Ehrverlust (infamia iuris); die Strafe trat von selbst, also ohne Urteil (eines kirchlichen Richters), ein. Das neue Kirchenrecht kennt übrigens diese Strafform nicht mehr.

Es ist interessant, einmal zu überprüfen, auf welche Quellen sich diese Strafandrohung des früheren Codex (c. 2357 § 1) stützte. Die meisten Quellenangaben beziehen sich auf das «Corpus Iuris Canonici», genauerhin auf das *Decretum Gratiani* und die *Dekretalen*, die wiederum ältere Texte sammeln; zumeist handelt es sich um päpstliche Äußerungen zu sexuellen Verfehlungen. Auch die übrigen Quellen, auf die sich c. 2357 § 1 CIC-1917 stützt, sind Verlautbarungen von Päpsten, und zwar von solchen der Neuzeit. Interessant ist nun, daß in den im «Corpus Iuris Canonici» zitierten Quellentexten nur einmal von «Sodomitae» gesprochen wird (in c. 13 C. XXXII q. 7), während ansonsten die Begriffe «incestus» bzw. «incestuosi» verwendet werden, also allgemeine Begriffe für Unzucht. In einem Ausnahmefall – es geht interessanterweise über die Exzesse von Prälaten – wird der Sachverhalt mit «incontinentia contra naturam» (Unenthaltbarkeit wider die Natur) umschrieben (c. 4 X 5,31).

Die übrigen Bestimmungen des Codex von 1917 betreffen Unzuchtsdelikte von Klerikern, wobei dann u. a. auch Homosexualität genannt wird. Sie wird – wie auch in c. 2357 – als «sodomia» bezeichnet.

Im Unterschied zu dem Vergehen der Homosexualität von Laien sah das frühere Kirchenrecht bei entsprechendem Fehlverhalten von Klerikern eine von den staatlichen Gerichten unabhängige kirchliche Strafverfolgung vor. Entsprechend dem damals noch geltenden Kirchenrecht, das Minoristen (Geistliche mit niederen Weihen) und Majoristen (Geistliche mit höheren Weihen, d. h. damals vom Subdiakon an aufwärts) kannte, waren auch die Strafandrohungen gestaffelt:

▷ Homosexuelle Minoristen hatten zunächst einmal mit den gleichen Strafen wie Laien zu rechnen, konnten aber eben kirchlicherseits zusätzlich noch gestraft werden, und zwar entsprechend der Schwere des Falles. Dies konnte u. U. Entlassung aus dem Klerikerstand bedeuten (c. 2358).

▷ Homosexualität von Majoristen wurde schwerer bestraft (c. 2359 § 2): Diese wurden suspendiert (ihres Amtes enthoben), für ehrlos erklärt, verloren ihr Benefizium (Pfründe) bzw. ihre dienstliche Stellung und wurden in schweren Fällen sofort abgesetzt.

Interessant ist noch folgendes: Der frühere Codex unterschied hinsichtlich der Sittlichkeitsvergehen von Klerikern zwischen schweren und leichteren Delikten. Homosexualität aber wurde zu den schwerwiegenden Vergehen gezählt und im CIC-1917 in einem Atemzug mit Notzucht, widernatürlichem Geschlechtsverkehr mit Tieren (bestialitas!) und Inzest genannt.

Als historische Rechtsquellen dieser Strafbestimmungen nannte der frühere Codex teilweise dieselben, die bei der Strafandrohung gegen homosexuelle Laien angegeben wurden.

Eine Bewertung dieser Strafbestimmungen des früheren katholischen Kirchenrechtes fällt schwer. Nur zweierlei ist deutlich:

▷ Obwohl Homosexualität bei den Strafbestimmungen zu Klerikerdelikten unter die schweren Vergehen eingeordnet wurde, war die Strafandrohung bei Homosexualität von Laien relativ schwach.

¹ Evangelisches Staatslexikon. Stuttgart – Berlin 1975, S. 960.

▷ Bei Klerikern wurde Homosexualität als schweres Vergehen gegen das 6. Gebot betrachtet und entsprechend streng bestraft.

Weniger deutlich ist, aus welchen Gründen Homosexualität in die Nachbarschaft äußerst abstoßender (*bestialitas*) oder die Gemeinschaft in schwerer Weise störender Sexualdelikte (etwa Blutschande) gebracht wurde. Homosexualität ist jedenfalls – wie wir bereits sahen – als «widernatürlich» und auch als ein die Ehe bedrohendes Fehlverhalten betrachtet worden. In dem Kommentar zum katholischen Kirchenrecht eines der führenden österreichischen Kanonisten der Aufklärung, Joseph Valentin Eybel, findet sich folgende interessante Umschreibung der Homosexualität: «Die Sodomie, oder die sodomitische Sünde wird jede Abkühlung der geilen Lust genennet, die durch andere Wege, als welche die Natur anweist, geschieht. Denjenigen, welche dergleichen Missethaten begiengen, wurde die h. Kommunion nicht einmal auf ihrem Totenbette gegeben.»²

Das neue Kirchenrecht (CIC-1983)

Bereits während der siebziger Jahre, in denen am neuen kirchlichen Gesetzbuch gearbeitet wurde, konnte man zweierlei feststellen: Zum einen wurde das Thema Homosexualität in der kirchlichen Rechtswissenschaft kaum beachtet oder behandelt. Und wenn dies geschah, dann in Zusammenhang mit der Erörterung eherechtlicher Fragen, insbesondere was das Problem der Übernahme der Ehepflichten und die Täuschung über eine Eigenschaft des Ehepartners anbelangt (nun im neuen CIC die cc. 1095 und 1098).

Zum anderen fällt ein gewisser Verdrängungsprozeß auf: Die Erklärung der Glaubenskongregation «zu einigen Fragen der Sexualethik» vom 29. Dezember 1975 ging zum Beispiel lediglich am Rande und unter pastoralen Gesichtspunkten auf das Thema ein («Seelsorge und Homosexualität»). Geradezu verblüffend war es jedoch, daß in den «Leitgedanken für die Erziehung zum priesterlichen Zölibat» die Homosexualität mit keinem Wort erwähnt wurde. Diese «Leitgedanken», immerhin ein Buch von 90 Seiten, gab die vatikanische «Kongregation für das katholische Unterrichts-wesen» im Jahre 1974 aus Sorge um den Priesternachwuchs heraus, in Latein und in sechs Welt-sprachen. Daß Homosexualität in Priesterseminarien, Ordens-häusern und überhaupt unter Klerikern vorkommt und zum Problem für die entsprechenden Gemeinschaften werden kann, wurde offensichtlich verdrängt. Hingegen wird in den «Leitgedanken» recht ausführlich über «Freundschaften mit Frauen» gesprochen ...

Das Strafrecht des neuen Codex kennt Homosexualität nicht mehr als Straftatbestand. Das heißt, es gibt keine Bestimmungen mehr, die den cc. 2357–2359 CIC-1917 entsprechen würden.

