

ORIENTIERUNG

Nr. 18 57. Jahrgang Zürich, 30. September 1993

THERESIENSTADT WURDE IN der Hitlerzeit als Ghetto bezeichnet, heute rechnet man es zu den KZs. Auch ich nannte es Ghetto und unterschied es von Auschwitz, Dachau und Buchenwald, den KZs, deren Namen ich kannte», so schreibt es eine Auschwitz-Überlebende, Ruth Klüger, in ihrem eindringlich geschriebenen Buch «Weiter leben».¹

Was war in den letzten 17 Monaten Sarajevo, was war Tuzla, was ist Mostar? Wie können wir uns unterstehen, diese Erfahrungen jetzt schon zusammenzufassen und sie in Worten und Sätzen festzuhalten, da der nackte Terror der Vertreibung, der ethnischen Säuberung und der Kriege noch weitergeht? Da doch jeder Tag mit der Plage der neuen hochgemuten Erklärung eines Politikers beginnt, die uns weismachen will, daß sie noch etwas bringen, die Diplomatie und die Politik?

Von Sarajevo bis Mostar

Nein, wir wissen es noch nicht, was da mit uns in Europa, vielleicht aber auch mit der Welt geschehen ist, die meine Generation als die erfahren hatte, in der so etwas nie wieder geschehen darf. Nie wieder darf so etwas wie Auschwitz oder Treblinka, Majdanek oder Bialystok geschehen. Es darf weder den Kambodschanern noch den Kurden, es darf weder den Juden noch den Bosniern geschehen – und schon gar nicht den Homosexuellen oder den Roma und Sinti. Nun aber ist es geschehen. Wir können nicht einmal sagen, wir hätten es nicht gewußt.

Das erste, was ich in tastender Vorsicht als Ergebnis der quälenden 17 Monate seit dem Beginn des Bosnien-Krieges sagen möchte: Es hat in dieser Welt eine Enthemmung einzug gehalten. Die Unterscheidung zwischen unserer zivilisierten Welt und der anderen, der nicht-gebildeten und nicht so wertvollen, hat auf grausame Art eine Variation erfahren, von der uns vor zehn Jahren noch im Traum nicht erkennbar war, daß sie uns je ereilen würde.

Das Arbeits- und Gefängnislager Bosnien wurde nicht von außen durch eine beherzte Aktion befreit. Es gab nicht den Plan, das Leiden der Menschen wirklich zu beenden und zu unterbrechen, weil sie schließlich schon genug gelitten hatten. Es gab nur Spiele, mit denen die große Politik sich selbst immer wieder weismachen mußte, daß sie noch existiert. Es gab am Morgen oder am Abend, in der Stunde des einen großen Mediums (Radio am Morgen) oder des anderen (Fernsehen am Abend) immer den Eindruck: Die Politiker, eine Menschenklasse, die als ihr Überlebensvehikel auf die eigene, stündlich neu bestätigte Unentbehrlichkeit verwiesen und angewiesen ist, müssen sich die Beschwörungsformel selbst jeden Morgen in Erinnerung rufen: daß «etwas geschieht». «Bringen Sie das in Ordnung!», sagte martialischer, als es der Gegenstand erheischte, der deutsche Außenminister Klaus Kinkel zu dem kroatischen Präsidenten Franjo Tudjman, ein Wort, das weder am Tage, da es so markig getönt wurde, noch an den folgenden bis heute je irgendeine Einlösung fand. Typischerweise verband es der Außenminister mit einer Drohung: Wenn der kroatische Präsident die «Dinge» nicht in Ordnung bringen würde, dann würde Deutschland seine Wirtschafts- und humanitäre Hilfe einstellen.

Beides geschah nicht, keine Konsequenz wurde gezogen. Präsident Tudjman wußte darum, wie der deutsche Außenminister ein Drohpotential gebrauchte, über das er gar nicht verfügte. Der deutsche Außenminister dachte so wenig darüber nach, daß er etwas gesagt hatte, was er einzulösen hätte, weil die Welt der Medienpolitik dies zuläßt! Gequatsche ohne Folgen.

Nach den bewegenden dreizehn Tagen, in denen die Welt an einem anderen Abgrund stand, in den dreizehn Tagen zwischen dem 15. und dem 28. Oktober 1992, den Tagen der Kuba-Krise, da das Schicksal der Welt zwischen Katastrophe und friedlicher Konfliktlösung auf des Messers Schneide lag, in diesen Tagen hat man auch gerätselt:

BOSNIEN-HERZEGOWINA

Von Sarajevo bis Mostar: Nach 17 Monaten Krieg und Morden – Vom Versagen europäischer Politiker – Rückkehr in die Barbarei? – Interne Machtkämpfe bosnischer Politiker – Europäische Intellektuelle und ihre Erwartungen im Jahr der Wende 1989 – Das Wiedererwachen von Antisemitismus und Klerofaschismus – Kroatische Gefangenenerlager und die darin geübte Folterpraxis – Vom Ende der Politik und von der winzigen Hoffnung der im humanitären Einsatz engagierten Menschen.

Rupert Neudeck, Troisdorf bei Köln

SCHWEIZ

Kirche, Staat und Bischofswahl in Chur: Das Wormser Konkordat (1077) und das Wiener Konkordat (1448) als grundlegende Vertragswerke – Völkerrechtliches Gewohnheitsrecht im Churer Bischofsstreit – Konkordatsmäßige Rechte des Kantons Schwyz – Althergebrachte Mitwirkungsrechte des Kantons Graubünden – Debatten bei der Formulierung der Kantonsverfassung von 1880 – Kirchenrecht und der Grundsatz von Treu und Glauben – Umgehung des Wahlrechtes bei der Ernennung von W. Haas zum Koadjutor – Konkordatsverhandlungen oder ewiger Rechtsstreit? – Zum Mitspracherecht der Laien nach dem kirchlichen Recht – Eigenständige staatskirchenrechtliche Tradition in der Schweiz.

Giusep Nay, Lausanne

BEFREIUNGSPHILOSOPHIE

Dialog der Philosophien im Nord-Süd-Konflikt: Zur Diskussion zwischen Befreiungsphilosophie und Diskursethik – Die Tagungen von Freiburg, Mexiko und Mainz – Die vorphilosophischen Voraussetzungen der Diskursethik – Die logische Kritik am Skeptizismus – Die ausgeklammerte Frage nach Macht und Herrschaft – Der Zyniker und der Messianismus des Marktes – Notwendige Differenzierungen im Begriff des Universalismus – Ethnozentismus in den europäischen Aufklärungstraditionen? – Der Entwurf eines dialogischen Universalismus – Offene Perspektiven der Philosophie und der lebensweltliche Vorrang der Praxis.

Helmut Thielen, Berlin

ZEITGESCHICHTE

Sippenhaft – Naziopfer und ihre Angehörigen: Der Widerstand der Weißen Rose – Hinrichtung von Hans und Sophie Scholl – Sippenhaft für die Familienangehörigen – Zur erstmaligen Veröffentlichung von Kassibern aus der Haftzeit nach dem Tod von H. und S. Scholl – Nicht nur Nachrichten, sondern auch zeitkritische Bemerkungen und Botschaften – Familiärer Hintergrund als eine «Gegenwelt» – Verwurzelung im biblischen Glauben.

Friedluse Dornberg, Düsseldorf

Was geschah damals eigentlich? Eine Frage, die ich für einen Abschnitt der Zeitgeschichte, der noch gar nicht beendet ist, zu wiederholen wegen möchte.

Ein Mitarbeiter aus dem Umkreis von Nikita Chruschtschow, dem damaligen Parteichef der KPdSU, meinte gegenüber einem US-Interviewer: «Spiele. Wir pressen euch, ihr preßt uns, aber gefährlich wurde es nie. Politische Spiele, das ist alles!» Spiele, so fügt Fred Luchsinger in der NZZ, in der er das berichtet am 15. November 1992, hinzu, Spiele immer mit hochexplosiver Hardware, die eine globale Katastrophe immer materiell «in sich» hatte, mit Provokationen nationaler Interessen, die nicht hingenommen werden konnten, mit Eskalationen der Drohung, des Mitteleinsatzes, der Spannung, des Risikos unkontrollierter Reaktionen, des nicht minder hohen Risikos der Fehleinschätzung und der Fehlschlüsse. Wenn da auch schließlich Glück im Spiel gewesen sein mag – will man es «Spiel» nennen?²

Es ist nach Bosnien eine große Enthemmung in der Welt. Eine Enthemmung, die schon jetzt weitere Enthemmungen und Schleusen geöffnet und ermöglicht hat. Überall auf der Welt schütteln und reiben sich die Warlords vom Schläge eines Radovan Karadzic oder eines Generals Mohamed Farah Aided oder eines Jonas Savimbi die Hände. Niemand kann ihnen etwas mit einer gebieterischen politischen Autorität sagen. – Wenn es einen erfolgreichen Politiker gab in diesen letzten 24 Monaten, dann war es der Serbenführer Radovan Karadzic.

Enthemmung in Bosnien – was sind die Folgen für Europa?

Enthemmung ist in der Welt, ratifiziert von unseren Medien. Ejup Ganic, der Vizepräsident Bosnien-Herzegowinas, den ich noch im August 1993 im Jugendtheater inmitten Sarajevos sah, als Susan Sontag zu der Premiere ihres auf die Sarajevo-Szenerie adaptierten «Warten auf Godot» («Cekajute Godota») eingeladen hatte, ließ sich plötzlich mit schrillen Tönen in einem SPIEGEL-Interview hören: Bei 200 000 Toten käme es auf 20 000 weitere dann auch nicht mehr an. Right or wrong, my Bosnia. So kommen wir aus den tagtäglichen Schreckenserlebnissen nicht mehr heraus.

Ejup Ganic im Spiegel-Gespräch wörtlich auf die Frage: «Und wie wollen Sie den nächsten Winter überleben?» Seine Antwort: «Zehn Prozent von uns werden umkommen. Der Rest überlebt. Wir haben in 17 Monaten Krieg 200 000 Tote zu beklagen. Dann wird es eben noch einmal 200 000 Tote geben. Denn sie haben uns das Recht auf Selbstverteidigung genommen.»

Ist das schon Zynismus, so hat es auch noch Methode. Die Regierung von Alija Izetbegović und von Ejup Ganic ist nicht in der Lage, die Armee des Sefer Halilovic und des Generals Delic, der verschiedenen Milizen, der 7. MOS-Brigade in Zentralbosnien so zu kontrollieren, daß sie nicht willkürlich Straßenkämpfe innerhalb Sarajevos veranstalten, damit die Bewohner Sarajevos in ihrer tieferen Depression ganz zusammensinken. Die besten Sarajevo-Bewohner hatten seit Frühjahr 1993 mit dieser Regierung von Alija Izetbegović und von Ejup Ganic auch nichts mehr zu tun, war es doch eine Regierung, der es viel zu sichtbar auch um ihre eigenen Pfründe ging. Warum denn verlangte die bosnische Regierung nicht, daß die Verhandlungen statt am Genfersee in Sarajevo geführt wurden? Es ist und war in Sarajevo kein Geheimnis: Weil die Minister und stellvertretenden Minister viel zu gern und zu lange in der großen Welt der Hotels, der Sheratons und der Intercontinentals, herumturnten.

Ejup Ganic auf die Frage, warum es im bosnischen Präsidium Streit gibt um die künftige politische Marschroute: «Das sind Machtkämpfe, jeder will die erste Geige spielen. Doch wir

Moslems sind uns einig, was die Zukunft Bosniens angeht. Da kommt nur ein Bundesstaat in Frage.»

Ich werde nie den Tag nach dem heftigen Beschuß während eines ganzen Vormittags vergessen, da wir in einer ehemaligen Schule gegenüber der Pathologie des Kosevo-Krankenhauses mit den großartigen Ärztinnen Leila, Gordana und Lana Can-kovic zusammensaßen. Aus diesen hochintelligenten, klugen, verantwortlichen Leuten brach es wie ein Wasserfall, wie ein Niagara-Fall von Protest und Entsetzen, Abscheu und Empörung heraus – über die eigene Führung: Der Gesundheitsminister sei ständig betrunken, er sei jüngst mal während eineinhalb Monaten wieder zu einem Kongreß außerhalb Sarajevos gewesen, und von Medizin habe er so viel Ahnung wie Gustav von Gasthof. Er habe den Kriegsveteranen (insgesamt 3000) die Medevac, die medizinische Evakuierung, versprochen. Nichts verstehe dieser Mann, dessen politische Respektabilität und professionelle Kompetenz gleich Null sei.

Übrigens wurde an diesem Nachmittag (es war im Mai 1993) ausgiebig und detailliert über die Geschäfte gesprochen, die die ukrainischen Unprofor-Soldaten in Sarajevo mit den Hilfsgütern der UN machten, ausgestattet mit den Machtinsignien der UNO, der blauen Karte und der Möglichkeit, unkontrolliert überall hinzufahren. Das kommt davon, muß man den politisch Verantwortlichen zurufen, wenn man den UNO-Kräften nicht eine wirkliche Aufgabe, sondern nur gut alimentierte Passivität mit «accomodations, business with pleasure» zuweist. Die ägyptischen Soldaten, die im Gebäude der Hilfsorganisationen sitzen, sind nette Kerle, die nur die UN-Ausweise von vier Organisationen (CAP ANAMUR, IRC, AICF, MSF) zu kontrollieren haben, ansonsten kochen die Ägypter für die NGOs. Sie haben sich einen Tischtennisraum und einen Gebetsraum eingerichtet.

Sie kommen notgedrungen auf Geschäftsgedanken. Das meiste Geld kann man in Sarajevo machen, indem man eine Evakuierung arrangiert. Sie kostet mittlerweile 2000 bis 8000 US-Dollar. Man kann das in Sarajevo erfahren. Angehörige des ukrainischen Bataillons haben erklärt, sie würden Sarajevo erst verlassen, wenn sie 100 000 DM in der Tasche haben. Sie verkaufen Diesel, der Schwarzmarkt ist überschwemmt damit. Sie fahren in Benzin-APCs, aber sie verkaufen Diesel. Sie verkaufen überhaupt alles, was die UNO reinbringt. Die Luftbrücke gehört prioritär der Selbstversorgung der 3000 Unprofor-Soldaten, der Franzosen, der Ukrainer, der Ägypter, dann des zivilen Personals, dann erst der Bevölkerung von Sarajevo. Zwei ukrainische UN-Soldaten hatten es am 4. August übertrieben, sie hatten billige Zigaretten in Pale, der «Hauptstadt» von Radovan Karadzic eingekauft, waren mit den zwei LKWs nach Sarajevo eingefahren, die erwartbare Profitrate war für jede Stange Zigaretten ca. 200 DM. Sie wurden von einer bosnischen Polizeikontrolle abgefangen. Als ein Lokaljournalist aus Sarajevo dies morgens beim Unprofor-Press-Briefing erwähnte, tat der UN-Sprecher Barry Fewer so, als sei das wirklich die erstmalige Verletzung der UNO-Jungfräulichkeit. Alle anwesenden Journalisten konnten an diesem 17. August nur grinsen.

La trahison des intellectuels?

Liest man die euphorie-getränkten Texte der Schriftsteller über Osteuropa heute nach, die von Mai 1988 bis April 1990 in der FAZ erschienen sind, und wie sie in einem Sammelband unter dem Titel «Im Osten erwacht die Geschichte» neu herauskamen, so ist man verblüfft.³ Die Tonangeber, die Zeitgeist-Seismographen, die damals die wirklichen Lautsprecher der Bevölkerung waren und sich so fühlten, verstummen bei der Tragödie des Zusammenbruchs Ost- und Südosteuropas und äußern sich mit stotternder Verzögerung.

¹ R. Klüger, Weiter leben. Eine Jugend. Wallstein Verlag, Göttingen 1992, S. 81.

² Vgl. NZZ vom 15. November 1992, Beilage Literatur und Kunst.

³ F. Schirrmacher, Hrsg., Im Osten erwacht die Geschichte, Essays zur Revolution in Mittel- und Osteuropa. Stuttgart 1990. (Im Text mit Seitenangaben zitiert.)

Am 28. Mai 1988 schrieb Susan Sontag, die dann 1993 die Tragödie Bosniens vier ganze Wochen im Ex-Nobel-Hotel «Holiday Inn» in Sarajevo am eigenen Leib erfuhr, bevor sie am 18. August 1993 im Jugendtheater, das einen Volltreffer an der Eingangsseite abbekommen hatte, ihre eigene Version von Samuel Becketts «Warten auf Godot» inszenierte: «Für Polen, Tschechen, Ungarn und Jugoslawen hat die Idee von Europa offensichtlich subversive Bedeutung. Das höchste Ziel der kulturellen und letztlich politischen Gegenhypothese eines Mitteleuropa – und im weitesten Sinne eines Europa – ist ein europäisches Friedensabkommen, welches die Rivalität der Supermächte aushöhlen würde, die unser aller Leben als Geiseln hält.» (15)

Und György Konrád schrieb in derselben Frankfurter Feuilletonspalte mit Euphorie und Enthusiasmus: «Es reift die zivile Gesellschaft Europas heran. Eine Gesellschaft von Zivilisten, die sich jeglicher Uniform verweigern, die sich jedweden Klischee verweigern. Die internationale Gesellschaft ist die Assoziation der internationalen Intelligenz.» (25)

Die zivile Gesellschaft ist nicht gereift. Susan Sontag zitierte damals, 1988, einen Satz aus Theodor Herzls «Judenstaat», der mir gefährlich nahe an die Fieberphantasien des kroatischen Präsidenten Franjo Tudjman heranreicht: «Wir werden ein europäisches Bollwerk gegen Asien sein und die Rolle einer kulturellen Vorhut gegen die Barbaren übernehmen.» Ich zitiere diesen Satz aus Herzls «Judenstaat» nicht, um (wie in letzter Zeit üblich) gegen Israel zu hetzen. Ich will betonen, daß praktisch jeder Akt der Kolonisierung durch ein europäisches Volk im 19. und im frühen 20. Jahrhundert als eine Ausdehnung der moralischen Grenzen der – europäischen – «Zivilisation» verstanden und als Eindämmung der Fluten der Barbarei gerechtfertigt wurde.» (14f.) So, genau so sprechen die Menschenverächter und ethnischen Säuberer von Pale und Mostar, Radovan Karadzic und Mate Boban, zwei mittelmäßige und kriminelle Vertreter europäischer Völker seit dem Ende des Kalten Krieges, so sprechen Franjo Tudjman und Slobodan Milosevic auch, wenn sie ihre Terrorverbrechen gegen die bosnische und kroatische Zivilbevölkerung rechtfertigen.

Die Legitimationen, die points d'honneurs, die einige Intellektuelle dem wie eine Aurora begrüßten Prozeß zugebilligt haben, sind furchtbar zerstoben. Karl Schlögel schrieb 1989: «Doch jetzt, da die katastrophale Wirtschaftslage dieses östliche Europa ins Bewußtsein rückt, entdecken die Europäer, wie reich sie sind. Über Nacht sind sie um Völker, Sprachen, Kulturen und Geschichten, von denen man nicht allzuviel wissen wollte, reicher geworden. Eine neue Komplexität, ein neuer Reichtum an Differenzen, Nuancen, Verflechtungen, Spannungen, Europa wächst über die Vereinfachungen und die Bündnisse hinaus, ohne daß vorab erwiesen werden könnte, ob es der neuen Komplexität auch gewachsen sein wird.» (37)

Wo immer man hinblickt, man kann in dem Greuel der andauernden Verwüstung nicht mal pragmatisch einen Zweck erkennen: in der Verwüstung der Wohnhäuser, die nur deshalb blindlings geschleift wurden, weil sie dem jeweils anderen Volk gehören, der Moscheen, mittlerweile über 200, der Kirchen und Klöster. Man kann nichts entdecken, was bis Ende des Jahres 1993 die bevorstehende Verstreuung weiterer zwei Millionen Bosnier in alle Welt aufhalten könnte.

Die Vertreter von Religion und Moral haben gute Briefe geschrieben, so Kardinal Franjo Kuharić, aber in der katholischen Kroaten-Nation hat der borniert national-egoistische Ton eines Mate Boban die Oberhand gewonnen.⁴ Auch der Provinzial der Franziskaner, Pater Petar Anđelović, hat resigniert. Er war der entscheidende Gegenpol der nationalistischen

Purifikateure, die tabula rasa machen wollten. P. Anđelović durfte sich damals nur sehr vorsichtig im «Königreich» des Mate Boban bewegen: Es wurde geschossen, politisch Mißliebige wurden mit Kalaschnikoffs umgelegt. In Krusevo war ich am 16. Juli 1993 dabei, als ein Denkmal für die von Mate Boban umgebrachte Konkurrenz aus der militärischen Bewegung HOS eingeweiht wurde. Am helllichten Tage hatte Boban seine bezahlten Häscher Kraljewic und seine zwölf Mitkämpfer umbringen lassen, die ihm in Mostar – sowohl bei den Kroaten wie bei den Muslimen – an Popularität weit überlegen waren.

Einzig Andrzej Szczypiorski hatte am 6. Januar 1990 warnend den Zeigefinger erhoben. Er machte die «mit bloßem Auge sichtbare Barbarisierung der Beziehungen zwischen den Menschen aus», die uns «langsam, aber nachhaltig von Europa entfernt und aus einer Gesellschaft mit großen Traditionen einen in die Welt der Computer, Laser und kosmischen Abenteuer geworfenen primitiven Stamm macht.» (167)

Die letzten Ereignisse bestätigen Szczypiorski. Die Barbarisierung findet in Bosnien mit den Mitteln des Mittelalters statt: Schleifung der Bastionen, es wird heißes Wasser und siedendes Öl auf die Belagerten geworfen, sie werden ausgehungert, man kommt sich vor wie im Europa kurz vor der totalen Erschöpfung 1648, als die ausgemergelten Fürstentümer und Generäle sich zum Westfälischen Frieden bereitklärten. Nein, der Kroat Franjo Tudjman hat beim Verlassen des Genfer UNO-Palais am 1. September 1993 erklärt, man müßte den Krieg noch eine Spur höher und energischer betreiben, bis die muslimischen Fundamentalisten erschöpft wären. Die hält er für eine Pest innerhalb Großkroatiens, was er schon bei einem Vieraugen-Gespräch dem deutschen Bundeskanzler Helmut Kohl mitgeteilt hat, als er zu dem ersten Staatsbesuch in Bonn weilte. Der deutsche Kanzler war sehr ungehalten. Mittlerweile weiß auch der stumm gewordene ehemalige deutsche Außenminister Hans Dietrich Genscher, was er sich mit der gutgemeinten, aber eher bedingungslosen Anerkennung der Nationalstaaten Kroatien und Slowenien eingehandelt hat.

Antisemitismus, Klero-Faschismus, Barbarei?

«Dieses Mal führe ich, als alter Artillerist, mein großes Geschütz vor: ich fürchte, ich schieße die Geschichte der Menschheit in zwei Hälften auseinander.»⁵ Die abgrundtiefe Traurigkeit angesichts des nicht mehr zu leugnenden Rückfalls in atavistisch empfundene vergangene Zeiten ist nicht zu trösten. Auch nicht durch Zitate.

In Bratislava, der neuen Hauptstadt der Slowakischen Republik, das wenig Probleme hat, sich mit seiner nazistisch-antisemitischen Vergangenheit unter der Herrschaft des Klero-Faschisten Tiso zu großen Teilen zu identifizieren, wird der neue Oberrabbiner am 7. September auf offener Straße von drei Skin-Heads tödlich angegriffen, geschlagen mit den Rufen «Jude raus!» Der dortige Premierminister Vladimir Mečiar spricht von den Zigeunern als einer geistig zurückgebliebenen Rasse. Er sagt noch nicht, was für brutale machtgerige Politiker wie er selber die Folgerung aus einer solchen Feststellung ist: Vernichtung, Vertreibung, Vergasung.

Im katholischen Kroatien, in dem fast wie in Polen die National-Flagge und das National-Katholikentum eine unselige Identität eingegangen sind, die Bischof Franz Kamphaus bei einem Besuch mit mir zusammen im Januar 1993 als Häresie kenntlich machen wollte, geschehen furchtbare Verbrechen, die mir katholische Kroaten und Franziskaner-Patres immer gern mit dem Hinweis auf Verbrechen der 7. MOS-Brigade, einer brutalen muslimischen Kampfeinheit in Zentralbosnien, zu rechtfertigen versuchen.

⁴ Vgl. B. Magas, Croat Catholics divided, in: Tablet vom 17. Juli 1993, S. 908ff.; die Erklärung von Kardinal Franjo Kuharić vom 15. Mai 1993 und die Erklärung der Kroatischen Bischofskonferenz vom 8. Juni 1993 in: Documentation catholique vom 20. Juni 1993, S. 571 bzw. vom 1.–15. August 1993, S. 740f.

⁵ Friedrich Nietzsche im September 1888 aus Turin an Franz Overbeck, zitiert nach H. J. Gamm, Standhalten im Dasein. München 1993, S. 97.

Ich habe die Erdstollen eines ehemaligen, jetzt stillgelegten Bergwerks von weitem gesehen. Nach den serbischen Todeslagern, über die die ganze Welt im Jahre 1992 aufschrie, Omarska, Keraterm, Trnopolje sind es jetzt die kroatischen Todeslager Dretelj, Gabela, Grabovine, Ljubuški und das Heliodrom in Mostar – in der Nähe einer der frommsten Orte der Herzegowina Medjugorje – wo menschenverachtende Folterorgien und Mißhandlung betrieben werden. Die Täter, oft mit dem Rosenkranz um den Hals und der Kalaschnikoff in der Hand, werden von ihren eigenen Priestern nicht an diesen Mißhandlungen gehindert – im Gegenteil, oft machen Priester dabei mit, sogar mit dem Gewehr, wie ich selbst erleben konnte. (Der britische «Guardian» berichtet über diese fünf Lager in einer sehr gut recherchierten Reportage, die mit meinen eigenen Augenzeugen-Beobachtungen übereinstimmt.)

Auch das Gegenteil kann man erfahren. Der tapfere Provinzial der Sarajevo Franziskaner P. Petar Anđelović hat sich dem reißenden Strom des verblödenden Nationalismus immer entgegengestellt. Er hat auf den Präsidenten Bosniens Alija Izetbegović gesetzt – und ist auch betrogen worden. Seine vernünftige, gegenüber Bosnien loyale Politik ist im Ergebnis gescheitert. Festzuhalten ist aber, daß sie die einzig richtige war. Er hat dem Mord- und Verachtungsbegehren der kroatischen Chauvinisten standgehalten.

Die gute Botschaft bleibt: Noch nie blieb das Europäische so exklusiv auf humanitäre Hilfe begrenzt. Europa hat keine Politik mehr, dieser Tatbestand wird nur mühselig durch vereinzelte PR-Aktionen von Präsidenten und Premierministern bemäntelt. Einmal tauchte wie in einer nationalbewußten Mutation Präsident François Mitterrand mit Bernard Kouchner in Sarajevo auf. Ein andermal setzt John Major mit der fünfjährigen Irma Hadiomerovic, dem im Rücken verletzten, kaum transportfähigen Mädchen, eine PR-Aktion für die eigene Öffentlichkeit in Gang, die ein Selbstläufer wird. Es ging

dabei nicht um das Mädchen, das weiter unter einer Lungenbeatmungsmaschine im Koma liegt. Die Bevölkerung in der Gefängnishaft von 17 Monaten in Sarajevo war dem Mann in Downing Street Nr. 10 gleichgültig.

Darf ich persönlich sagen, woran ich mich in dem Elend der Tage im September 1993 festhalte. An einem eigenen Team, in dem eine mutige serbisch-bosnische Ärztin, Dr. Lana Cankovic, mit einem deutschen Jung-Mediziner, Dr. Kai Schubert, eine kroatisch-bosnische Krankengymnastin mit einem muslimisch-bosnischen Fahrer in einer Stadt wie Sarajevo ohne Unterlaß und meist ohne Mittagessen zugunsten von 19 Querschnittgelähmten arbeiten, die täglich eine harte Stunde Krankengymnastik und einen Kanister Trinkwasser brauchen und auch bekommen.

In der nicht zerstörten 1.-Mai-Schule in Nova Grada-Sarajevo werden jetzt in neun großen Räumen 90 Betten eingerichtet – ein Mittelding von Altenasyl und Klinik, so etwas hat die auf das 19. Jahrhundert zurückgeschissene Stadt nötig. «Normale» Kranke werden aus dem Kosevo-Hospital herausgeworfen, weil Granaten- und Stalin-Organen-Verblutende die Plätze bekommen... Es beginnt ein Hilfsprogramm in alten, feuchten, nie zu beheizenden Kellerlöchern für alte Menschen, die nicht mehr die Kraft haben, den täglichen Kampf um das Trinkwasser und das Essen und das Brennholz aufzunehmen. Denen muß das alles in einem ambulanten Dienst mit einem Wagen, der uns bei einer rasend zunehmenden Kriminalität hoffentlich nicht geklaut wird, gebracht werden. Wir arbeiten mit der jüdischen Organisation «Benevolentiae» und mit allen Menschen guten Willens zusammen. Diese Menschen sind in dieser Stadt, der man die Multikultur und die ethnische Buntheit mit den Granaten noch nicht hat austreiben können, muslimische, kroatische und serbische Bosnier. Ich habe mittlerweile wunderbare Freunde in dieser Stadt. Wenn es um den Untergang gehen sollte, den Europa nicht verhindern würde, ich würde gern bei diesen Menschen sein.⁶ Rupert Neudeck, Troisdorf bei Köln

⁶ Das Komitee CAP ANAMUR sucht noch einige beherzte Techniker und Ärztinnen mit Berufserfahrung für jeweils 6 Monate.

Drei Ausbildungstage zur Gewaltfreiheit

Diesen Winter führt PEACE BRIGADES INTERNATIONAL (PBI) an drei Samstagen einen Trainingskurs zum gewaltfreien Handeln durch.

PBI ist eine junge, internationale Friedensorganisation, die im Sinne Gandhis gewaltfreie Friedenseinsätze mit internationalen Freiwilligen-Teams in Konfliktgebieten wie Guatemala, Sri Lanka usw. durchführt.

Die drei Samstagskurse sind als gewaltfreie Grundeinführung gedacht, unter Einbezug von praktischen Beispielen und Übungen. Sie können einzeln oder als ganzes besucht werden.