Um Verfehlungen von Laien im Bereich der Sexualität kümmert sich das neue Kirchenrecht überhaupt nicht mehr. Lediglich Bestimmungen zu Straftaten von Klerikern bieten noch eine Handhabe, auch homosexuelles Verhalten zu strafen. Dazu böte sich u. U. c. 1395 § 1 an, der aber – dies sei noch einmal unterstrichen – Homosexualität nicht eigens als Straftatbestand nennt. Danach soll ein Kleriker (nunmehr vom Diakon an aufwärts) mit der Suspension bestraft werden, wenn er in einer «äußeren Sünde gegen das sechste Gebot des Dekalogs verharret und dadurch Ärgernis erregt». Sofern dieses strafwürdige Verhalten trotz Verwarnung andauert, können weitere Strafen bis zur Entlassung aus dem Klerikerstand hinzugefügt werden. Strafverschärfend kann wirken, wenn das Vergehen öffentlich oder an (mit) einem Minderjährigen unter sechzehn Jahren begangen worden ist (c. 1395 § 2). Hier könnte an Päderastie oder Pädophilie gedacht werden.

² Joseph Valentin Eybel, Einleitung in das katholische Kirchenrecht. IV. Teil, Wien 1782, S. 94 (§ 477).

Es fällt auf, daß nach dem neuen Codex auch ein Sexualdelikt, dessen sich ein Kleriker schuldig macht, nicht automatisch (*ipso facto*), also mit einer sogenannten Tatstrafe, bestraft wird. Vielmehr wird allenfalls eine Urteilsstrafe verhängt, durch ein Gericht, möglicherweise auch durch die kirchliche Verwaltung. Ferner fällt auf, daß erst bei andauerndem Fehlverhalten gestraft werden soll bzw. erst dann; wenn durch das Fehlverhalten Ärgernis erregt wird. Durch alle diese Beschränkungen wird also die sexuelle Intimsphäre eines Klerikers nunmehr weitgehend garantiert. Zweifellos ein Fortschritt im neuen Strafrecht!

Allerdings kennt aber das neue kirchliche Strafrecht eine «allgemeine Norm», nämlich c. 1399. Danach können Verfehlungen «mit einer gerechten Strafe belegt werden, wenn die besondere Schwere der Rechtsverletzung eine Bestrafung fordert und die Notwendigkeit drängt, Ärgernissen zuvorzukommen oder sie zu beheben». Es ist also nicht auszuschließen, daß insbesondere Kleriker allein wegen des Tatbestandes der Homosexualität auch in Zukunft mit Strafverfolgung rechnen müssen, wenn ihr homosexuelles Verhalten als Ärgernis empfunden wird. Allerdings wird man sich fragen müssen: Ärgernis bei wem?

Homosexualität und katholisches Eherecht

Während also im neuen kirchlichen Strafrecht Homosexualität nicht mehr auftaucht, spielt sie wohl in Kommentaren zum neuen Eherecht eine Rolle. Anknüpfungspunkt ist insbesondere c. 1095 n. 3, der neu in das Eherecht eingeführt worden ist. Er lautet: «Unfähig, eine Ehe zu schließen, sind jene, die aus Gründen der psychischen Beschaffenheit wesentliche Verpflichtungen der Ehe zu übernehmen nicht imstande sind.»

Unter den Möglichkeiten der «Eheführungsunfähigkeit» nennen die Kirchenrechtler auch die Homosexualität.³ Homosexualität wird demnach als «psychische Anomalie» angesehen. So schreibt etwa Heinrich Flatten, ein einflußreicher und meinungsbildender deutscher Kanonist, über die Unfähigkeit zur Ehe: «Allerdings trifft dies nur bei schwerer psychischer Anomalie zu, wie etwa bei konstitutioneller Homosexualität oder Nymphomanie.»⁴

Die Autoren drücken damit nur etwas vorsichtiger aus, was das oberste Gericht der katholischen Kirche, die *Sacra Romana Rota*, im Jahre 1968 sehr viel direkter und unverblümter getan hat, indem es die Homosexualität unter die Geisteskrankheiten einreichte.⁵ Gegen diese Bewertung der Homosexualität kam allerdings Opposition auf⁶; doch ist das Urteil sicher bezeichnend für die Mentalität mancher, die auf die Gestaltung des katholischen Kirchenrechts Einfluß nehmen.

Inzwischen wird Homosexualität, jedenfalls die sogenannte konstitutionelle, als eine Form von Impotenz (!) bewertet. Auch dies ist die Folge eines Urteils der Römischen Rota aus dem Jahre 1967, wonach eine homosexuelle Person eheunfähig sei.

Die eben genannten Beispiele aus dem Eherecht der katholischen Kirche zeigen, daß trotz der grundlegenden Reform des Strafrechts die traditionelle Bewertung der Homosexualität in der katholischen Kirche weiterhin bestimmend ist. Neuere Erkenntnisse der Humanwissenschaften, aber auch der katholischen Moraltheologie sind ungenügend oder überhaupt noch nicht adaptiert worden. Dennoch kann man nicht verkennen, daß die weitgehende Entkriminalisierung der Homosexualität im neuen kirchlichen Recht einen Fortschritt darstellt.

Knut Walf, Nijmegen

³ Norbert Ruf, Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert. Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1983, S. 268.

⁴ Joseph Listl/Hubert Müller/Heribert Schmitz, Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Regensburg 1983, S. 817.

⁵ Ernst-Günter Rökahr, Ehe ohne Treue? Die eheliche Treuepflicht in der Rechtsprechung der Römischen Rota. München 1976, S. 105.

⁶ A. a. O.

«Du großer Gott, wenn es dich gibt ...»

Der kirgisische Schriftsteller Tschingis Aitmatow

«O, du unsere große Urmutter, gehörnte Hirschmutter. Ich bringe dir ein schwarzes Lamm zum Opfer. Für die Rettung unserer Kinder in der Stunde der Gefahr. Für deine weiße Milch, mit der du unsere Vorfahren aufgezogen hast, für dein gutes Herz, für dein mütterliches Auge. Verlaß uns nicht auf Gebirgspässen, stürmischen Flüssen, glitschigen Pfaden. Laß uns nie im Stich auf unserer Erde, wir sind doch deine Kinder. Amen.»

Ein Gebet aus der Kirgisischen Sozialistischen Sowjetrepublik. Gesprochen von einem weisen, alten Mann. Erdacht und aufgeschrieben von einem Leninpreisträger und Mitglied des Sowjetischen Schriftstellerverbandes. Aufgeschrieben in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts von *Tschingis Aitmatow*. Seit seine Prosa im Westen bekannt wurde, ist für uns das ferne Kirgisien nicht mehr allein das wilde, weite Steppengebiet, durch das einst die Horden eines anderen Dschingis, des Dschingis Chan, zogen. Seit Aitmatow ist «dieses ganze, gewaltige Land – wie ein Epos». Und wenn er schreibt: «Es war ein Lied der Berge und Steppen, bald schwang es sich empor wie die kirgisischen Berge, bald dehnte es sich frei und weit wie die Kasachensteppe ...», dann denkt er an die große Erzähltradition seines Volkes, von der wir so gut wie gar nichts wissen. «Manas» heißt das Zauberwort für alle Kirgisen, jenes umfangreiche Nationalepos um Heldentum und Intrige, Verrat und Treue, in Jahrhunderten aus Historie und Phantasie entstanden.