- 27. November 1993:
Erfolgreich mit Ängsten umgehen
Mit Mut in die Angst!
- 11. Dezember 1993:
Ich lerne in Konflikten vermitteln
Workshop mit Rollenspielen zum Erlernen der Vermittlerrolle
- 14. Januar 1994:
Einführung in die aktive Gewaltfreiheit
Gewaltlos – aber nicht machtlos

Ort: Zürich

Preis: Fr. 80.– (Fr. 40.– Nichtverdienende)

Nähere Auskünfte und Anmeldung (Detailprogramme):

PBI Schweiz, c/o Lotti Buser, Bäumlhofstr. 190, 4058 Basel, Tel. (061) 601 75 67

Hinweise: Über seinen Besuch in der belagerten Stadt Sarajevo hat der spanische Romancier und Essayist Juan Goytisolo Notizen verfaßt, die im Spätsommer dieses Jahres gleichzeitig in *El País* (Madrid), *Le Monde* (Paris), *Aftonbladet* (Stockholm), *New York Review of Books* (New York), *Al Hayat* (London), *El Nacional* (México/D.F.), *El Espectador de Bogotá* (Kolumbien), *La Nación* (Buenos Aires) und auf deutsch in einer neunteiligen Folge in der *Frankfurter Rundschau* (Frankfurt/M., vom 23. August bis 1. September 1993) erschienen sind. Eine Buchausgabe erscheint demnächst im Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.; vgl. ferner: die Beiträge von Slavenka Drakulić, Natka Buturović in: *Index on Censorship* 22 (Juli–August 1993), S. 17–22; A. Finkielkraut, Hitlers später Sieg, in: *Die Zeit* vom 20. August 1993 S. 39f.; DU. Die Zeitschrift der Kultur. Heft 5, Mai 1993: Balkan. Ein europäisches Desaster; N. Stone, History with a vengeance, in: *The Times Literary Supplement* No. 4702 (14. Mai 1993), S.10f.

B. Bogdanović, Murder of the City, in: *New York Review of Books* 40 (1993) S. 20; P.-M. De la Gorce, La force et les haines en Bosnie, in: *Le Monde Diplomatique*. Mai 1993, S. 1 und 11; Paul Garde, Les défenseurs de l'indéfen- dable. Réponse à mes contradicteurs serbes, in: *Esprit*. Mai 1993, S. 28–40; M. Glenny, What is to be done? in: *New York Review of Books* 40 (27. Mai 1993) S. 14ff.; M. Ignatieff, The Balkan Tragedy, in: *New York Review of Books* 40 (13. Mai 1993) S. 3ff.; J. Laber, Bosnia: Questions about Rape, in: *New York Review of Books* 40 (25. März 1993) S. 3ff.; C. Lutard, Dérive autoritaire en Croatie et la Serbie, in: *Le Monde Diplomatique*. Juli 1993, S. 14; J. Ph. Melchior, Du nationalisme serbe, in: *Les Temps Modernes* 49 (März 1993) S. 42–62; H. Münkler, Rückkehr der Dämonen? Über den Nationalismus in Ost- und Mitteleuropa und die Reaktionen der westlichen Intellektuellen, in: *Neue Rundschau* 104 (1993) S. 9–18; R. Rémond, De Barcelone à Sarajevo, in: *Le Monde des Debats* No. 9 (Juni 1993) S. 20f.; K. Trnka, The Bosnian Case, in: *New York Review of Books* 40 (23. September 1993) S. 65f.; E. Wallon, Ex-Yugoslavie: L'alibi d'impuissance, la logique de l'inertie, in: *Esprit*. Juli 1993, S. 82–94.

E. Doni, Ch. Valentini, L'arma dello stupro. La Luna, Palermo 1993; S. Drakulić, Sterben in Kroatien. Vom Krieg mitten in Europa. (rororo-aktuell, 13220). Reinbek 1992; Europa im Krieg. Die Debatte über den Krieg im ehemaligen Jugoslawien. (edition suhrkamp, 1809). Frankfurt/M. 1992; Paul Garde, Vie et mort de la Yougoslavie. Fayard, Paris 1992; Gesellschaft für bedrohte Völker, Hrsg., Jugoslawien zerfällt. (Pogrom, 155). Göttingen u.a. 1990; M. Grmek, M. Gjidara, N. Simac, Documents historiques sur une idéologie serbe. Traduction et commentaire. Fayard, Paris 1993; Krieg in

Europa. Analysen aus dem ehemaligen Jugoslawien. Mit einem Vorwort von P. Parin. dipa-Verlag, Frankfurt/M. 1993; W. Müller-Funk, Hrsg., Neue Heimat, neue Fremde. Beiträge zur kontinentalen Spannungslage. Wien 1992; Pax Christi – Deutsches Sekretariat, Hrsg., Der Krieg auf dem Balkan. (Probleme des Friedens, 1992/2). Idstein 1992; E. Rathfelder, Hrsg., Krieg auf dem Balkan. Die europäische Verantwortung. (rororo-aktuell, 13279). Reinbek 1992; C. Samary, Krieg in Jugoslawien. Vom titoistischen Sonderweg zum

nationalistischen Excess. (ISP-pocket, 53). Frankfurt 1992; A. Stiglmeier, Hrsg., Massenvergewaltigung. Krieg gegen die Frauen. Recherchen – Interviews – Analysen. Freiburg/Brsg. 1993; M. von Welser, Am Ende wünschst du dir nur noch den Tod. Droemer-Knaur, München 1993; T. Zülch, Hrsg., «Ethnische Säuberung» – Völkermord für «Großserbien». Eine Dokumentation der Gesellschaft für bedrohte Völker. (Luchterhand Flugschrift, 5). SL 1084, Hamburg 1993. (Red.)

Kirche, Staat und Bischofswahl in Chur

Kirche und Staat: zwei Kreise, die uns, jeder auf seine Weise, in ihren Bann ziehen und deren Beziehungen im Laufe der Geschichte eine wechselhafte Ausgestaltung erfuhren. Die konstantinische Wende brachte Imperium und Kirche in ihre erste und nahestehende Verbindung. Im Kampf zwischen Kaiser und Papst um die Vorherrschaft – der sich in der Form der Überordnungsfrage auch zwischen der Kirche und den entstehenden Nationalstaaten fortsetzte – erlangte der Investiturstreit mit dem Canossagang des Kaisers (1077) weltgeschichtliche Bedeutung und Berühmtheit. Dabei schien der Papst nur zunächst als Sieger hervorzugehen. Der Streit, bei dem es um die Besetzung der Bistümer ging – also nichts Neues unter den Sternen? –, endete mit einem Kompromiß. Im Wormser Konkordat (1122) gestand der Kaiser die freie kanonische Wahl der Bischöfe durch Klerus und Volk zu. Die weltliche Herrschaft wurde danach dem Bischof durch den König (Zepterinvestitur mit den Regalien), die kirchliche Gewalt durch die kirchliche Autorität (Investitur mit Ring und Stab) übertragen. Wandte sich diese vertragliche Lösung gegen die Bischofsbestellungen allein durch den König, so war das Wiener Konkordat (1448) gegen den in der Folge zunehmenden päpstlichen Alleinanspruch bei der Ernennung von Bischöfen gerichtet. Dieses brachte den Durchbruch für das freie Wahlrecht der Domkapitel, wobei sich der Apostolische Stuhl das Bestätigungsrecht sicherte. Auch der Kaiser, dessen Delegat bei der Bischofswahl der Domkapitel zugegen war, beanspruchte indes, auf das Wormser Konkordat zurückgreifend, mit der Gewährung oder Verweigerung der Regalien ein Genehmigungsrecht.¹ Bis 1803 bildeten diese völkerrechtlichen Verträge im römisch-deutschen Reich die Grundlage für die Wahl der Bischöfe. Wieweit sie im Graubünden des 19. und 20. Jahrhunderts Geltung beanspruchen können, ist umstritten.

Die völkerrechtliche Ebene

Die Rechtsgutachten Seiler und Fleiner zu den Mitwirkungsrechten des Kantons Graubünden bei der Churer Bischofswahl und die Abhandlung Kunderts über die Koadjutoren der Bischöfe von Chur gehen von einer Weitergeltung des Wiener Konkordats als völkerrechtliches Gewohnheitsrecht aus.² Für von Weber, die *Bischöfliche Kurie* und Maritz hat das Wiener Konkordat mit dem Untergang des römisch-deutschen Reiches zu bestehen aufgehört³; mit der Möglichkeit völkerrecht-

lichen Gewohnheitsrechts befassen sie sich nicht. Der Expertenbericht im Auftrage der Römisch-katholischen Zentralkonferenz der Schweiz (RKZ) erachtet seitens des Kantons Graubünden die für Gewohnheitsrecht vorauszusetzende konstante Übung als offenkundig und die Rechtsüberzeugung, daß das Domkapitel ein freies Wahlrecht besitze, als vertretbar; hingegen seien keine Indizien für eine Überzeugung vorhanden, daß der Hl. Stuhl dem Kanton ein Recht hätte einräumen wollen.⁴

Die These eines völkerrechtlichen Gewohnheitsrechts ist nach wie vor bedenkenswert.⁵ Indizien jedenfalls sind auch für die notwendige Rechtsüberzeugung des Hl. Stuhls vorhanden.

Daß Graubünden an seinen «althergebrachten Mitwirkungsrechten» – die sich auf das Wormser und das Wiener Konkordat sowie auf die Ilanzer Artikel abstützten – festhalten würde, war für den Bischof von Chur und für Rom unzweifelhaft. Bei der Auseinandersetzung um das Doppelbistum Chur-St. Gallen war dies klargemacht worden.⁶ In seiner Botschaft vom 23. Mai 1888 zur endgültigen Regelung der Kirchenverhältnisse des Kantons Tessin ging der Bundesrat davon aus, an eine Zuteilung dieses Kantons zum Bistum Chur habe nicht gedacht werden können, «da der Bischof dieser Diözese ein Graubündner sein muß». Auch anlässlich der Verhandlungen über einen definitiven Anschluß der übrigen Kantone an das Bistum Chur zu Beginn dieses Jahrhunderts bildete dieser Anspruch Stein des Anstoßes; die Kantone Uri, Ob- und Nidwalden wollten vor der Weiterführung der Anschlußverhandlungen von der Bündner Regierung wissen, ob Graubünden nach wie vor daran festhalte, daß nur ein Bündner als Bischof von Chur gewählt werden könne. Im durch Bischof Georgius Schmid von Grüneck 1914 vorgelegten Entwurf eines Bistumsvertrages war eine Bestimmung enthalten, die dem Klerus der neuen Bistumsteile in gleicher Weise wie jenem der alten den Weg zu allen geistlichen Ämtern, Pfründen und Würden des Bistums offenhalten sollte und weiter lautete: «Jene Organe, welche bisher in den oben erwähnten alten Diözesanteilen zur Verleihung resp. Besetzung der genannten Ämter, Würden und Pfründen kirchlich berechtigt waren, üben ihre Rechte auch in Zukunft ungeschmälert aus...» Kirchlicherseits wäre man damit bereit gewesen, allen am Bistumsvertrag beteiligten Kantonen auf dem Wege eines Konkordats zuzusichern, daß der Bischof von Chur weiterhin durch das Domkapitel als kirchlich berechtigtes Organ gewählt wird.⁸

Dies alles zeigt auf, daß der Hl. Stuhl sich wohl bewußt war, er würde in die durch den Kanton Graubünden beanspruchten Rechte eingreifen, wenn das Bischofswahlrecht des Domkapitels aufgehoben würde. Die landeskirchliche Verwaltungskommission hatte den Hl. Stuhl darauf aufmerksam gemacht, damit würde eine Berufung des Kantons auf die alten Ilanzer Artikel provoziert. Man sah davon ab und änderte letztlich nur das Wahlverfahren, hielt das entsprechende Dekret *Etsi salva* bezeichnenderweise aber gegenüber dem Kanton geheim.⁹ Ob das Wahlrecht unter diesen Umständen nicht – neben der in kirchenrechtlicher Hinsicht gegenüber dem Domkapitel be-

recht», Fides et ius/Festschrift für Georg May zum 65. Geburtstag, Regensburg 1991, S. 491ff., der (S. 501ff.) ein kirchenrechtliches Gewohnheitsrecht der Wahl der Churer Bischöfe durch das Domkapitel bejaht, das durch das Dekret *Etsi salva* (1948) abgelöst wurde.

⁴ Expertenbericht RKZ S. 126.

⁵ Vgl. Nay, Orientierung 56 (1992), S. 40.

⁶ Seiler S. 48.

⁷ Schweiz. Bundesblatt vom 26. Mai 1888, S. 188.

⁸ Botschaft der katholischen Verwaltungskommission an das hochlöbliche Corpus Catholicum betreffend definitiven Anschluß der bisher administrierten Bistumsteile an das Bistum Chur vom 5. Mai 1914, S. 3 und 28.

⁹ Kundert S. 43ff.; Nay, Orientierung 56 (1992), S. 39.

¹ Vgl. Hans Erich Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte, Band I: Die katholische Kirche, Weimar 1955, 3. Auflage, S. 237ff. und 428/9; derselbe, Die Besetzung der Reichsbistümer vom westfälischen Frieden bis zur Säkularisation 1648–1803, Stuttgart 1921, S. 5ff. und 183ff. Vgl. auch Expertenbericht im Auftrag der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz der Schweiz, Bischofswahlen in der Schweiz, Zürich 1992, S. 32 und 35.

² Wolf Seiler, Die Rechtsbeziehungen zwischen dem Kanton Graubünden und dem Bistum Chur, Rechtsgutachten für die Regierung des Kantons Graubünden, 1989, S. 54ff.; Thomas Fleiner, Die Mitspracherechte des Kantons Graubünden bei den Bischofswahlen, Rechtsgutachten für die Regierung des Kantons Graubünden, 1992, S. 67ff. und 78/79; Werner Kundert, Die Koadjutoren der Bischöfe von Chur/Eine historische und juristische Studie zum Bischofswahlrecht im «letzten Reichsbistum», Beihefte zur Zeitschrift für schweizerisches Recht, Heft 13, Basel 1990, S. 52ff. und 98, sowie die Besprechung dazu: Giuseppe Nay, Die Koadjutoren der Bischöfe von Chur, Orientierung 56 (1992), S. 38ff.

³ Franz Xaver von Weber, Rechtliche Erwägungen zur päpstlichen Koadjutorenernennung im Bistum Chur, Zeitschrift für Gesetzgebung und Rechtsprechung in Graubünden (ZGRG) Nr. 3+4/88 S. 48ff.; Bischöfliche Kurie Chur, Ausschließliche Kompetenz des Hl. Stuhls bei der Ernennung eines Bischofskoadjutors für die Diözese Chur/Eine kirchenrechtliche Begründung, 1989, S. 5; Heinz Maritz, Erwägungen zum Churer «Bischofswahl-

jahten (Anm. 3 a. E.) – ebenfalls aus der Rechtsüberzeugung heraus, gegenüber dem Kanton Graubünden dazu verpflichtet zu sein, seitens des Hl. Stuhls ununterbrochen gewahrt wurde, ist doch ernstlich zu erwägen. Dagegen sprechen die gelegentlichen verbalen Bestreitungen bündnerischer Rechte seitens Vertretern der Kurie. Es fragt sich hingegen, ob, insbesondere angesichts der dadurch bei Volk und Behörden des Kantons Graubünden zweifellos geweckten Erwartungen, die nach dem Vertrauensprinzip als berechtigt angesehen werden müssen, die konstante Einräumung des Kapitelwahlrechts nicht doch den Rückschluß auf die notwendige Rechtsüberzeugung des Hl. Stuhls auch im Verhältnis zum Kanton Graubünden erlaubt.

Auf Völkerrecht beruht das Wahlrecht des Domkapitels in jedem Fall im Verhältnis zum Kanton Schwyz. Diesem wurde mit der konkordatären Bulle «Imposita humilitati» der Bestand des Wahlrechts garantiert.¹⁰ Die früher herrschenden gegenteiligen Auffassungen, das Churer Bischofswahlrecht sei auch im Verhältnis zum Kanton Schwyz nicht konkordatsmäßig abgestützt¹¹, müssen daher aufgrund der neueren Untersuchungen revidiert werden.

Überraschendes Staatskirchenrecht Graubündens

Der Kanton Graubünden anerkennt auf der Basis des Systems der staatlichen Kirchenhoheit in Art. 11 seiner Kantonsverfassung (KV) die «bisher bestandenen zwei Landeskirchen... als öffentliche Religionsgenossenschaften» (Abs. 2) und gewährt ihnen das Selbstorganisations- und Selbstverwaltungsrecht unter dem Vorbehalt staatlicher «Oberaufsicht» (Abs. 4).¹² Damit anerkennt er auch, daß sich die Katholische Landeskirche Graubünden – wie dies in anderen Kantonen nicht anders der Fall ist – nur als eine *neben* der römisch-katholischen Kirche als *Amts- und Weltkirche* bestehende öffentlich-rechtliche Körperschaft organisierte; mit der Gewährung des Selbstorganisationsrechts nimmt es der Kanton hin, daß die Bündner Katholiken bei der Gestaltung ihrer landeskirchlichen Verhältnisse dem nach katholischem Verständnis bestehenden dualistischen Nebeneinander von Amtskirche (Bistum, Pfarrei) und Landeskirche (inkl. Kirchgemeinden) Rechnung tragen.

Die Landeskirche steht zwischen Kirche und Staat. Sie verdankt ihre rechtliche Existenz dem Staat, hat jedoch einen auf die Kirche ausgerichteten Zweck, der von den ausschließlichen Zuständigkeiten der Amtskirche abzugrenzen ist. In allgemeiner Weise wird diese Abgrenzung, wie sich auch aus Art. 1 und 2 der Verfassung der Katholischen Landeskirche Graubünden ergibt, dahin vorgenommen, daß die staatskirchenrechtlichen Organisationen die (äußeren) Voraussetzungen schaffen und Hilfe leisten für das kirchlich-religiöse Wirken der

Kirche.¹³ Das vorbehaltene «Oberaufsichtsrecht» des Staates bezieht sich daher grundsätzlich sowohl auf die Landeskirche und die Kirchgemeinden als auch auf das Bistum und die Pfarreien, die ihre Rechtsgrundlage zwar im kirchlichen Recht haben, von der öffentlich-rechtlichen Anerkennung der Kirche aber miteingefügt sind. Nur dort, wo die Landeskirche gegenüber den amtskirchlichen Institutionen eigene gleiche oder weitergehende Rechte begründet hat und durchsetzt, kann der Kanton entsprechend dem anerkannten Selbstorganisationsrecht seine aus dem «Oberaufsichtsrecht» abzuleitenden Befugnisse allein in Beachtung der landeskirchlichen Rechte ausüben. Da die Landeskirche aber bei der Bischofswahl unbestrittenermaßen nie Mitwirkungsrechte beanspruchte, kann der Kanton diese unmittelbar gegenüber dem Bistum geltend machen.¹⁴ Die gegenteilige Auffassung Seilers¹⁵ und gestützt darauf der Bündner Regierung¹⁶, die auch zu anderen unzutreffenden Schlüssen führte (siehe Anm. 23), kann nicht geteilt werden; sie widerspricht auch den herrschenden Rechtsauffassungen.¹⁷

Der geltende Art. 11 KV fand bereits Eingang in die Kantonsverfassung von 1880. Im Gefolge der neuen schweizerischen Bundesverfassung von 1874 (BV), die die Glaubens-, Gewissens- und Kultusfreiheit gewährleistet und die Kirchenhoheit den Kantonen beläßt¹⁸, galt es, das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in Graubünden neu zu regeln. Im Vordergrund stand dabei die Frage, inwieweit die staatskirchenrechtlichen Bestimmungen der Ilanzer-Artikel von 1524 und 1526 in die neue Verfassung Aufnahme finden sollten.¹⁹ Diese garantierten den Kirchgemeinden das Pfarrwahlrecht, begründeten ein staatliches Aufsichtsrecht über die Klöster und verordneten im wesentlichen, die Inhaber kirchlicher Pfründen müßten «Landeskinder» sein und die Wahl des Bischofs von Chur sei durch das Domkapitel «mit Rat» des Gotteshausbundes vorzunehmen.²⁰ Es fällt nun auf, daß allein das Recht der Kirchgemeinden, den Pfarrer zu wählen und zu entlassen, in Art. 11 Abs. 5 (heute 7) ausdrücklich verankert wurde. Ist daraus auf eine Nichtbestätigung der weiteren staatlichen Rechte zu schließen? Dies ist eine für die streitigen Mitwirkungsrechte des Kantons Graubünden entscheidende, bisher nicht untersuchte Frage. Wäre ein qualifiziertes Schweigen anzunehmen, läge ein Verzicht des Volkes als Verfassungsgeber auf die Rechte des Kantons bei der Bischofswahl vor, wodurch diese untergegangen wären. Dies ist indessen, wie eine Prüfung der Entstehungsgeschichte der Verfassungsbestimmung zeigt, nicht der Fall.

Eine erste Fassung von Art. 11 Abs. 6 (heute 8), die bestimmen wollte: «Bezüglich der Wahl höherer kirchlicher Beamter bleiben die Hoheits- und Oberaufsichtsrechte des Staates gewahrt», führte schließlich zu folgendem heute geltendem Wortlaut dieser Vorschrift: «Dem Staate bleiben jederzeit die erforderlichen Maßregeln gegen Eingriffe der Kirchengenossenschaften oder ihrer Organe in seine Rechte vorbehalten.» Eine ausdrückliche Erwähnung der «Hoheits- und Oberaufsichtsrechte» bei der Bischofswahl wurde nicht abgelehnt, weil diese hätten aufgegeben werden wollen, sondern mit der Begründung, das in Abs. 4 vorbehaltene «Oberaufsichtsrecht» genüge, um

¹⁰ Walter Gut, Zur Ernennung eines Koadjutors des Bischofs von Chur, 1989, S. 55ff.; Gerhard Hartmann, Der Bischof. Seine Wahl und Ernennung, Geschichte und Aktualität, Graz-Wien-Köln 1990 S. 182ff.; Expertenbericht RKZ S. 126ff.

¹¹ Ulrich Lampert, Kirche und Staat in der Schweiz, Fribourg und Leipzig 1938, Bd. II S. 389; Kurt Reichlin, Kirche und Staat im Kanton Schwyz, Chur 1958, S. 66; Kommissionsbericht der Projektkommission «Bistumsgrenzen» der Schweizer Bischofskonferenz, Neueinteilung der Bistümer in der Schweiz, 1980, S. 94. – Der Verfasser wurde zu Unrecht als ein Vertreter der gleichen Auffassung zitiert (so Bischöfliche Kurie S. 2; Fleiner S. 20 und die Stellungnahme des Bischöflichen Offizialats dazu vom 17. Juni 1993); in seinen Bemerkungen zum Gutachten von Weber in ZGRG 1/89 S. 16ff. – die ausdrücklich weder ein Gegengutachten noch sonst eine umfassende und abschließende Beantwortung der sich stellenden Rechtsfragen sein wollten – verneinte er das Vorliegen eines eigentlichen Konkordats, neigte in bezug auf konkordatsmäßige Rechte des Kantons Schwyz der herrschenden Auffassung zu und führte dazu jedoch aus: «Mehr Klarheit darüber könnte nur eine historische Untersuchung bringen, die im Gegensatz zum Gutachten von Weber auch oder jedenfalls vermehrt die Sicht des Standes Schwyz berücksichtigt...»

¹² Art. 11 Abs. 4 KV lautet: «Die Religionsgenossenschaften ordnen ihre inneren Verhältnisse (Lehre, Kultus usw.) und verwalten ihr Vermögen selbständig. Das Oberaufsichtsrecht des Staates im allgemeinen und namentlich zum Zweck der Erhaltung und richtigen Verwendung des Vermögens der als öffentlich anerkannten Religionsgenossenschaften bleibt vorbehalten.

¹³ Giuseppe Nay und Urs Josef Cavelti, Rechtsgutachten zum Verhältnis zwischen den kirchlichen Amtsträgern und den Organen der katholischen Landeskirche Graubünden, 1991, S. 4ff.; Urs Josef Cavelti, Die öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften im schweizerischen Staatskirchenrecht, Fribourg 1954, S. 4 und 44/5; Giuseppe Nay, Die Stellung der katholischen Landeskirche Graubünden im Verhältnis zwischen Kirche und Staat, insbesondere ihr fehlendes Aufsichtsrecht über kirchliche Stiftungen des Bistums Chur, ZGRG 3/89, S. 53/4; vgl. auch Ueli Friederich, Kirchen- und Glaubensgemeinschaften im pluralistischen Staat/Zur Bedeutung der Religionsfreiheit im schweizerischen Staatskirchenrecht, Bern 1993, S. 59ff., und Peter Karlen, Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Schweiz, Zürich 1988, S. 240 je mit Verweisungen.

¹⁴ Zur analogen Rechtslage bei der Aufsicht über die Vermögensverwaltung der kirchlichen Stiftungen des Bistums: Nay, ZGRG 3/89, S. 54ff.

¹⁵ S. 17 und 52 (s. Anm. 2).

¹⁶ Großratsprotokoll Mai/Juni 1990 S. 243ff.

¹⁷ Lampert S. 13/4; Cavelti, Religionsgemeinschaften, S. 11; Luregn Matthias Cavelti, Die Stellung des Geistlichen im schweizerischen öffentlichen Recht, 1963, S. 40/1; Nay, ZGRG 3/89, S. 57; Felix Hafner, Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte, Fribourg 1992, S. 297 mit Verweisungen.

¹⁸ Art. 3, 49 und 50 BV.

¹⁹ Protokoll der Ständekommission vom 27. Februar 1879, S. 20.

²⁰ Seiler S. 29ff.

die auf die Ilanzer-Artikel zurückgehenden Rechte zu bestätigen, wobei es aber allein um die bisher geübten Rechte gehen könne, wie sie in der bestehenden Gesetzessammlung enthalten seien.²¹ In der 1880 noch maßgeblichen Gesetzessammlung des Kantons Graubünden von 1860 war der Beschluß des Großen Rates vom 12. Juli 1824 über die Bistumsangelegenheiten, gefaßt bei Anlaß des ohne Begründung und Zustimmung des Staates errichteten Doppelbistums Chur und St. Gallen, enthalten. Darin wird – wie eine Vorbemerkung erläutert, im Sinne einer Wiedergabe der entsprechenden nicht nur in diesem Sonderfall, sondern «im bündnerischen Staatsrecht geltenden Grundsätze» – erklärt, daß man «... bei allfälliger Erledigung des bischöflichen Stuhls zu Chur, kein Individuum von den Weltlichkeiten werde Besitz nehmen lassen, welches nicht durch einheimische Canonici, mit Anerkennung und Berücksichtigung früherer Landesgesetze und der, ehemals dem Gotteshausbund, dormalen aber dem Kanton zustehenden Rechte, erwählt worden». Bei der Herausgabe einer neuen amtlichen Gesetzessammlung 1957 wurde dieser in bezug auf Großratsbeschlüsse die negative Rechtskraft verliehen, solche betreffend das Verhältnis zwischen Kirche und Staat aber ausdrücklich im Hinblick auf die Mitwirkungsrechte bei der Bischofswahl davon ausgenommen.²² Die geltende amtliche Gesetzessammlung des Kantons Graubünden änderte nichts daran.

Der Auffassung der Gutachter Seiler und Fleiner, die alten Rechte des Kantons Graubünden bei der Bischofswahl hätten weiterhin Bestand, kann daher dem Grundsatz nach beigegeben werden, wenn auch mit einer abweichenden Begründung.²³ Die Inhalte der die Ilanzer-Artikel bildenden Mitwirkungsrechte des Kantons bei der Wahl des Churer Bischofs können gestützt auf Art. 11 Abs. 4 und 8 KV geltend gemacht werden, soweit sie sich noch aus dem Großratsbeschluß vom 12. Juli 1824 ergeben, vor der Annahme der Kantonsverfassung von 1880 noch geübt wurden und mit den übrigen Bestimmungen des Art. 11 KV, insbesondere jener über die selbständige Ordnung ihrer inneren Verhältnisse (Lehre, Kultus usw.) durch die Kirche (Abs. 4 Satz 1), nicht in Widerspruch stehen. Hinzu kommt die Schranke der sowohl in Art. 11 Abs. 1 KV als auch in der Bundesverfassung garantierten Glaubens-, Gewissens- und Kultusfreiheit oder moderner: Religionsfreiheit. Aus dem, was in der Sprache des 19. Jahrhunderts mit «Oberaufsichtsrecht» und mit «Maßregeln gegen Eingriffe» der Kirche in staatliche Rechte umschrieben wurde, können damit heute nur in dem Maße Rechte abgeleitet werden, als sich dies mit dem aktuellen Verständnis des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat und insbesondere der Religionsfreiheit verträgt. Fest steht danach ohne weiteres, daß der Anspruch, der Bischof von Chur müsse durch das Domkapitel gewählt werden, als rechtsgültiges, einseitig gesetztes Staatsrecht des Kantons Graubünden gelten kann. Soviel ergibt sich klar aus dem zitierten Großratsbeschluß und wurde auch stets so geübt. Mit einem solchen Mindestanspruch jedenfalls wird nur das gefordert, was der Hl. Stuhl dem Domkapitel kirchenrechtlich ebenfalls zugesteht, so daß von einem unzulässigen Eingriff in die inneren Verhältnisse der Kirche nicht gut die Rede sein kann.²⁴

²¹ Kantonsverfassungsentwurf der Standeskommission vom 27. Oktober 1875; Protokoll des Großen Rates vom 20. Januar 1880 S. 35/6. Auf dem gleichen Wege wurde die Aufsicht über die Klöster aus den Ilanzer-Artikeln in die Kantonsverfassung übernommen, und hier ist daher die Verfassungsgrundlage für die entsprechenden, aus dem letzten Jahrhundert stammenden Großratsverordnungen zu suchen; diese Aufsicht wurde stets ausgeübt und 1956 lediglich der Landeskirche als eine kantonale Befugnis übertragen (Bündner Rechtsbuch 410.100).

²² Amtliche Gesetzessammlung 1860, Bd. I, S. 107; darin finden sich auch die Verordnungen betreffend die Aufsicht über die Klöster. Bündner Rechtsbuch 1957, S. 218 und Amtliche Gesetzessammlung 1959 S. 44.