Für Aitmatow ist dieses Epos ein «Ozean», in dem sich die «gewaltige Welt des einstigen kirgisischen Volkes» widerspiegelt. «Meine Großmutter holte mich, ihren Enkel, stets zu sich in die Berge, in das Nomaden-Sommerlager. Sie war eine bezaubernde und kluge Frau, von allen im Aul geachtet. Sie hütete für mich einen Schatz Märchen, alter Lieder, wahrer und unwahrer Geschichten.» Von der Großmutter lernte Aitmatow auch kirgisisch, während ihn seine Eltern russisch erzogen. Und so ist Aitmatow in beiden Kulturkreisen zu Hause.

Muttersprache! Das bedeutet für die Völker der Sowjetunion mit ihren noch jungen Literaturen mehr als nationale Denken, mehr als nationale Kultur. Muttersprache! Das ist Poesie, das sind Gerüche und Gesänge, Menschen und Mythen. Vor über siebzig Jahren hat ein russischer Dichter, der Nobelpreisträger Iwan Bunin, dieses Geheimnis beschrieben: «Wir, die wir draußen aufgewachsen waren, auf Gerüche eingestellt und nicht weniger begierig auf sie als auf Lieder und Legenden, wir erinnerten uns immer an jenen besonderen, angenehmen, irgendwie hanföartigen Geruch, den wir verspürten, wenn uns die Leute aus Suchodol küßten. Wir wußten auch, daß ihre mitgebrachten Geschenke nach dem alten Steppendorf rochen: der Honig nach blühendem Buchweizen und dem fauligen Eichenholz der Bienenstöcke, die Handtücher nach Heuböden und den rauchigen Stuben aus Großvaters Zeiten.»

So wie bei Bunin das Dorf duftet, so duftet bei Tschingis Aitmatow Kirgisien aus jeder Zeile: «Aber der Sommer kam wieder. Weiß leuchteten die Jurten auf den grünen Bergwiesen, die Herden tummelten sich, an den Flüssen und Bächen stiegen Rauchwölkchen auf. Die Sonne strahlte, es roch nach berauschem Kumys und nach Blumen.» Aitmatow schreibt heute überwiegend in russischer Sprache, aber sie ist für ihn nur Mittel zum Zweck, um nämlich Menschen anderer Nationalität – und damit meint er auch seine russischen Landsleute –, «die Schönheit und den Reiz der eigenen Muttersprache zu erklären». Wenn er dabei gern in die Vergangenheit taucht, Märchen und Mythen seines Volkes wiederbelebt, Menschheitsthemen wie Liebe und Tod, Jugend und Alter verarbeitet, dann hat er sich zudem für eine Verständigungsebene entschieden, die von jedem begehbar ist. Aitmatow ist ein humanistischer

Autor, und wir kommen nicht umhin, ihn auch höchst moralisch zu nennen.

Geist der Epoche in seinen Nuancen

1928 in einem kleinen Dorf in Kirgisien geboren, gehört Aitmatow zu jener Generation der «Opferkinder», die unmittelbar von Stalins Säuberungsaktionen betroffen war. Aitmatows Vater, ein Altbolschewik, war eines dieser Opfer. Das war im Jahre 1937. Die Mutter und vor allem die Großmutter übernahmen die Erziehung des Jungen, der im Alter von fünfzehn Jahren – also während des Zweiten Weltkrieges – Sekretär des heimatischen Dorfsowjets war. Zur Literatur kam Aitmatow nach einem zweijährigen veterinärmedizinischen Studium und nach mehrjähriger Arbeit in der Landwirtschaft. Zum Abschluß eines Lehrganges am Moskauer Literaturinstitut erschien 1958 seine Erzählung *Dschamilja*, nach den Worten von Louis Aragon «die schönste Liebesgeschichte der Welt».

Bereits hier hat Aitmatow einen Weg eingeschlagen, der ihn zwar von der Masse seiner schreibenden Kollegen wegführte, von ihrer plakativen Prosa, mit deren Hilfe sie die jüngste Vergangenheit zu bewältigen suchten – doch hieß dies für Aitmatow nicht, daß er zum Außenseiter wurde und somit angreifbar: «Der Schriftsteller darf den Geist der Epoche nicht einseitig sehen, sondern muß sie in all ihren schwer auszumachenden Nuancen und Veränderungen wahrnehmen.»

Aitmatow hat sich diese Nuancen mehr und mehr zu eigen gemacht. Daß er dabei der wenig nuancierten Gegenwart immer weniger Augenmerk schenkte, bedeutet nicht, daß er sie nicht wahrnahm. Auch bei Aitmatow rollt der technische Fortschritt, gibt es Traktoristen und Kolchosarbeiter, wird die Steppe erobert, kämpfen alte Traditionen mit dem Neuen. Doch diese Botschaften erreichen uns auf Umwegen: über die Seele der Helden, über die Atmosphäre Aitmatowscher Prosa. «Bald hinter den Gärten verschwindend, bald wieder auftauchend, flog ein Reiter lautlos wie ein Schatten am Ufer entlang zum Aul. Von dort trug der Wind den milchwarmen Duft blühender Maisfelder und den Geruch von Äpfeln und trockenem Kuhmist.» Zeitlos und vielseitig deutbar sind diese Gerüche, ist diese Atmosphäre. Nicht weniger geheimnisvoll sind auch die Märchen und Legenden, in denen sich die inneren Kämpfe der Menschen spiegeln. «Er hatte zwei Märchen. Das eine war sein eigenes, von dem niemand wußte. Das andere pflegte der Großvater zu erzählen. Am Ende blieb kein einziges. Davon soll hier die Rede sein.»

Der Junge, der sich in die Zukunft träumt

So beginnt Aitmatows Geschichte vom *Weißem Dampfer*. Im südlichen Kirgisien, in den Bergen, hat sich der Märchenglaube lebendig erhalten. Mögen auch als Zeichen der Zivilisation schwere Zugmaschinen bis in die Einöde vordringen – der alte Momun und sein siebenjähriger Enkel scheinen davon unberührt. Der Greis und der Junge, die Weisheit des Alten und die Naivität des Kindes, bilden eine Notgemeinschaft gegen alles Böse in der Welt. Die Welt hier ist nur klein: ein paar wenige Hütten, die eine Forststation bilden. Aber in Gestalt des tyrannischen Forstaufsehers Oroskul hat das Böse auch hier Einzug gehalten. Alt und jung flüchten sich vor seinen Grausamkeiten in eine irrealen Welt, der Großvater in das «Märchen von der Gehörnten Hirschmutter». «Es geschah dies vor langer Zeit. In jener längst vergangenen Epoche, als es auf der Erde mehr Wälder gab als Gras und in unserer Gegend mehr Wasser als Festland, lebte ein kirgisischer Stamm am Ufer eines großen und kalten Flusses. Weit von hier, in Sibirien zieht er sich dahin.»