²³ Seiler (S. 44ff.) und Fleiner (S. 59ff. und 80/1) betrachten Art. 11 KV nur teilweise als Rechtsgrundlage für die kantonalen Mitwirkungsrechte bei der Bischofswahl; sie begründen die Weitergeltung der Ilanzer-Artikel im wesentlichen mit deren Nichtaufhebung durch den kantonalen Gesetzgeber, befassen sich indessen nicht mit der Entstehungsgeschichte der geltenden Verfassungsbestimmung und deren heutiger Tragweite. Kundert (S. 94ff.) äußert sich insoweit zu Recht kritisch zum Gutachten Seiler.

²⁴ Daß der Bischof Bündner sein müsse, was im 19. Jahrhundert eine Rolle spielte und noch lange im Bewußtsein der Bündner geblieben ist – aber nicht auf die Ilanzer-Artikel zurückgeführt werden kann (so auch Friedrich

Kirchenrecht und Treu und Glauben

Der kirchenrechtliche Anspruch des Domkapitels Chur, den Bischof aus einem Dreivorschlag Roms zu wählen, ist unbestritten. Streitig ist indessen, ob für einen Bischofskoadjutor, dem gemäß can. 403 § 3 das Recht der Nachfolge zusteht, das Wahlrechtsprivileg nicht gelten soll. Von Weber, die Bischöfliche Kurie und Maritz verneinen dies mit der Argumentation, eine herkömmliche Übung eines Mitwirkungsrechts des Churer Domkapitels bei päpstlichen Koadjutorernennungen habe nicht bestanden. Nun haben aber andere Arbeiten aufgezeigt, daß genau das Gegenteil zutrifft: Kundert faßt wie folgt zusammen: «Der historische Befund ist eindeutig: Unter dem Wiener Konkordat wählte das Churer Domkapitel nicht nur die Bischöfe frei; es war auch überzeugt, bei einer Koadjutorie von Rechts wegen mitwirken zu können, indem es seine Zustimmung (consensus) zur Errichtung einer solchen und zur Person eines Koadjutors gab...»; er zeigt weiter, daß seit 1803 alle Churer Bischöfe – abgesehen von einer Ausnahme eines Verzehs des Domkapitels auf die Wahl unter besonderen Umständen – in einer freien Kapitelswahl erkoren und auch Koadjutoren nur mit Zustimmung des Domkapitels ernannt wurden.²⁵ Somit ist nicht zu fragen, ob im Dekret *Etsi salva* ein Recht auf Mitwirkung auch bei der Einsetzung eines Koadjutors besonders hätte erwähnt werden müssen, damit es in Anspruch genommen werden könne; an dieser falschen Fragestellung kränken die erwähnten drei kurialistischen Arbeiten. Die ausdrückliche Einräumung eines solchen Rechts war nie in Übung und daher auch nicht zu erwarten. Hingegen dürfte erwartet werden, daß von der konstanten Praxis, nach welcher dieses Recht im Bischofswahlrecht mitenthalten war, nicht abgewichen werde, weshalb eine solche Absicht im Dekret *Etsi salva* einer ausdrücklichen Erwähnung bedurft hätte. So zeigen denn auch gerade die deutschen Konkordate, auf die der Hl. Stuhl bei den Verhandlungen vor dem Erlaß von *Etsi salva* zum Vergleich verwies, daß – wie dies dort erfolgte!²⁶ – eine besondere Regelung oder Erwähnung notwendig gewesen wäre, wenn sich der Hl. Stuhl trotz Einräumung eines Bischofswahlrechts des Domkapitels die freie Ernennung von Koadjutoren hätte vorbehalten wollen. Dies folgt ebenfalls aus dem allgemeinen Rechtsgrundsatz von Treu und Glauben²⁷, der auch in der Kirche gelten muß, wenn der Hl. Stuhl Verhandlungen führt, um, wie dies mit dem Dekret *Etsi salva* 1948 geschah, dem Domkapitel Chur das Bischofswahlrecht nach dessen Einverständnis in einer anderen Form einzuräumen. Auch wenn das kirchliche Rechtsbuch ein rechtliches und ein kirchliches Buch ist, steht dies der Geltung von Treu und Glauben bei der Auslegung einer Willenserklärung nicht entgegen. Nur wenn dies der Fall ist, ist das CIC «rechtlich richtig»; daß es dann nicht mehr «kirchlich richtig»²⁸ sein sollte, ist nicht einzusehen.

Pieth, Bündner Geschichte, Chur 1945 bzw. Neudruck 1982, S. 133) –, soll heute zu Recht nicht mehr gefordert werden: Seiler S. 91 und Kundert S. 89ff.

²⁵ S. 39 und 108/9; vgl. auch Feine, Reichsbistümer, S. 394ff., Urs Josef Cavelti, Die Ernennung eines Koadjutors für das Bistum Basel/Studie zur Rechtslage, 1989, S. 27ff., und Expertenbericht RKZ S. 59.

²⁶ Preußisches Konkordat vom 14. Juni 1929: Art. 7; Badisches Konkordat vom 12. Oktober 1932: Schlußprotokoll zu Art. III Abs. 1, als integrierender Bestandteil des Konkordats: zitiert gemäß Bischöfliche Kurie S. 9 und 12.

²⁷ Worauf bereits früher hingewiesen wurde: Nay, ZGRG 1/89, S. 17; vgl. auch Cavelti, Bistum Basel, S. 32, und Expertenbericht RKZ, S. 134. Wenn Maritz (S. 503) dagegen einwendet, wer einen ausdrücklichen Vorbehalt für die Koadjutorernennung verlange, mache deutlich, «von der Interpretation kirchlicher Rechtsätze nichts verstanden zu haben», verläßt er den Boden der Sachlichkeit; sein Versuch, allein aus der Gewährung des Wahlrechts «sede vacante» eine freie päpstliche Koadjutorernennung abzuleiten, stellt eine einseitige, gerade Treu und Glauben außer acht lassende Auslegung allein nach dem Wortlaut dar und muß daher fehlschlagen (so auch Expertenbericht RKZ S. 55).

²⁸ Fragestellung nach: Remigiusz Sobanski, Hauptprobleme kirchenrechtlicher Grundlagenforschung, Bulletin der Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie, Heft 1 1992; S. 52ff., insbesondere S. 57.

Darüber, daß ein Vorbehalt freier Koadjutorernennungen durch den Papst gegenüber dem Domkapitel Chur nicht angebracht wurde, besteht Einigkeit. Es ist daher davon auszugehen, daß das dem Churer Domkapitel zustehende Bischofswahlrecht eine freie Koadjutorernennung durch den Hl. Stuhl ausschließt.

Selbst wenn dem Papst aus ganz besonderen seelsorgerlichen Gründen – die zwar schwer vorstellbar sind, weil Auxiliärbischöfe ohne Nachfolgerecht frei eingesetzt werden können, wie dies in Chur nun mit Peter Henrici und Paul Vollmar auch erfolgte – das Recht zugestanden werden sollte, trotz bestehendem Wahlrecht des Domkapitels einen Koadjutor und damit einen Weihbischof mit dem Recht der Nachfolge frei zu ernennen, so müßten diese ganz speziellen Gründe, die die Einräumung eines Rechts der Nachfolge erheischen, namhaft gemacht werden. Dies wurde im streitigen Churer Fall nie auch nur versucht. So bleibt die bereits früher gestellte Frage entgegen der Meinung der Bischöflichen Kurie²⁹ unbeantwortet, nämlich: «welcher andere Zweck mit der Einräumung eines Rechts der Nachfolge auf den Bischofsstuhl einem Weihbischof dort, wo ein Bischofswahlrecht des Domkapitels besteht, verfolgt werden kann, wenn nicht der der Umgehung dieses Wahlrechts?»³⁰

Es wäre schwieriger, den Befund der Umgehung des Wahlrechts übersehen zu wollen, als die Umgehung selber kirchlicherseits offenbar – allerdings durchaus zu Unrecht – betrachtet wird. Die Ernennung Wolfgang Haas' zum Bischofskoadjutor ohne Zustimmung des Domkapitels verstößt daher in erster Linie gegen das kirchenrechtliche Privileg, zugleich aber auch gegen Völker- und Staatsrecht, weil das Wahlrecht des Domkapitels auch darin seine Grundlage findet.

Konkordatsverhandlungen oder ewiger Rechtsstreit?

Bis ins 19. und weit in unser Jahrhundert war das Verhältnis zwischen Kirche und Staat von der alten Antinomie geprägt. Als extremste Positionen kontrastierten das Staatskirchentum und der Anspruch der Kirche, als eine letztlich dem Staate übergeordnete *societas perfecta* zu gelten.³¹ Dies darf beiderseits als überwunden gelten. Mit einem neuen Selbstverständnis der Kirche und einem weiter gefaßten Begriff der Religionsfreiheit seitens des Staates haben sich die Beziehungen deutlich entspannt. Indem sich die Kirche in Abkehr von einer langen Tradition nicht mehr als staatsähnliche *societas perfecta*, sondern als «komplexe Wirklichkeit» versteht, «die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst», ist sie ihrer bisher postulierten Polarität zum Staat enthoben; der durch das Konzil neu erkannte qualitative Unterschied von Kirche und Staat hat eine weitere Diskussion um die Überordnung der einen oder anderen «Gewalt» über die andere überflüssig gemacht.³² Der Staat, der die Religionsfreiheit gewährleistet, kann nur mit einer dieser Garantie entsprechenden Rücksichtnahme auf das, was die Kirche selber als verbindliche Glaubensinhalte ansieht und lebt, bestimmen, wo diese Grenze zwischen kirchlicher Autonomie und staatlicher Zuständigkeit zu ziehen ist.³³ Er wird aber dort, wo er der Kirche einen öffentlich-rechtlichen Status zuerkennt, daraus weitergehende Zuständigkeitsansprüche ableiten, nicht ohne hier ebenfalls die Schranken der Religionsfreiheit zu beachten.³⁴

Frei von Spannungen ist ein solches, dem alten Prinzip der freien Kirche im freien Staat³⁵ weitgehend entsprechendes Verhältnis zwischen Kirche und Staat ebenfalls nicht. Ein solches Spannungsfeld besteht, soweit die Kirche die Bischofswahl als eine ausschließlich innere Angelegenheit betrachtet, der Staat dieser aber eine politische Dimension beimißt, im weitesten Sinne einer Bedeutung des Bischofsamtes, die ein relevantes öffentliches Interesse daran begründet.

Das II. vatikanische Konzil hat die staatlichen Obrigkeiten – sicherlich berechtigterweise – zum Verzicht auf noch bestehende «Rechte oder Privilegien... Bischöfe zu wählen, zu ernennen, vorzuschlagen oder zu benennen», aufgerufen.³⁶ Darum geht es bei einer konkordatären oder einseitigen staatsrechtlichen Absicherung des Wahlrechts eines Domkapitels als eines innerkirchlichen Organs hingegen nicht. Diese hat keine unerwünschte staatliche Einflußnahme zur Folge, wie sie die Konzilsväter mit ihrem Aufruf verhindern wollten.³⁷ Vielmehr gewährleistet sie im Falle Churs allein ein Prozedere bei der Besetzung eines wichtigen kirchlichen Amtes von öffentlicher Relevanz, das einer althergebrachten Übung entspricht und dem Empfinden eines an direktdemokratischen Verhältnissen orientierten Kirchenvolkes angepaßt ist.³⁸ can. 377 § 1 CIC behandelt die freie päpstliche Bischofsernennung und die Bestätigung rechtmäßig gewählter Bischöfe durch den Papst als «zwei verschiedene, aber gleichgeordnete Vorgehensweisen»; dies «ändert zwar nicht die konkrete Rechtslage, ist aber von grundsätzlicher Bedeutung, insofern als das Bischofswahlrecht nicht mehr als Ausnahme und Zugeständnis abqualifiziert wird».³⁹ So können gegen eine völkerrechtliche oder eine staatsrechtliche Abstützung eines kirchlichen Wahlrechtsprivilegs nicht kirchenrechtliche Gründe angeführt werden. Die Kirche muß sich im Gegenteil im eigenen Interesse Bischöfe wünschen, die von Volk und staatlichen Behörden anerkannt und angenommen sind. Sie sollte sich daher mit dem Staat und dem Volk, die das Bischofsamt als eine Kraft von erheblicher öffentlicher Bedeutung ansehen, ebenso darum bemühen und deshalb an den Brücken mitbauen, die notwendig sind, um dieses gemeinsame Ziel zu erreichen. Es ruhen auch insoweit große Hoffnungen auf den Churer Weihbischöfen und dem neuen apostolischen Nuntius in der Schweiz, wenn die Bistumsstände in vertraglichen Verhandlungen mit dem Hl. Stuhl die gegenseitigen Rechtsbeziehungen klären wollen. Die geschichtlich gewachsenen staatskirchenrechtlichen Strukturen in der Schweiz und in den Churer Bistumsständen im besonderen verdienen dabei die nötige Beachtung und Anerkennung seitens der kirchlichen Instanzen. Die Forderung nach deren Beseitigung unter direkter Zurverfügungstellung der Kirchensteuern dem Bischof, wie sie aus der amtlichen Stellungnahme aus dem Bistum Chur zum Rechtsgutachten Fleiner gefolgert werden muß⁴⁰, zeugt dagegen von einer gründlichen Verkennerung der realen Verhältnisse und reißt einen weiteren Graben zwischen Bischof und Kirchenvolk auf. Das Spannungsfeld im Verhältnis zwischen Kirche und Staat bei der Bischofswahl kann sich nicht in befruchtendem Sinne auswirken; es muß sich

den öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus der Kirchen nicht als Anachronismus und nicht als «Liquidationsrest des vergangenen Staatskirchentums», sondern vielmehr als Pionier im Bereich der neuen sozialstaatlichen Rechtsstrukturen sieht (S. 114 und 137); Hafner S. 335/6.

²⁹ Nay, ZGRG 3/82, S. 47.

³⁰ Dekret Christus Dominus Nr. 20.

³¹ So auch Expertenbericht RKZ S. 68 und 153.

³² Vgl. dazu Ludwig Kaufmann, Chur: Politische Kultur oder Unkultur in der Kirche?, Orientierung 54 (1990), insbesondere S. 167, mit Hinweis auf das Pfarrwahlrecht der Kirchgemeinden von Graubünden, das tiefe historische Wurzeln hat und im übrigen auch in weiten anderen Teilen der Diözese Chur gilt.

³³ Libero Gerosa, Der Bischof: Seine Bestellung, seine geistliche Vollmacht und die christliche Verkündigung in Europa/Kirchenrechtliche Erwägungen, Bulletin der Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie, Heft 1 1992, S. 84/5 mit Verweisungen.

³⁴ Auszugsweise abgedruckt in Schweizerische Kirchenzeitung 25/1993, S. 360ff., insbesondere S. 362.

²⁹ Bischöfliche Kurie S. 24 Anm. 37.

³⁰ Nay, ZGRG 1/89 S. 17. Vgl. zur Frage eines außerordentlichen Eingreifens des Hl. Stuhls auch Cavelti, Bistum Basel, S. 31/2.

³¹ Vgl. auch Friederich S. 40ff.

³² So Friederich S. 44, mit Verweisungen auf Josef Bruhin, Die beiden vatikanischen Konzile und das Staatskirchenrecht der schweizerischen Bundesverfassung/Theologische Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Staat, Fribourg 1975, S. 263 und 341ff.

³³ Giuseppe Nay, Zur Stellung der Landeskirchen und ihrer Kirchgemeinden in Verfassungs- und Verwaltungsstreitsachen, ZGRG 3/82, S. 47/8; Friederich S. 47.

³⁴ Vgl. dazu auch Expertenbericht RKZ S. 63/4 und 68/9; Karlen S. 241, der

zu einem Konflikt entladen, wenn das Verständnis für das Staatskirchenrecht schweizerischen Zuschnitts in diesem Maße fehlt.

Diese «Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht», fühlt sich ein Laie in Anbetracht von can. 212 § 3 CIC berechtigt und verpflichtet zu äußern. Es geschieht aus der Überzeugung,

der Rechtsfriede sei auch für die Kirche ein Gut von eminenter Bedeutung. Dieser kann nicht durch Totschweigen eines Rechtsstreites, sondern allein durch dessen Beilegung wiederhergestellt und gesichert werden. Die Bistumskantone beschreiten mit den angestrebten Konkordatsverhandlungen einen richtigen Weg dazu.

Giusep Nay, Lausanne

Dialog der Philosophien im Nord-Süd-Konflikt

Der zurzeit noch vorherrschende Aberglaube an die Unverbrüchlichkeit und Wohltätigkeit der ewigen Marktgesetze steht in bizarrem Kontrast zu den alltäglichen und permanenten sozialen und ökologischen Katastrophen von São Paulo bis Nairobi, von Warschau bis Bangkok, von Hoyerswerda bis Solingen. Ihnen entspricht der Bankrott regulierender Politik. Die gescheiterte Entwicklungs- und Umweltkonferenz von Rio im Jahre 1992, die trostlosen Verlautbarungen der Mächtigen der Welt von ihren G-7-Gipfeln, die neue Militarisierung der Außenpolitik von Panama über Bagdad bis Somalia zeigen unübersehbar das Ende der Politik an als zivildemokratische gesellschaftspolitische Kompromißfindung, die freilich auch bisher schon nur sehr eingeschränkt real war. Politik besteht nunmehr noch als Flucht in die Mischung von Symbolik pompöser Repräsentation, hohler Kommuniques und Ersatz gesellschaftspolitischer Auseinandersetzung durch innere und äußere Aufrüstung, zunehmende Gewalt. Als tägliches Opfer fordert der *Götze Markt*¹ in den Ländern des Südens den Tod von fünfundfünfzigtausend Menschen, darunter vierzigtausend Kinder und eintausendvierhundertvierzig schwangere Frauen.² Im Norden ist er dabei, gentechnologisch menschliches und anderes Leben in der uns bisher bekannten Form als Schöpfung Gottes radikal abzuschaffen.³ Nach den hybriden Siegesfeiern seiner Hohepriester, *F. Fukuyama* und anderen, läßt das hierzulande bei den kleingläubigen Opfern und Statisten allererste zaghafte Zweifel aufkommen am Moloch der globalen Freien Welt.

Ganz anders hingegen verarbeitet eine Gruppe lateinamerikanischer Philosophen den ungeschlichteten Blick auf diese Katastrophen. Unter dem Titel *Philosophie und Ethik der Befreiung* denken sie einen Begriff von konkreter Gerechtigkeit. Ausgegangen sind sie seit ihrem Anfang vor etwa zwanzig Jahren von der Erfahrung des Elends der Menschen im Süden – auch als Antwort auf die Nacht der Militärdiktaturen, die sich über den Subkontinent gesenkt hatte. Ihr lebendiges Zentrum hat der in den 70er Jahren vor der Militärdiktatur aus Argentinien nach Mexico emigrierte *Enrique Dussel*, zusammen mit *Leopoldo Zea*, *Horacio Cerutti-Guldberg* (beide Mexico), *Oswaldo Ardiles* (Argentinien) und anderen Begründern und Exponenten dieser neuen Philosophie der Praxis, so formuliert: Alle Dinge im Licht des unterbrechenden Wortes des Volkes zu reflektieren – des Wortes der Armen, der kastrierten Frau, des Kindes, der kulturell unterdrückten Jugend, der Alten, die durch die Konsumgesellschaft verelenden – in einer unendlichen Verantwortung und in der Gegenwart des Unendlichen, das ist die Philosophie der Befreiung.⁴

Diskursethik und Befreiungsphilosophie im Gespräch

Die Philosophie der Befreiung führt nun seit 1989 das Gespräch mit der derzeit wohl bedeutendsten philosophischen

Strömung in Europa, der Diskursethik und Kommunikationstheorie von *Karl-Otto Apel* und *Jürgen Habermas*. Dazu hat *Edmund Arens* luzide die Verhandlungen der beiden ersten internationalen Seminare dieses Dialoges dargestellt, 1989 in Freiburg i. Br. und 1991 in Mexico, D. F.⁵ Das jüngste, dritte Treffen fand in der klösterlichen Abgeschiedenheit des Erbacher Hofes der Rabanus-Maurus-Akademie in Mainz am 10. bis 12. April 1992 statt.⁶ Dort erfuhr die Problemlage noch eine spezifische Zuspitzung, die schon – zumindest aus befreiungsphilosophischer Sicht – die Annäherung ihrer verschiedenen Positionen erkennen läßt. *Raúl Fornet-Betancourt*, Organisator dieser Treffen, hat die Teilnahme heutiger Exponenten der älteren Kritischen Theorie – zu denen sich auch der Autor dieses Berichtes rechnet – als Opponenten zu den Konzeptionen von *Apel* und *Habermas* für das nächste vierte Treffen des Dialogprogrammes vom 27. September bis 1. Oktober 1993 in São Leopoldo, Brasilien, in Aussicht gestellt – so *Christoph Türcke* aus Leipzig. Unter dem Generalthema *Bilanz und Perspektiven* des bisherigen Dialogprogrammes «Diskursethik und Befreiungsphilosophie» wird in São Leopoldo zu drei Schwerpunkten gearbeitet werden: *Vernunft und Kontextualität; Möglichkeiten einer philosophischen Kritik an den wirtschaftlichen Strukturen; Begründungen von Ethik*. Zuvor war die Befreiungsphilosophie auf der Weltkonferenz für Philosophie in Moskau Ende August 1993 mit zwei Podien vertreten. Die lateinamerikanische Philosophie der Befreiung ebenso wie die europäische Diskursethik verstehen sich als ein Bedenken der Wege von Praxis der Gerechtigkeit, als Ethiken, und zwar nicht privat begrenzt, sondern im gesellschaftlichen und politischen Raum. Das macht ihren Vergleich interessant. Der Grundgedanke der Diskursethik ist bekanntlich, es sollten alle Menschen die Möglichkeit haben, ihre Bedürfnisse und Interessen – so weit die notwendig in einem sozialen Zusammenhang stehen – in einem geregelten Verfahren gegeneinander geltend machen können. Das Maß der Durchsetzung der jeweiligen Ansprüche von einzelnen und sozialen Gruppen hängt nun idealiter davon ab, inwieweit es ihnen gelingt, sie überzeugend zu begründen. Für das Verfahren der argumentativen Begründung jeweiliger Ansprüche gelten allseits anerkannte Regeln. Alle sind mit ihren Ansprüchen und Argumenten zugelassen, der Austausch und die Kompromißbildung über das im allgemeinen Interesse praktisch Notwendige ist ein herrschaftsfreier, eben nur den anerkannten Kommunikationsregeln unterliegender Prozeß. In solchen herrschaftsfreien Diskursen, so die Idealvorstellung, könnten die gegebenen sozialen Interessenkonflikte immer wieder in allseits anerkannten Kompromissen aufgelöst werden. In diesen Kompromissen bestünde das jeweils erreichbare Maß an konkreter Gerechtigkeit. Allgemein wäre Gerechtigkeit als Ethik eben

¹ H. Assmann, F. Hinkelammert, *Götze Markt*. (Bibliothek Theologie der Befreiung). Düsseldorf 1992.

² Siehe die einschlägigen Statistiken der Vereinten Nationen und der Weltbank wiedergegeben zum Beispiel in einer dpa-Meldung in der Frankfurter Rundschau vom 11. März 1992, S. 28.

³ Zur sog. Humangenetik vgl. die Literaturangaben in: S. Rosenblatt, *Biotope. Die genetische Revolution und ihre Folgen für Mensch, Tier und Umwelt*. München 1988, S. 312f.

⁴ E. Dussel, *Philosophie der Befreiung*. Hamburg 1989, S. 192.

⁵ E. Arens, *Befreiungsethik als Herausforderung*, in: *Orientierung* 55 (1991) S. 193–196.

⁶ Leider war K.-O. Apel durch eine Erkrankung gehindert, an der Tagung teilzunehmen. Die Referate der Mainzer Tagung sind dokumentiert in dem soeben erschienenen Band: R. Fornet-Betancourt, Hrsg., *Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*. Verlag der Augustinus-Buchhandlung, Aachen 1993; Die Referate der vorangegangenen Tagungen (Freiburg 1989 und Mexico/D. F. 1991) sind veröffentlicht: R. Fornet-Betancourt, Hrsg., *Ethik und Befreiung*. Aachen 1990 bzw. R. Fornet-Betancourt, Hrsg., *Diskursethik oder Befreiungsethik?* Aachen 1992.

das *Verfahren* des herrschafts- und machtfreien aufeinander bezogenen Argumentierens über die Natur gemeinsamer Probleme und Konflikte und über die Möglichkeit und allgemeine Zweckmäßigkeit von Lösungen.

Die argumentative Pointe der Befreiungsphilosophie in diesem Gespräch ist es nun, die *vor-philosophischen* Voraussetzungen für das tatsächliche Funktionieren der Diskursethik zu formulieren. Das heißt, sie weist darauf hin, daß diese nur für einen verschwindend geringen Teil der Weltbevölkerung gegeben sind. Sie müßten überdies nicht zuerst diskursethisch, sondern in praktischen Kämpfen für eine andere, nicht ausschließende und verelendende Gesellschaft geschaffen werden. Dies praktische Apriori der Diskursethik wird von dieser selbst jedoch nicht oder nur ganz unzulänglich problematisiert. Vielmehr setzt die Diskursethik die dauerhafte Existenz der gegebenen Systeme voraus. Sie erfaßt sie nicht mehr in ökonomie- und herrschaftskritischen Begriffen, sondern eher in solchen der Systemtheorie oder hat zumindest die kritischen Begriffe systemtheoretisch neutralisiert. Markt und Kapital kommen noch vor, aber nicht mehr als in sich widersprüchlicher, Natur und Menschen zerstörender Krisenprozeß, sondern als ein sozialtechnischer, unverzichtbarer Überlebensmechanismus. In ihrer Anwendung beschränkt die Diskursethik ihr Gegenstandsfeld auf solche Probleme, für die sich *innerhalb* der Systemlogik Reformvorschläge finden lassen. Die Möglichkeit und Notwendigkeit grundsätzlicher Änderungen bestreitet die Diskursethik oder zieht sie erst gar nicht in Betracht. Diskursethik dementiert so ihren *formalen* Universalitätsanspruch durch ihren *sachlichen* Partikularismus.

Von der Diskursethik über die Skepsis zur zynischen Vernunft

Enrique Dussel behandelte in seinem Vortrag auf der Mainzer Tagung das Verhältnis von Diskursethik und Befreiungsphilosophie zur skeptischen Verneinung der Verbindlichkeit ethischer Aussagen, vor allem aber zu dem, was er die strategische und zynische, das heißt an Macht und Herrschaft gebundene Vernunft nannte.

Sowohl *Diskursethik* wie *Befreiungsphilosophie* verhalten sich kritisch zur sich selbst als antidogmatisch verstehenden Denkweise der *Skepsis*. Die Befreiungsphilosophie übt aber ihr gegenüber in mehrerer Hinsicht die konsequentere Kritik. Sie zeigt, wie die skeptische Haltung heute übergehen muß in ein zynisches Einverständnis mit dem Elend der Menschen und der Natur. Und sie zeigt, daß die Diskursethik letztendlich dem Sog dieser Skepsis erliegt. Das rein logische Argument der Diskursethik gegenüber der Skepsis lautet: Weil sie selber noch argumentiert, wenn auch bloß, um die Möglichkeit zurückzuweisen, durch rationalen Diskurs von Geltungsansprüchen zu intersubjektiver Verständigung zu gelangen, hat die Skepsis durch ihre Teilnahme an der Argumentation die Wahrheit der Diskursethik als idealer Kommunikationsgemeinschaft immer schon anerkannt. Skepsis widerspricht selbst ihrem Vorbehalt, indem sie sich auf die freie Gesprächssituation einläßt. «Wer argumentiert» zitiert Enrique Dussel Karl-Otto Apel, «der anerkennt implizit alle möglichen Ansprüche aller Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft, die durch vernünftige Argumente gerechtfertigt werden können.»⁷ Von der Wahrheit der idealen Kommunikationsgemeinschaft her überführt Apel also den leeren Skeptizismus seines Selbstwiderspruches.

Dussel geht nun mit Apel so weit einig, die ideale Kommunikationsgemeinschaft als einen grundlegenden Begriff anzuerkennen und ebenso die logische Kritik am Skeptizismus. Aber er geht doch über diese beiden Aspekte von Apels Diskursethik hinaus. Dussel fragt, was es für die Diskursethik bedeutet, wenn sie nicht mehr auf einen Skeptiker trifft, der immer-

hin noch für seine eigene Position Argumente vorbringt, sondern auf eine Position, die sich grundsätzlich einem Diskurs verweigert (eine radikalisierte Skepsis). Dussel nennt sie die zynische Vernunft. Zwar denkt diese auch, aber in einem völlig anderen Bezugsrahmen als dem der Diskursethik. Dieser andere Rahmen ist die strategische Vernunft.

Die strategische Vernunft denkt unter einem Apriori, das sie nicht kritisch thematisiert, weil es in der gegebenen Wirklichkeit immer schon da ist, statt allererst als Gedanke gefaßt werden zu müssen, und sich darum gleichsam unbewußt und wie selbstverständlich in das Denken zutiefst prägend eingesenkt hat. Das ist das faktische Apriori der alles Dasein durchdringenden ökonomischen Herrschafts- und politischen Verhältnisse. Die strategische Vernunft ist nun die Logik der Erhaltung der allgemeinen Formen dieser ökonomischen Herrschaft und politischen Macht sowie des Lebens von Menschen und Natur nicht für sich selbst, sondern als Funktionen dieser Macht, und schließlich, als konkretes Krisenmanagement, derjenigen Veränderungen, die dem obersten Zwecke der Herrschafts- und Machterhaltung dienlich sind. Strategische Vernunft und die diskursethische oder dialogische Vernunft schließen sich vollkommen aus. Denn letztere denkt ja nicht eine Mittel-Zweck-, sondern eine Subjekt-Subjekt-Beziehung, deren Pole in sich selbst unverfügbare Zwecke sind.