Dieser kirgisische Stamm, zu dessen Nachkommen sich der Großvater Momun zählt, war von Feinden umgeben: «Der Mensch hatte kein Mitleid mit dem Menschen.» Aber damit nicht genug. Der Mensch erhob sich auch gegen die Natur. Denn obwohl einst eine weiße Hirschkuh diesem kirgisischen Stamm das Überleben sicherte, indem sie zwei Kinder an den Issyk-Kul, einen See im heutigen Kirgisien, führte, vergaßen die Nachkommen der Geretteten bald, daß ihnen alle Hirsche heilig sein sollten. Man tötete die Tiere, auch Marale genannt, und tötete somit einen Schutzpatron. Doch eines Tages – wir können es im *Weißer Dampfer* miterleben – begegnen der Großvater und der Junge der Legende: «O wundersame Gehörnte Hirschmutter! Die Marale sind in unsere Wälder zurückgekehrt. Sie hat uns nicht vergessen, die Gehörnte Mutter! Hat uns unsere Sünden vergeben.» Der Junge aber hatte noch sein eigenes Märchen, ein selbst erdachtes, und das hatte wenig mit der Stammeslegende des Großvaters gemein. Es sind die Phantasien eines Kindes, ohne Übergang zwischen Traum und Wirklichkeit.

«Er hatte so einen sehnlichen Wunsch – sich in einen Fisch verwandeln und davonschwimmen. Die Verwandlung sollte in Großvaters Planschbecken vor sich gehen. Eins, zwei, drei – und er ist ein Fisch. Dann schnell er sofort aus dem Planschbecken hinüber in den Fluß, direkt in die reißende Strömung, und schwimmt mit einer Strömung flußabwärts ...» Nachdem er Strudel und Stromschnellen überwunden hat – so träumt der Junge, nachdem er Berge und Wälder hinter sich gelassen hat – wird er in den großen See Issyk-Kul eintauchen: «Der Issyk-Kul ist ein ganzes Meer. Der Junge schwimmt auf seinen Wellen, von Welle zu Welle und immer wieder von Welle zu Welle – da kommt ihm der weiße Dampfer entgegen. «Guten Tag, weißer Dampfer, ich bin's!», sagt er zu dem Dampfer. «Ich war es, der dich immer durchs Fernglas beobachtet hat.»»

Auf dem Dampfer – so stellt es sich der namenlose Junge vor – ist sein Vater. Doch hier müssen wir einmal innehalten, um die Legende des Großvaters und das Märchen des Kindes zusammenzubringen.

Natürlich hat Aitmatow nicht die Absicht, mit den kirgisischen Märchenerzählern in Konkurrenz zu treten, doch er ist überzeugt, «daß Elemente der mythologischen Welt der, nennen wir es, modernen Denkart angepaßt werden können. Natürlich nur, wenn das dem Schriftsteller nicht zum Selbstzweck dient, sondern wenn er nach neuen Ausdrucksmitteln sucht.»

Wie wir gehört haben, leben Großvater Momun und der Junge in einer einsamen Forststation. Sie leiden besonders unter dem herrschsüchtigen Oroskul, doch beide sind zu schwach, um sich gegen seine Angriffe zu wehren. Natürlich hätte Aitmatow aus diesem Zusammentreffen eine tiefgreifende Studie über das Leben in der Abgeschiedenheit machen können, und in der Gestalt Oroskuls wäre uns dann ein schlechter, korrupter Zeitgenosse begegnet, den zu verabscheuen nicht schwer fallen würde. Ein Gemälde mit den kräftigen Gut- und Böse-Schlagseiten des sozialistischen Realismus! Doch unser Autor aus Kirgisien sucht ja die Nuancen. Er findet sie in der unrealen Ebene. Während sich der Alte in die Vergangenheit träumt, beim Hirschmutter-Mythos Trost und Schutz sucht, träumt sich der Junge in die Zukunft. Daß einmal beide Träume in der Realität zusammenfallen sollen, ist nicht weiter überraschend; aber wie es geschieht, war zumindest für die sowjetische Kritik im Jahre 1970 eine Überraschung.

Natürlich glaubt auch der Junge an die Zauberkräfte der weißen Hirschkuh – der Großvater hat es ihm schließlich erzählt. Er glaubt daran, daß sie eine Zauberwiege bringen kann, eine Wiege für seine kinderlose Tante Bekej, die Frau Oroskuls. Ist doch jeder in der Forststation davon überzeugt: Oroskul ist nur deshalb so böse, weil er keine Kinder hat. «Er fiel in einen unruhigen Schlaf, und noch im Einschlafen flehte er die Gehörnte Hirschmutter an, einen Beschik aus Birkenholz für Oroskul und Tante Bekej zu bringen. «Laß sie Kinder haben, laß sie

Kinder haben», beschwor er die Gehörnte Hirschmutter. Und er hörte das ferne Läuten des Wiegenlöckchens. Die Gehörnte Hirschmutter kam herbeigeeilt, die Zauberwiege auf dem Ge-
weih.»

Als die Hirsche dann tatsächlich bei der Forststation auftauchen, zeigt sich, daß Oroskul nichts für Märchen und Legenden übrig hat. Er zwingt den Großvater, auf die Marale zu schießen. Der alte Momun tötet seinen eigenen Mythos, verletzt die Gesetze seines Stammes und tötet das Vertrauen des Kindes.

Der Junge aber, unfähig, ob dieser Grausamkeit zwischen Realität und Phantasie zu unterscheiden, unfähig, die Ohnmacht des Großvaters zu erkennen, er begibt sich in sein eigenes Märchen. «Der Junge ging. Stieg den Fluß hinab. Und trat ins Wasser. Noch wußte niemand, daß der Junge als Fisch den Fluß hinunterschwamm.» Sein Märchen wurde Wirklichkeit.

Nach dem Erscheinen des *Weißer Dampfers* warfen viele sowjetische Kritiker Aitmatow vor, er habe mit seiner Geschichte «Hoffnungslosigkeit» verbreitet. Aber sie haben wohl die letzten Zeilen, das Aitmatowsche Credo, nicht genau gelesen oder lesen wollen: «Du hast verworfen, womit sich dein kindliches Herz nicht abfinden konnte. Und das ist mein Trost. Du hast wie ein Blitz gelebt, der einmal kurz aufgeflammt und dann erloschen ist. Aber Blitze werden vom Himmel gezündet. Und der Himmel ist ewig. Auch das ist mein Trost.»

Träume sind unsterblich

Mag hier der Autor seinen moralischen Zeigefinger noch deutlich erhoben haben – in seiner nächsten Erzählung ist davon nichts mehr zu merken. Die Handlung ist auf ein Minimum reduziert und die Moral, das Exempel ist tief eingebettet in den Singsang der Prosa. «In einer finsternen, dunstgeschwängerten Nacht tobte entlang der ganzen Ochotskischen Seeküste, an der ganzen Front von Land und Meer, der uralte, unbändige Kampf der zwei Elemente – das Festland trotzte dem Druck des Meeres, das Meer berannte unermüdlich das Land. Tosend, verzweifelt stürmte das Meer im Dunkel immer wieder gegen die Klippen an und zerschellte. Qualvoll stöhnte die steinharte Erde, während sie die Angriffe des Meeres abwehrte. So liegen sie im Widerstreit seit dem Schöpfungsakt – seit der Tag zum Tag und die Nacht zur Nacht geworden! Und so wird es fernerhin sein, alle Tage und alle Nächte, so lange es Erde und Wasser gibt, im ewigen Zeitenlauf. Alle Tage und alle Nächte ...»

In dieser stürmischen Nacht beginnt die Geschichte *Der Junge und das Meer*. Bis an die östlichen Grenzen der Sowjetunion, bis ans Ochotsker Meer entführt Aitmatow seine Leser. Hier lebt das kleine Volk der Nifchen. Als Jäger und Robbenfänger kennen sie die Abhängigkeit von der Natur, und je unerbittlicher sie ist, desto angreifbarer, kleiner der Mensch. Nur in Märchen und Legenden scheint eine Versöhnung möglich zu sein. In dieser stürmischen Nacht beginnt auch die Geschichte des Jungen Kirisk. Mit dem Vater, einem Onkel und dem alten

NOTRE-DAME DE LA ROUTE

So., 11. Mai (17.00) – Fr., 16. Mai (16.00)

Biblisches Meditieren und Entscheidung für Gott

Exerzitien für alle, mit Josef Sudbrack SJ

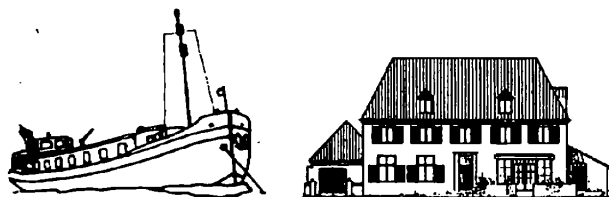
So., 18. Mai (20.00) – Sa., 24. Mai (13.00)

Wachstum meines Lebens

Exerzitien für alle, mit Jean Rotzetter SJ

Anmeldung:

Notre-Dame de la Route, 21, chemin des Eaux-Vives,
CH-1752 Villars-sur-Glâne/Freiburg, Tel. 037/24 02 21



HOLLAND Aktivurlaub in Freizeitheimen Kreuzfahrten mit Motorschiffen

für Schulklassen und Jugendgruppen. Häuser an Wasser und Wald gelegen, mit Windsurfing, Segeln, Fahrradfahren. Kleinbus, Kreativkeller, Sauna, alles im Grundpreis von 15 DM/Tag/ Pers. bei Selbstverpflegung. Vollpension möglich.

Roovers Cruises, Everdineweerd 13, NL-5433 KH Katwijk
a. d. Maas, Tel. 0031-8850-17394

Organ soll er am nächsten Morgen auf Robbenjagd fahren. Lange hat Kirisk diese erste große Bewährungsprobe herbeigesehnt. Die Erwachsenen haben ihn auf das Abenteuer vorbereitet, er ist gewappnet und weiß: «Kann sie doch, seit es die Erde gibt, das Meer nicht beruhigen; das Meer kämpft gegen das Land und das Land gegen das Meer. Der Mensch aber hat es zuweilen bitter schwer, zwischen Land und See, zwischen See und Land. Das Meer liebt ihn nicht, denn er ist mehr mit der Erde verhaftet.»

Man ahnt in diesem Brausen und Toben, daß über kurz oder lang eine Katastrophe hereinbrechen wird. Sie tritt auch ein – zögernd, leise, fast poetisch, begleitet von der ewigen Melodie «seit der Tag zum Tage wurde und die Nacht zur Nacht».

Aus dieser Melodie entsteht am Schluß ein neues Lied, das eigene Lied des jungen Kirisk:

«Scheckiger Hund, der du am Meer entlang läufst,
allein kehr ich zu dir zurück,
ohne Atkysch Organ,
ohne Vater Emrajijn,
ohne Aki-Mylgun.
Frag mich, wo sie sind,
aber erst gib mir zu trinken ...»

Sie waren aufs Meer hinaus gerudert – drei Erwachsene und der Junge. Sie hatten sich am «Scheckigen Hund», einem Hügelzug orientiert, später an den Sternen. Des Nachts träumten sie, Kirisk von seinem Schutzstern, den ihm der Schamane nach erfolgreicher Jagd aussuchen würde. Der alte Organ aber, der erfahrene Robbenjäger, träumt von der Großen Fischfrau, der Stammutter aller Nifchen.

«Wo schwimmst du, Große Fischfrau?
Dies Meer ist meine Sehnsucht,
dies Wasser sind meine Tränen.
Die Erde aber mein einsam Haupt!
Wo schwimmst du, Große Fischfrau?»

Wie schon im *Weißer Dampfer* verbindet Aitmatow Alter und Jugend durch das Band der Phantasie. Und wenn Organ sich in seinen Träumen Himmel und Meer verwandt fühlt, dann weiß er, daß diese Träume einmal in Kirisk, dem angehenden Jäger, weiterleben werden. Träume – so seine Überzeugung – sind unsterblich.

Zu viert waren sie aufs Meer hinaus gerudert. Kirisk kehrte als einziger zurück. Ein Sturm vernichtete ihren Proviant, dann kam der Nebel. Tage- und nächtelang bildete er ein undurchdringliches Hindernis. Die Männer verloren die Orientierung, das Trinkwasser ging zur Neige. Der alte Organ verzichtete als erster auf seine Wasserration – er wußte ohnehin, daß sein Leben gelebt war. Eines Nachts verließ er das Boot und schwamm zur Großen Fischfrau. Der Onkel folgte als nächster. Er hatte Meerwasser getrunken und vor Schmerzen den Verstand verloren. Und während Kirisk in Fieberträumen lag, verließ ihn auch der Vater. Als der Junge endlich wieder die Sterne erblick-

te, sprach er zu ihnen: «Ihr seid nicht schuld, daß es so gekommen ist. Ihr habt uns ja nicht gesehen auf dem Meer. Der große Nebel hat uns verdeckt. Nun bin ich allein. Sie sind weggeschwommen. Sie sind alle drei weggeschwommen. Sie haben euch sehr geliebt, ihr Sterne. Lange haben sie gewartet, wollten euch so gern sehen, um den Weg zum Land zu finden ...»

Aitmatow überläßt es seinen Lesern, sich die Größe des Opfers vorzustellen, das die Erwachsenen dem Jungen brachten. Aber war es wirklich ein Opfer? War es nicht die einzige, höchst moralische Entscheidung für ein Leben, das als einziges die geringe Chance hatte, noch voll gelebt zu werden?

«Es rauschte über dem Meer der Wind Organ, es rollten übers Meer die Aki-Mylgun-Wellen, und es leuchtete am Rande des lichter werdenden Himmelsgewölbes der strahlende Stern Emrajijn. Ein neuer Tag brach an ...»