Offen zutage tritt in der strategischen Vernunft der Grund der skeptischen Haltung gegenüber der Möglichkeit einer intersubjektiven Ethik, den die Skepsis aber nicht ausspricht. Ethik als ein Verfahren herrschaftsfreien Argumentierens in der Absicht, zu praktisch wirksamen Übereinkünften zu gelangen, ist nämlich gar nicht möglich im Zeichen von Herrschaft und Macht. Von ihnen bestimmt, läßt die Wirklichkeit die Praxis dieser Ethik, wenn überhaupt, dann nur höchst begrenzt zu, und sie hält immer schon ganz andere ungleich wirkungsmächtigere «Lösungen» bereit, als jene, die argumentativ ermittelt werden könnten. Die Skepsis betont Vorbehalte, ohne eigentlich zu wissen, wovon sie spricht. Hingegen spricht die strategische Vernunft das auch der Skepsis zugrunde liegende Faktizitätsapriori aus, und sie stellt als *ihr* Paradigma die Logik der Strukturen von Herrschaft und Macht als Alternative auf. Die Philosophie der Befreiung reflektiert sowohl diesen unausgesprochenen Zusammenhang von Skepsis und strategischer Vernunft wie die Ohnmacht der Diskursethik ihnen gegenüber. Zwar widerspricht die Diskursethik philosophisch und ethisch der strategischen Vernunft, aber zugleich teilt sie mit dieser das Faktizitätsapriori einer grundlegenden Anerkennung der allgemeinen Systemstrukturen von moderner, rationaler Herrschaft und Macht. Mit dieser Feststellung überführt die befreiungsphilosophische Kritik die Diskursethik ihres Selbstwiderspruches. Als *Ethik* für sich setzt sie die Freiheit von Herrschaft und Macht voraus als Bedingung der Möglichkeit von rein argumentativen Diskursen. Aber in ihrem *Verhältnis* zur gesellschaftlichen Wirklichkeit legitimiert sie zugleich Herrschaft als überlebensnotwendige Systemstruktur. E contrario ergeben sich damit die beiden notwendigen und möglichen Schritte einer Aufhebung der Diskursethik in der Philosophie der Befreiung. Das ist erstens die Vermittlung der philosophischen Ethik mit dem grundlegenden Erkenntnisbestand von Gesellschaftskritik in der Marxschen Tradition und mit dem ethischen Konzept von Lebensgemeinschaft. Denn die Gesellschaftskritik nennt Herrschaft und Macht und ihren Widerspruch zur Diskursethik *uneingeschränkt* und verneinend beim Namen. Hingegen formuliert die *Aufhebung* der Kommunikationsgemeinschaft in der Lebensgemeinschaft die reale Bedingung der Möglichkeit von Diskursethik, indem sie Lebensgemeinschaft nicht diskursethisch als *Regulativ* für, sondern eben als *Alternative* zu Herrschaft und Macht darstellt. Beide Momente, die Kritik sowohl wie die Alternative der Lebensgemeinschaft, sind nach Dussel in der Marxschen Theorie in besonderer Weise dialektisch miteinander ver-

⁷ K. O. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft, in: Ders., Transformation der Philosophie. Band 2, Frankfurt/M. 1973, S. 358ff.

schränkt. Die Kritik ist nur möglich im vorgängigen philosophischen Lichte der Lebensgemeinschaft.

Andererseits wird sie nur betrieben zu dem Zwecke, Lebensgemeinschaften praktisch zu realisieren, indem sie die Widerstände und Chancen der Verwirklichung von Lebensgemeinschaft als Dialogik in und gegen die Systemlogik identifiziert. Daher pointiert Dussel als eine Essenz seines Denkens: Das «Kapital» von Marx ist eine Ethik (el «Capital» de Marx es una ética).⁸

Zynismus und Messianismus des Marktes

Diskursethik, so könnte man die befreiungsphilosophische Kritik auch formulieren, hat gar keine andere Wahl, als ihre eigene Wahrheit in der befreiungsphilosophischen Kritik an ihr aufzuheben, will sie nicht dem Sog von Skepsis und Zynismus wie der darin sich ausdrückenden aktuellen Dynamik von Kapitalverwertung, Herrschaft und Macht verfallen. Schärfer noch als Dussel charakterisierte der brasilianische Theologe Hugo Assmann die zynische Vernunft. Für Assmann ist die Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus nicht eigentlich das Problem. Denn unter dem Ansturm der Realität des neu entfesselten Kapitalismus ist der Skeptizismus dabei, sich in der zynischen Vernunft gleichsam aufzulösen. Der reale ökonomische Kern ihrer Logik ist es, die Herrschaft waren- und kapitalförmiger Strukturen und die mit ihnen verbundene Politik über alles zu stellen und die dadurch Ausgeschlossenen der Verelendung preiszugeben, in der Konsequenz dem Tode. Diese zynische ökonomische Logik erscheint Assmann zufolge in Verlautbarungen jener Politik, die die Rahmenbedingungen für die Kapitalverwertung schafft. So entwirft ein wissenschaftlicher Berater der Europäischen Gemeinschaft, Ricardo Petrella, ein Zukunftsszenario, das sämtliche Annahmen der Diskursethik über die gesellschaftlich-politischen Bedingungen ihrer Realisierung dementiert: Es werde die Logik der Wirtschaftswachstumsmaximierung sich innerhalb der vorherrschenden Triade EG–Japan–USA in einer neuen Strategie konzentrierter Macht ökonomischer Entscheidungsträger mit globalem Radius umsetzen und dadurch Partizipation, Dezentralisierung, Demokratie, überhaupt alle nicht rein kapitalkonform regulierenden politischen Institutionen und Rechte abschaffen. Vor allem werde die ökonomische Logik um das Jahr 2020 dazu führen, daß etwa 800 Millionen integrierten zahlungsfähigen «consumers» «seven billions plus inhabitants» gegenüberstünden, die von der ökonomischen Entwicklung vollständig ausgeschlossen seien – «also eine brutale Exklusionslogik». Dem entspreche eine ideologische Entwicklung, welche schon die Frage nach dem Schicksal dieser «Überflüssigen» als irrational radikal verneine, sich auf die rein immanente Analyse der Wachstums- und Gleichgewichtsbedingungen des Marktes beschränke und darunter auch die Kontrolle der Milliarden Ausgeschlossenen rechne, wenn nötig mit brutaler Gewalt. Hinzu tritt die ethische und religiöse Überhöhung von Logik und Wirklichkeit des neoliberalen Marktsystems. Es werde, so Hugo Assmann, «Zynismus mit bestem Gewissen betrieben (...), wo Destruktivität als einzige Alternative akzeptiert (...) und als wahre Lösung für die dringlichsten Bedürfnisse hochgepriesen wird.» Eine «frohbotschaftliche Substanz» sei «von Anfang an ein Grundaspekt der modernen Wirtschaftsrationalität». «Diese Inversion des Evangeliums in der neoliberalen Messianisierung des Marktes» trage «entscheidend zur kohärenzsimulierenden Wissenskolonisierung» bei.⁹

Von dieser Problembeschreibung ausgehend, unterzieht Assmann Apels – und auch Habermas' – Diskursethik einer Überprüfung darauf, ob sie zu deren Lösung etwas beizutragen

vermöchte. Zwar besteht ein unversöhnlicher Widerspruch zwischen dem idealen diskursethischen Begriff der Kommunikationsgemeinschaft und der zynischen Exklusionslogik der strategischen Vernunft. Auf einer abstrakten Ebene verwirft Apel jede Relativierung von mitmenschlicher Solidarität – so etwa die Ablehnung der Sozialpolitik bei dem neoliberalen Ideologen Friedrich August Hayek oder den Abschied von sozial verbindlichen Prinzipien bei dem Philosophen Odo Marquard oder den postmodernen Nihilismus überhaupt. Andererseits aber zeigt Assmann, daß dieser ganze universalistische ethische Rigorismus wenig bedeutet, wo Apel diese Ethik gesellschaftspolitisch konkretisiert.¹⁰ Mit einem Male wird hier nämlich *vorgängig* die kapitalistische Wirtschaftsrationalität als unumstößlich anerkannt. Zwar kritisiert Apel am Neoliberalen Hayek, daß dieser «eine sozialdarwinistische Erklärung des Erfolgs der Marktwirtschaft» als «wertneutral-scientifisch» ausbeute und zugleich «die zum Marktsystem passende «Ordnung» (Verzicht auf jegliche Sozialpolitik (...) und (...) Umweltverantwortung?) zum normativen Maßstab der Moral und der Politik erhebt». Zugleich aber anerkenne Apel selbst «diskursexterne Selbstregulierungssphären der Wirtschaft» und eine «durch den «Geld-Code» sprachunabhängig wirksame soziale Handlungskoordination». Schließlich fordere er geradezu «die Bereitschaft zur externen wertfreien Thematisierung des «Eigensinns» der funktionalen Systemrationalität der Wirtschaft in unserer heutigen Gesellschaft». Davon ausgehend analysiert Assmann eine ganze Reihe von Selbstwidersprüchen der konkreten Apelschen Ethik. Sie nimmt in dieser Konkretisierung die Form einer Verantwortungsethik an, die sich damit abfindet, daß «unsere» Welt «eine Welt des primär strategischen Handelns der Selbstbehauptungssysteme» sei. Das bedeutet im einzelnen: die allgemeine Anerkennung des Kapitalismus über das spezifisch Ökonomische hinaus; die Definition von Veränderungsmöglichkeiten in sogenannten «Grenzen der Zumutbarkeit» gegenüber schon bestehenden Anspruchsrechten; den «Vorrang der Bewahrung» vor der Veränderung; vor allem aber: die Bewahrung der westlichen Gesellschaftsordnung. Denn exklusiv mit ihr ist Apel zufolge die Möglichkeit der diskursethischen Kommunikation geschichtlich entstanden und notwendig verbunden.

Am Ende dieser kritischen Analyse der Diskursethik ergibt sich, daß sie gegenüber der herrschenden zynischen Vernunft gar keine Chance haben kann. Darüber hinaus spitzt Assmann in seiner Analyse die Kritik noch darauf zu, daß die Diskursethik vermöge ihrer sich selbst einschränkenden Konkretionen von *sich aus* in die Unterwerfung unter die unmenschliche Realität der ökonomischen Systeme und unter ihre Logik als zynisch-strategische Vernunft übergeht.

Ethnozentrismus und Befreiung

Anerkennung und Befreiung der jeweils Anderen – das ist das zentrale Motiv der Philosophie der Befreiung.¹¹ Damit bezieht sie sich der Sache nach auf eine andere, aktuelle Diskussion: die um den Ethnozentrismus. Anknüpfend an Überlegungen von Robert K. Merton und Sherif/Sherif, klassifiziert Frauke Geweke¹² drei Typen von Einstellungen zum Ethnozentrismus-Problem: Die erste glorifiziert ganz unkritisch die Kultur der Eigengruppe und bezeichnet die der Anderen als barbarisch. Die zweite schärft die selbstkritische Reflexion des Widerspruchs von Anspruch und Wirklichkeit der eigenen Kultur

⁸ E. Dussel, *El último Mary y la liberación latinoamericana*. Mexico/D. F. 1990, S. 429–449.

⁹ H. Assmann, *Diskursethik: schon eine konsequente Solidaritätsethik?* in: R. Fornet-Betancourt, Hrsg., *Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*. Aachen 1993 (vgl. Anm. 6).

¹⁰ Vgl. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. stw 893, Frankfurt 1990, S. 297–304.

¹¹ Zur Darstellung der Position E. Dussels insgesamt vgl. H. Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*. Basel-Wien 1992; zum Mainzer Referat vgl. H. Schelkshorn, *Ethik ohne ethnozentrischen Fehlschluß? – Eine kritische Diskussion der Diskurs- und der lateinamerikanischen Befreiungsethik*, in: R. Fornet-Betancourt, Hrsg., *Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*. Aachen 1993 (vgl. Anm. 6).

¹² F. Geweke, *Wie die neue Welt in die alte kam*. München 1992, S. 273f.

durch den Vergleich mit den Kulturen der Anderen. *Beiden* Typen entspricht noch die Identifizierung mit der Realität und den Ansprüchen der eigenen Kultur. Erst der dritte bricht diese Identität auf. Er spricht der Realität und den Normen der Fremdgruppen eine differente spezifische Rationalität und Humanität zu.

Diese Problembestimmung und die Lösungsperspektive, wie sie in der dritten Stellung zum Ethnozentrismusproblem angelegt ist, bezog Schelkshorn auf den Selbstwiderspruch der Diskursethik, welchen er am Beispiel von Habermas erläuterte. Er nimmt die Form eines Gegensatzes von Universalität *formaler* Ethik der Diskurse und Partikularität von *substantieller* Moral des je guten Lebens an. Zunächst stimmt Habermas überein mit der Befreiungsphilosophie in der Zurückweisung «einer totalitären Universalität (...), in der bloß partikuläre Projekte als allgemeine durchgesetzt werden». Es darf «im Namen des moralischen Universalismus niemand ausgeschlossen werden – nicht die unterprivilegierten Klassen, nicht die ausgebeuteten Nationen, nicht die domestizierten Frauen, nicht die marginalisierten Minderheiten. Wer im Namen des Universalismus den Anderen, der für den Anderen ein Fremder zu *bleiben* das Recht hat, ausschließt, übt Verrat an dessen eigener Idee.»¹³ Zugleich bleiben aber die an den ideal gedachten universellen ethischen Diskursen Beteiligten nicht nur in ihren jeweiligen Traditionen verwurzelt – sie «dürfen sich in Prozessen der Selbstverständigung nicht aus der Lebensgeschichte oder der Lebensform herausdrehen, in denen sie sich faktisch vorfinden».¹⁴

Alle sind also diskursethisch zugelassen. Aber als Unterprivilegierte, Ausgebeutete, Domestizierte, Marginalisierte sind sie gleichzeitig ausgeschlossen, da ihnen zwar nicht die Diskursregeln, aber der faktische Zustand der Gesellschaft die Teilnahme am Diskurs verweigert. Diese reale Selektion erscheint nun gleich *zweifach* im philosophischen Diskurs, entgegen seinem universellen Anspruch. Die Abschaffung der Ausbeutung usw. in der Perspektive des guten und gerechten Lebens schließt Habermas als moralische Frage und damit als nicht diskursfähig aus. Zweitens betont Habermas den *Vorrang* des Selben oder Einen vor dem Anderen. Aus seiner «Sicht gewinnen andere Personen, andere Lebensgeschichten und Interessenlagen nur insofern Bedeutung, wie sie im Rahmen unserer intersubjektiv geteilten Lebensform mit meiner Identität, meiner Lebensgeschichte und meiner Interessenlage verschwistert und verflochten sind».¹⁵ Die gesellschaftliche Konkretisierung dieser allgemeinen Bestimmung ist dann der Vorrang der westlichen Lebensweise.

Im ungelösten Selbstwiderspruch der Diskursethik vermitteln sich Dussel zufolge letztlich, wie Schelkshorn ausführte, «verschiedene Leitverständnisse des Guten». Auf der einen Seite steht, «von der aristotelischen Suche nach dem spezifischen «*ergon*» des Menschen bis zu Heideggers «Sorge» um das «eigene Seinkönnen» eine die Anderen herabsetzende oder ausschließende Identitätslogik. «Der logozentrische Vorrang des Allgemeinen vor dem Einzelnen», faßte Schelkshorn Dussels Kritik an diesem griechisch-abendländischen Denken zusammen «realisiert sich in der Ethik als tendenziell totalitäre Vereinnahmung beziehungsweise Ausgrenzung des/der Anderen im Hinblick auf das jeweils übergeordnete Ganze, sei es die Polis, die Nation, die eigene Kultur etc. (...) Die latente oder auch offene Instrumentalisierung des/der Anderen ist daher dieser Denkform inhärent.»