Zurück lagen Tage und Nächte «länger als ein Leben», Kirisk wurde auf dem Meer zum Mann. Solche Tage gibt es auch in der kirgisischen Steppe. Und ein einziger kann ein ganzes Menschenalter umfassen. Doch das ist eine neue Geschichte; aus ihr wurde Aitmatows bislang umfangreichstes Werk.

Das Gedenken an die Väter

Wieder führt uns der Autor an einen Ort, der – wie in den beiden vergangenen Erzählungen – ganz der Natur ausgeliefert ist. Hier in der Steppe zu leben, kann nur von Menschen mit «Gewissen» ertragen werden.

In einem Interview äußerte sich Aitmatow zu diesem seinem Roman: «Es ist gut, wenn der wissenschaftlich-technische Fortschritt uns den Kosmos näherbringt, aber nicht weniger wichtig ist es, daß der Mensch im Jahrhundert der Raketen Mensch bleibt.» Nun gehört die moralische Erziehung des Menschen seit einigen Jahren zu den ständigen Forderungen an die sowjetischen Schriftsteller, und Aitmatows Worte wären als ein herzliches Echo auf diese Postulate aufzufassen, hätte der Autor nicht gerade *Ein Tag länger als ein Leben* geschrieben. Und dieser Roman verrät deutlich, welcher Art die moralische Erziehung für Aitmatow sein muß.

«Sie aber rannten – Mensch, Kamel, Hund, rannten ohne Sinn und Verstand, und plötzlich glaubte Edige neben sich den weißen Vogel zu sehen, der einst aus dem weißen Tuch Naiman-Anas entstanden war, als sie aus dem Sattel fiel, durchbohrt vom Pfeil ihres Sohnes. Der weiße Vogel aber flog schnell neben dem Menschen her, und durch das Getöse des Weltunterganges gellte sein Schrei: Wer bist du? Wie ist dein Name? Erwinnere dich an deinen Namen! Dein Vater ist Dönenbai, Dönenbai, Dönenbai, Dönenbai ...» Ein Raketenstart – nicht der Weltuntergang! – versetzt Tier und Mensch in Panik. Und daß des Menschen Gedanke dabei nicht in den Kosmos eilt, sondern in die Welt der Legenden, gehört zu den Aitmatowschen Gesetzen. Durch sie kann er nachhaltig und völlig unpathetisch von der Verantwortung des Menschen und seinem Elend sprechen, vom «Wasser und Salz», das dem Menschen vom Schicksal zugebracht ist. In den unendlichen Weiten der Steppe, wo die Tage länger als ein Leben dauern, erhält auch die menschliche Existenz eine eigene Dimension.

Die Steppe: Nur im Frühjahr ist sie ein kleiner Garten, sonst aber ist sie schweigsam und einsam. «Die Züge in dieser Gegend führen von Ost nach West und von West nach Ost. Zu beiden Seiten der Eisenbahn aber lag in dieser Gegend groß und wüst Sary Oesek, das Zentralgebiet der gelben Steppen.»

Wir befinden uns an einem Eisenbahnknotenpunkt, einer Siedlung aus acht Häusern. Und wieder begegnen wir nur einer Handvoll Menschen. Aitmatow liebt die klaren Konstellationen, verzichtet auf Menschengewühl und Betriebsamkeit. Doch je erdverbundener, je einsamer seine Helden, um so inniger fühlt er mit ihnen, können auch wir mit ihnen fühlen. Auch wenn sich der Autor hier – sehr zur Freude der sowjetischen Literaturkritik – in den Kosmos aufschwingt, von einem giganti-

schen Friedensprojekt im Weltraum berichtet – so erkennt man doch deutlich, daß dies überhaupt nicht sein Metier ist. Aber er verrät sich selbst, wenn er schreibt: «So muß es auch sein; niemand überlebt die Erde, niemand entrinnt der Erde.»

Der Tod eines Menschen – und damit beginnt der Roman – ist dafür wohl augenfälligster Beweis. Der alte Kasangap, einer der wenigen, die in der einsamen Steppensiedlung Wurzeln schlagen konnten, war gestorben. Sein Freund Edige übernimmt die Vorbereitungen für das Begräbnis. «Das Begräbnis eines Mannes, der würdig gelebt hat, ist keine Last, kein Ärgernis, sondern ein großes, wenn auch trauriges Ereignis und verlangt, daß man es mit entsprechenden Ehren begeht. Bei den einen spielt ein Musikorchester, folgt man dem Sarg mit Fahnen, bei anderen schießt man in die Luft, bei dritten streut man Blumen und trägt Kränze im Trauerzug. Er aber, Edige, wird morgen auf dem mit einer Troddeldecke geschmückten Karanar voranreiten, wenn sie Kasangap nach Ana-Bejit geleiten zu seiner letzten und ewigen Ruhestätte. Und den ganzen Weg wird Edige an ihn denken, auf ihrem Marsch durch die gewaltigen wüsten Steppen. Und so, wie sie es abgesprochen, in Gedanken bei ihm – wird er ihn der Erde auf dem Stammesfriedhof übergeben.» Niemand in der Siedlung weiß, daß dieser alte Friedhof inzwischen auf dem Gelände eines Kosmodroms liegt. Man hatte zwar Gerüchte gehört, doch der tägliche Kampf mit der unwirtlichen Natur war stets wichtiger als die Eroberung des Himmels. Überdies lag das letzte Begräbnis schon Jahre zurück. Und so macht sich die kleine Trauergemeinde auf den Weg: «Vor an Edige auf dem Kamel, dahinter der Trecker mit Hänger, hinter dem Hänger, einem Käfer gleich, der Bagger Belarus' mit Bulldozerschild vorn und hochgestelltem Greifer hinten.»

Der Weg ist weit und die Zeit für Erinnerungen lang. Edige auf Karanar, dem liebtesten Kamelhengst im ganzen Umkreis, schaut auf sein Leben zurück, viele kleine Episoden fallen ihm ein. Menschen, denen er begegnete – nur wenige kamen in der Steppe an, die meisten fuhren weg. Sie lernten nie, daß «nur derjenige die Einsamkeit der schweigsamen Steppen ertragen konnte, der fähig war, die Wüste mit eigenem Geist zu durchmessen».

Für Edige ist in den vielen Jahren die Natur zum Maß aller Dinge geworden. Er teilte sein Leben mit den Tieren, mit Wind und Wetter und mit der Legende vom Vogel Dönenbai. Dort, wo der alte Stammesfriedhof liegt, soll es sich zugetragen haben, daß Naiman-Ana, die ihren Sohn über Jahre hinweg in der Steppe suchte, von diesem getötet wurde – denn er hatte vergessen, wer er war, daß sich das weiße Tuch der Mutter in einen Vogel verwandelte, der mit dem Ruf «Dönenbai» an den Vater erinnerte. «Der Grossvater sagt, die Menschen werden schlecht, wenn sie nicht an ihre Väter denken», hörten wir im *Weissen Dampfer*. Der Vogel Dönenbai trug diese Worte durch die Steppe. Sie sind an diejenigen gerichtet, die den Kosmos erobern wollen und der kleinen Karawane den Zugang zum Stammesfriedhof verwehren. Die Wachtposten beim Kosmodrom haben kein Verständnis für Legenden und schon gar nicht für Rituale aus längst überholten Zeiten. So wird denn Kasangap an einer andern Stelle der Steppe übergeben. Doch vielleicht wird eine neue Legende entstehen, eine Legende vom treuen Freund Edige, der am Grab die Worte fand: «Hier stehen wir nun, am offenen Grab Kasangaps, an einem menschenleeren verlassenen Ort, da es uns nicht gelungen ist, ihn auf dem altüberkommenen Friedhof zu bestatten. Ein Milan am Himmel blickt herab auf uns, die wir mit geöffneten Händen dastehen und Abschied nehmen. Du großer Gott, wenn es dich gibt, verzeih uns und nimm die Bestattung deines Knechtes gnädig an; und so er es verdient, schenke seiner Seele ewigen Frieden.»

Ein Gebet aus der Kirgisischen Sozialistischen Sowjetrepublik, aufgeschrieben im Jahre 1980 von Tschingis Aitmatow.

Gudrun Ziegler, Tübingen

Bibliographie Tschingis Aitmatow

Novellen, Erzählungen, Autobiographie. Übersetzt aus dem Russischen von Juri Elperin, Hartmut Herboth u.a. Verlag Volk und Welt, Berlin 1976.

Abschied von Gülsary. Roman. Aus dem Russischen von Leo Hornung. Unionsverlag, Zürich 1985.

Dshamilja. Erzählung. Vorwort von Louis Aragon. Aus dem Russischen von Gisela Drchla. Bibliothek Suhrkamp Band 315, Frankfurt 1972.

Der erste Lehrer. Aus dem Russischen von Leoni Labas. Veränderte Neuaufgabe. Weismann/Frauenbuch, München 1985.

Frühe Kraniche. Roman. Fischer-TB 5327, Frankfurt 1983.

Der Junge und das Meer. Roman. Aus dem Russischen von Charlotte Kossuth. C. Bertelsmann Verlag, München 1978.

Ein Tag länger als ein Leben. Roman. Aus dem Russischen von Charlotte Kossuth. C. Bertelsmann Verlag, München 1981.

Die Träume der Wölfin. Aus dem Russischen von Friedrich Hitzer. Unionsverlag, Zürich 1986.

Der Weg des Schnitters. Aus dem Russischen von Ursula Röhrig. Weismann/Frauenbuch, München 1985.

Der weiße Dampfer. Novelle. Aus dem Russischen von Hans J. Lambrrecht. Suhrkamp taschenbuch 51, Frankfurt 1974.

Hrsg., Meinst Du, die Russen wollen Krieg; Sowjetische Schriftsteller über Krieg und Frieden. Kleine Bibliothek 321, Pahl-Rugenstein, Köln 1985.

Im Herbst 1986 erscheint: Du meine Pappel im roten Kopftuch. Aus dem Russischen von Juri Elperin. Unionsverlag, Zürich 1986.

Grenzerfahrung Sterben

Während der letzten Jahre, seit das Tabu «Tod» ein bißchen gelüftet ist, wurde der Büchermarkt laufend mit Sterbeliteratur überschwemmt. Man denke bloß an die in regelmäßigem Rhythmus erscheinenden Publikationen von *Elisabeth Kübler-Ross*. Über die Qualität der unterschiedlichen Erzeugnisse solcher Sterbeliteratur ließe sich diskutieren, aber dazu ist hier nicht der Platz. Die vielen Trost-, Mut- und Bekenntnisbüchlein mögen hier übrigens durchaus ihre Berechtigung haben. Sobald ein Tabu gebrochen ist – es sei hier nur an die Enttabuisierung der Sexualität durch Sigmund Freud erinnert –, löst dies eine Flutwelle literarischer Erzeugnisse aus, wahrscheinlich einem natürlichen Befreiungseffekt entsprechend, der sich erst noch auf ein «normales Mittelmaß» einpendeln muß.

Um so unmittelbarer spricht ein Sachbuch von *Gion Condrau* an, das 1984 in gepflegter Ausstattung erschienen ist.¹ «Der Mensch und sein Tod» ist ein Werk, das sich auf über 500 Seiten umfassend mit der Sterbe- und Todesproblematik auseinandersetzt. Was der Autor hier an Information und Wissen zusammengetragen hat, weist beinahe enzyklopädischen Charakter auf. Das Buch vermittelt auf nüchterne, sachliche Art Wissen, ohne sich tendenziös auf die eine oder andere Richtung zu fixieren. Obwohl Condrau fest in Heideggers Existenzphilosophie verwurzelt ist, verteidigt er dessen Gedankengut keineswegs als das einzig gültige.

Condrau ist Arzt und Psychoanalytiker. Zusammen mit *Meredard Boß* ist er Mitbegründer der Daseinsanalyse, die auf der Philosophie Heideggers basiert. Heute ist er Direktor des Daseinsanalytischen Instituts für Psychotherapie und Psychosomatik in Zürich. Er hat zahlreiche medizin-psychologische Publikationen verfaßt. In seinem vorliegenden Werk verfolgt Condrau konsequent den Gedanken, daß der Mensch zeit seines Lebens gar nicht anders könne, als sich zur eigenen Endlichkeit zu verhalten. Auch wenn er diese Grundtatsache zu verdrängen sucht, hat der Mensch seinem *Wesen* nach keine andere Wahl. Die Frage nach dem Sterben, nach der Grenzerfahrung unseres Daseins, die zentrale Frage nach dem Lebenssinn überhaupt, bildet das Leitmotiv, das sich durch alle fünf «Bücher» durchzieht, in die das Werk aufgegliedert ist.

¹ Gion Condrau, *Der Mensch und sein Tod: certa moriendi condicio*. Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln 1984, 512 Seiten, Fr. 125.–/DM 138.–.

Vielfältige Wirklichkeit Tod

Im ersten «Buch» («Das naturwissenschaftlich geprägte Weltverständnis unserer Zeit») setzt sich Condrau mit den Auffassungen unserer Epoche, insbesondere mit dem naturwissenschaftlich geprägten Weltbild und dessen Grenzen, auseinander. Viele ethische Probleme naturwissenschaftlicher und medizinischer Möglichkeiten werden aufgegriffen, wie z. B. Organverpflanzung oder Gen-Manipulation.

Eine Schlüsselstellung nimmt m. E. das zweite «Buch» ein, das sich mit der Angst (letztlich Todesangst), mit Schuld und Selbstverwirklichung befaßt. Existentiell oder «ontisch» sei der Mensch von Anbeginn an schuldig. Seiner Lebtag trägt er diese Schuld partiell bis zu seinem Tode hin ab. «Solches «Schulden» beziehungsweise «Schuldigsein», völlig verschieden von einem unbestimmten Sich-schuldig-Fühlen, beginnt mit der Geburt und endet mit dem Tode; innerhalb beider Ereignisse bleibt der Mensch vom Dasein dazu aufgerufen, sich zu entfalten und sich die ihm einwohnenden Möglichkeiten als die seinen anzueignen. Jedoch kann er nur eine Auswahl von ihnen verwirklichen – die anderen bleibt er sich schuldig.» (S. 125) Gewisse Parallelen mit der Individuationslehre von C. G. Jung – man mag zu ihr stehen wie man will – sind hier zweifellos vorhanden. Aber um nochmals mit Heidegger zu sprechen: Des Menschen Sein ist immer ein «Sein zum Tode».

«Der Tod aus philosophischer und religiöser Sicht» nennt sich ein weiteres, drittes «Buch». Hier schweift der Autor durch fast alle Kulturen und zeigt auf, daß die Endlichkeit des menschlichen Daseins in allen Epochen und Entwicklungen prägenden Einfluß auf die Denkart und die daraus entstehenden Verhaltensmechanismen der Völker ausgeübt hat, betreffe es nun das eigentlich Religiöse oder das kultisch Rituelle.

Breiten Raum nimmt das vierte «Buch» («Sterben und Tod in Literatur und Kunst») ein. Neben Lyrik, antiken Mythen, mittelalterlicher und moderner Dichtung werden Medien wie Film und Fernsehen miteinbezogen. Selbst trivialste, oft «nekrophile» Gegenwartskultur kommt zum Zuge. Die Ansichten zu Sterben und Tod eines Plato, eines Nietzsche oder Kierkegaard, die musikalischen Aussagen Mozarts, Schuberts oder Wagners werden analysiert. Sogar Volks- und Soldatenlieder bleiben nicht unerwähnt.

All diese fundierten Bemühungen sind durch das ganze Werk hindurch reich illustriert und mit sehr schönen Reproduktionen aus der Kunst



ORIENTIERUNG

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

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

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

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

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

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 10070)
Konto Nr. 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Jahresabonnement 1986:

Schweiz: Fr. 37.- / Studenten Fr. 26.-

Deutschland: DM 45,- / Studenten DM 30,-

Österreich: öS 340,- / Studenten öS 230,-

Übrige Länder: sFr. 37.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 45.- / DM 55,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzel exemplar: 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

gebildet, teils farbig, teils schwarzweiß. Allerdings ist zu bedauern, daß das reiche Bildmaterial nicht gegliedert ist, so daß man den Bezug zum Text oft schwer erkennen kann. Zu den Bildern findet man kaum oder nur sehr spärlich Erklärungen. Die Suche danach ist recht mühselig. Schade, daß sich der Autor nicht mit einem Kunsthistoriker zusammengetan hat! Was soll man beispielsweise als kunsthistorischer Laie mit einem so vieldeutigen Bild wie demjenigen von Max Beckmann (S. 334f.) anfangen, wenn die schwierige Symbolik als solche stehengelassen wird? All das an sich beeindruckende, zum Betrachten gesammelte Bildmaterial liegt zum großen Teil brach, weil es an präzisen Erläuterungen fehlt.

Persönliche Betroffenheit

Bis zum fünften «Buch» wechselt die Szenerie der «Wirklichkeit des Todes» in lebhafter Folge, und man spürt das Bemühen des Autors, Überblick über die ungeheure Mannigfaltigkeit der Fragen rund um Sterben und Tod zu schaffen. Das fünfte und letzte «Buch» ist m. E. das wichtigste. Es macht menschlich am meisten betroffen. Wenn man sich selber seit Jahren intensiv mit dem ganzen Themenkomplex beschäftigt, ist es wohlthuend, in einem Standardwerk wie diesem plötzlich dem Arzt und Menschen zu begegnen. Hier scheut sich der Verfasser nicht, seine eigene Betroffenheit ins Licht zu rücken. Daneben werden die zahlreichen Fakten plötzlich seltsam relativ. Auch was beispielsweise zur Thanatotherapie von E. Kübler-Ross oder zu den recht populär und umstritten gewordenen Sterbeerlebnissen gesagt wird, wirkt erfrischend kritisch und engagiert.

Sterbehilfe und Sterbebeistand ganz allgemein, Todesstrafe und Suizid sind brisante Themen unserer Zeit, an die sich Condrau abschließend heranwagt. Einige der genannten Komplexe bedürften allerdings noch deutlicherer Profilierung. Doch tritt in diesem letzten Teil eindeutig zutage, und das ist mir persönlich sehr wichtig, daß keine Sterbehilfe geleistet werden kann, die nicht primär als Lebenshilfe gedacht ist, als «bis zuletzt durchgehaltene Wärme und Liebe». Im Grunde genommen gilt für uns alle dasselbe, seien wir nun Ärzte, Theologen, Krankenschwestern oder einfach Mitmenschen: Es gilt, das «Sein zum Tode» vorzuleben im Sinne von *Memento vivere*.

Für eine neue Auflage wäre es bereichernd, wenn sich der Autor noch gezielter mit der in England und den USA äußerst aktuellen «Hospice»-Bewegung befassen würde. Denn in unseren Breitengraden ist das Interesse für die Fragen im Zusammenhang mit den speziellen «Sterbehäusern» (um den Begriff «Sterbeklinik» strikte zu vermeiden!) vielerorts sehr rege und bedarf konkreter, sachlicher Informationen.

Elisabeth Wunderli, Zürich

Zur Titelseite

«Sagen Sie den Priestern, sie sollen lieber *schweigen*; wir wissen nämlich nicht, was Leiden heißt.» Angesichts dieser auf der ersten Seite rapportierten Warnung eines sterbenden Bischofs wenden sich die Leidensmeditationen von *Johannes B. Brantschen* (Freiburg/Br. 1986), in denen persönliche Erfahrung mitschwingt, an die (noch) Gesunden und «Glücklichen»: Jetzt über das Leiden nachzudenken könne später, wenn es «existentiell» werde, zur Hilfe werden, das Leiden aufzuarbeiten und ins Leben zu integrieren. Dem Fribourger Fundamentaldogmatiker geht es dabei zugleich um das Leiden als «einzig wirklich ernst zu nehmenden Einwand gegen Gott». Tritt er deshalb in der Problemstellung zunächst in die Fußstapfen der klassischen «Theodizee», so stellt er ihr doch mehrmals ein Bein, und am Ende der verschiedenen Schritte zur «Verteidigung Gottes» heißt es: «Der Skandal bleibt» (70). Von jetzt ab wird das Nachdenken handlungsbezogen: z. B. Verzeihen als «etwas wirklich Neues» gegen die ewige Zerteilung der Welt in Gute und Böse (vgl. Titelseite). Ihre packendste Dichte erreicht die Schrift S. 100-110: Beispiel und Verse des verstummten Schauspielers E. Ginsberg. Der individuelle Ansatz steht im Vordergrund, doch fehlt nicht die Sensibilität für gesellschaftliche Zusammenhänge. Wer noch weitere, konkrete Hilfestellungen (aus der Stummheit über die Klage zur Veränderung) sucht, wird von J. B. Brantschen selber an *Dorothee Sölle* verwiesen («Leiden», Stuttgart 1973).

L. K.