«Im Gegensatz dazu hat nach Dussel die semitische Grunderfahrung, wie sie sich vor allem in der jüdisch-christlichen Tradition artikuliert, ihr Zentrum in der unmittelbaren Begegnung mit dem Antlitz des/der Anderen, in dem sich die in der Freiheit gründende Würde des/der Anderen manifestiert. Der Sinn des

guten beziehungsweise des Bösen wird daher (...) konkret (als) Achtung beziehungsweise Negation der Würde der Person. (...) Dussel riskiert (...) eine philosophische Theorie eines höchsten Gutes, der gelingenden personalen Nähe (*proximidad*), die jedoch nicht den Rang eines geschichtlichen Projekts hat (...), sondern den kritischen Horizont einer vom Anspruch des/der Anderen ausgehenden Praxis bildet.»

Dialektischer und dialogischer Universalismus

An diesem Punkte treten nun die spezifischen internen Probleme auf, die sich der Befreiungsphilosophie auf ihrem eigenen Boden stellen. Denn ihr zentrales Konzept der Alterität – der Andersheit von Menschen, Gesellschaften und Kulturen – und der Verantwortung der von dieser Alterität Herausgeforderten ist noch nicht hinreichend konkretisiert. Es läßt die Konsequenz daraus offen, daß ja auch die von den Anderen Angeredeten selbst Andere sind, also die Antwort auf die Frage, wie denn die *wechselseitige* Beziehung der füreinander Anderen in der Perspektive einer Vermittlung oder Versöhnung zu denken und zu praktizieren wäre. Dieses Problem ist bisher in der Diskussion häufig nur einseitig und unbefriedigend aufgelöst worden. Auf der einen Seite steht ein beliebiger Relativismus, der keine verbindlichen Beziehungen herstellt und daher den möglichen feindseligen Konflikt nur zum Schein vermeidet. Die andere Position markiert ein konventioneller Universalismus, der dieser Gefahr nur um den Preis einer Einheit entgeht, die das Besondere unterdrückt. Demgegenüber könnte die Lösung in der Konzeption eines dialektischen und dialogischen Universalismus liegen. Sie vermeidet das jeweilige Defizit der beiden einseitigen Positionen. Denn einerseits weist sie den universellen Geltungsanspruch einer jeweils konkreten Kultur – etwa der europäischen oder der andinen – zurück als den Partikularismus eines falschen Ganzen, als repressiven Logos. Andererseits aber hält sie am Begriff der einen Menschheit fest, sucht ihn zu verwirklichen im kritischen Gespräch der Kulturen.

In einem solchen Gespräch sind idealiter folgende *Ebenen und Dimensionen* miteinander vermittelt: Die selbstkritische Auseinandersetzung jeder Kultur mit ihrem internen Verhältnis von Anspruch und Wirklichkeit; der Vergleich der Normensysteme, also der ethischen und moralischen Vorstellungen zwischen den verschiedenen Kulturen – mit dem Ergebnis wechselseitiger Kritik und/oder Zustimmung; der Vergleich der Wirklichkeiten verschiedener Kulturen. Ebenso können *Arten der Vermittlungen* in solchen vergleichenden Begegnungen unterschieden werden. Innerhalb jeder Kultur können in einer spezifischen Art und Weise Anspruch und Wirklichkeit verglichen werden. Denn einmal sind die normativen kulturellen Traditionen der Maßstab, an dem die empirische Wirklichkeit gemessen wird. Zum anderen aber ist umgekehrt die Wirklichkeit selbst insofern der Maßstab, als sie in sich schon wertvolle Elemente hat: Dann sind diese wirklichen Elemente das Kriterium zur Beurteilung von Wertvorstellungen. Anders gesagt: das spezifisch Humane einer Kultur, ihr Beitrag zur Universalität im Prozeß des Werdens, kann in eben den Werten liegen, die der Maßstab sind, oder auch in Bereichen der Wirklichkeit selbst, die dann in sich normativen Charakter hat.¹⁶

Diese Figur des vergleichenden Beurteilens verweist schon auf die nächsten. Es ergibt sich nämlich, daß auch einander als Fremde, Andere begegnende Kulturen füreinander Begriff und Gegenstand sind derart, daß die Wirklichkeit und der Begriff der je anderen Kultur Vergleichsmaßstab für Wirklichkeit und Begriff der je eigenen Kultur ist. Wir haben es also mit einem mehrdimensionalen und gegenläufigen, prozessierenden Geflecht von dialektischen Vermittlungen zu tun in diesem

¹³ J. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, stw 975, Frankfurt/M. 1991, S. 116.

¹⁴ J. Habermas (vgl. Anm. 13), S. 103.

¹⁵ J. Habermas (vgl. Anm. 13), S. 105.

¹⁶ Diese Figur eines wechselseitigen kritischen Vergleichens von Werten und Wirklichkeiten finden wir in einer erkenntnistheoretischen Problematik als Vergleich von Begriff und Gegenstand bei Hegel (vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Werkausgabe, Band 3, Frankfurt 1970, S. 76ff.)

idealen Modell des Gesprächs von Kulturen, das den Ethnozentrismus überwindet. Jede Kultur profiliert gleichsam ihr Eigenes am Anderen, indem sie ihre Verschiedenheit festhält. Zugleich aber trägt sie im Idealfalle dazu bei, die Formen des Kampfes und der Überwältigung, der Aneignung und der Verfügung in sich selbst wie gegenüber dem je Anderen aufzulösen. Einmal anerkennt sie uneingeschränkt das ihr gegenüber Andere in sich selbst wie ihr «draußen». Alsdann korrigiert und bereichert sie ihre eigene Wirklichkeit wie Normativität durch Assimilation von Momenten des Anderen. Auf diese Weise kann die Dialektik des Konflikts zwischen Anderen übergehen in die substantielle Dialogik der Versöhntheit zwischen darin so miteinander verbundenen wie bleibend Anderen. Dussel hat dieses Übergehen von Dialektik, worin die Konflikte aufbrechen, in ihren offenen Austrag (statt Unterordnung unter ein vorgegebenes Ganzes) in der Perspektive einer Befreiung der Anderen eine Analektik genannt. In dieser Analektik heißt das Durchbrechen der totalen Systeme von der Wirklichkeit der Anderen her Interpellation. Im Ergebnis von Interpellationsprozessen kann Analektik übergehen in Dialogik als in sich reicher und bewegter Frieden eines integral befreiten und versöhnten Lebens des Eigen-Daseins von Anderen für sich und füreinander.

Die skizzierte Position eines dialektischen und dialogischen Universalismus erlaubt es nun, zentrale Begriffe der Philosophie der Befreiung weiter zu bedenken. Die Probleme der Begriffe Anderer und Interpellation treten auf, sobald sie konkretisiert werden als unterdrückte Völker oder soziale Gruppen mit ihren Reform- oder Revolutionsbestrebungen. Für den partikularen Universalismus beispielsweise der europäisch-nordamerikanischen Kultur sind die indigenen präkolumbianischen Kulturen und ihre heutigen Reste oder die moslemischen Völker des arabisch-orientalischen Raumes konkrete Gestalten des Anderen. Aber da sie empirisch für sich wie im Verhältnis zueinander – nicht nur als Folge europäischen Imperialismus¹, sondern auch vermöge ihrer autochthonen Kultur – selbst Formen von repressivem Universalis-

mus in sich tragen, etwa als theokratische und expansive Klassengesellschaften, kann Verantwortung ihnen gegenüber als Anderen nicht in der unmittelbaren Akzeptanz ihrer Geltungsansprüche bestehen. Sie wären vielmehr diskursethisch mit Hilfe des oben erläuterten Verfahrens einer differenzierter Kritik und Selbstkritik zu erörtern und zu transformieren. Das gleiche Problem stellt sich hinsichtlich des Begriffs der *Interpellation*. Interpellation ist befreiungsphilosophisch definiert als das Einfordern der Gerechtigkeit für die Anderen durch diese selbst gegenüber den Systemen, die sie unterdrücken und ausschließen. Diese Interpellation ist kein kommunikatives Verständigungsverfahren für sich, sondern ein zwar sprachlich vermittelter, aber zuerst gesellschaftspolitischer Prozeß, der die Unterdrückung und die Ausschließung abschafft durch eine entsprechende Veränderung der Systeme. Die konkreten Formen dieser Interpellation werden von Dussel in seinen Schriften und Dialogbeiträgen offen gelassen. Indem er (siehe oben) dem religionsphilosophischen Theorem der Lebensgemeinschaft als höchstem Gut den Status einer transzendenten, regulativen Idee zugewiesen hat, trägt er – ganz ähnlich übrigens wie Hinkelammert in seiner Stellung zur Utopie – einerseits dem skeptischen Vorbehalt gegenüber eschatologisch aufgeladener Praxis nach dem Ende des «Realsozialismus» Rechnung. Aber er eröffnet damit auch die Möglichkeit, daß Lebensgemeinschaft, quasi religiös-ideologisch eine Interpellationspraxis begleitet, die im Ernst gar nicht über die repressive Logik der Systeme hinausgelangt oder sie wirklich aufsprengt. Genau darin nämlich haben die vorherrschenden, bisher historisch aufgetretenen Varianten von Interpellationspraxis übereingestimmt: als reformerische Teilhabe oder gewaltsamer Einbruch, beide Male aber bei Akzeptanz der Systemlogik von Naturbeherrschung, Zentralstaat (mit oder ohne demokratische Prozeduren) und kapitalistischem Weltmarkt. Daher fragt es sich, ob nicht gerade ein Denken und Tun von Lebensgemeinschaft als konkretem historisch-gesellschaftlichem Projekt – statt bloßer regulativer Idee – hier einen Ausweg eröffnen könnte.

Helmut Thielen, Berlin

Sippenhaft – Naziopfer und ihre Angehörigen

Nachrichten und Botschaften der Familie in Gestapo-Haft nach der Hinrichtung von Hans und Sophie Scholl¹

Am 22. Februar 1943 wurden die Geschwister Hans und Sophie Scholl durch die Nationalsozialisten hingerichtet. Unter dem Losungswort «Weiße Rose» hatten sie gemeinsam mit anderen Studenten in sechs Flugblättern und Mauerinschriften zum Widerstand gegen die nationalsozialistische Herrschaft aufgerufen und waren am 18. Februar 1943 der Gestapo in die Hände gefallen, als sie die Blätter in der Münchner Universität auslegten. Inge Aicher-Scholl hatte bereits 1952 in ihrem mehrmals aufgelegten Buch «Die weiße Rose»² auf die Geschichte dieser Widerstandsbewegung hingewiesen und deutlich gemacht, warum auch heute, 50 Jahre nach dem Tode ihrer Geschwister, die Erinnerung an die Ereignisse damals notwendig ist. Ihre neue Veröffentlichung mit dem Thema «Sippenhaft» stellt eine hilfreiche Ergänzung dar zu dem 1984 von Inge Jens herausgegebenen Buch «Hans Scholl – Sophie Scholl, Briefe und Aufzeichnungen»³.

Wir machen uns immer noch zu wenig klar, in welchem Umfang auch die Familien der von den Nazis Getöteten gelitten

haben, wie sie oft von den Menschen ihrer Umgebung geächtet und eben in Sippenhaft eingesperrt wurden. Kennzeichnend für solche Erfahrungen war ein Erlebnis, das Sophies und Hans' Schwester Elisabeth, die wegen Krankheit schon früher aus dem Gefängnis entlassen wurde, hatte. «Eines Tages, als Elisabeth allein in der Wohnung war, stand eine Frau vor der Tür mit der Bemerkung: 'Ich wollt' halt bloß mal jemand aus der Familie der Geköpften sehen.'» (S. 19f.)

Heute ist uns ganz selbstverständlich, daß in einem Rechtsstaat «Sippenhaft» unzulässig ist. Sie bedeutete, daß jeder in der Familie für die Handlung eines anderen Familienmitgliedes mithaftete, wenn sie in den Augen der Nationalsozialisten strafbar war. Nach einer «Kriegssonderstrafrechtsverordnung» von 1938 konnte zum Beispiel die Einziehung des Vermögens verfügt werden. Später dann haftete die Familie sogar mit Verlust von Freiheit oder Leben.⁴

Aber Verfahren, Umfang und Rechtsgrundlage der Sippenhaft während des 3. Reiches sind wissenschaftlich offensichtlich noch nicht behandelt worden; ein weißer Fleck in der Geschichte der Justiz.

Nicht nur Nachrichten, auch Botschaften

Was diese Sippenhaft nun für die Eltern und Geschwister von Hans und Sophie Scholl bedeutete, wird in diesem Buch er-

¹ Inge Aicher-Scholl, Hrsg., Sippenhaft. Nachrichten und Botschaften der Familie in der Gestapo-Haft nach der Hinrichtung von Hans und Sophie Scholl. S. Fischer, Frankfurt/M. 1993. – Die Münchner Gedächtnisvorlesungen von 1980 bis 1992 sind jetzt gesammelt zugänglich: Die Weiße Rose und das Erbe des deutschen Widerstandes. Münchner Gedächtnisvorlesungen. C. H. Beck, München 1993.

² Inge Scholl, Die weiße Rose. Verlag der Frankfurter Hefte, Frankfurt/M. 1952.

³ Inge Jens, Hrsg., Hans Scholl, Sophie Scholl, Briefe und Aufzeichnungen. Frankfurt/M. 1984, zit.: Hans/Sophie, Briefe.

⁴ Vgl. Hilde Kammer, Elisabeth Bartsch, Nationalsozialismus. Begriffe aus der Zeit der Gewaltherrschaft 1933–1945.rororo Bd. 6336, Reinbek 1992.

kennbar. Daß es sich dabei nicht nur um Nachrichten handelte, darauf deutet schon der weitere Titel hin: Botschaften waren es und sollen es auch heute noch sein.

Vom Tage nach der Beerdigung von Hans und Sophie, also vom 23. Februar 1943 bis zum 21. Dezember 1943, sind Mitteilungen verschiedener Art gesammelt: Briefe, dazu Notizen und Anmerkungen, die Namen und persönliche Umstände erklären. Eine angefügte Zeittafel veranschaulicht gut die Ereignisse von 1918 (Geburtsjahr von Hans) bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges am 9. Mai 1945: die politischen Begebenheiten – insbesondere die Entwicklung der nationalsozialistischen Bewegung – und parallel dazu – in Schrägschrift abgesetzt – das, was für die Familie Scholl wichtig war. In chronologischer Reihenfolge sind die teilweise gekürzten sogenannten Kassiber zusammengestellt. Sie waren möglich geworden, weil Vater Scholl im Gefängnis die Genehmigung erhielt, als Steuereutrunder die Akten seiner Kunden zu betreuen. Da Tochter Inge seine Assistentin war, konnte auch sie an den Unterlagen arbeiten. «Dies ermöglichte es uns, kleine Briefchen, im Gefängnisjargon Kassiber genannt, in den Geschäftsbüchern zu verstecken und auf diese Weise in engem Kontakt zu bleiben ... Jene kleinen Briefe, die einzigen Möglichkeiten zur Kommunikation, wurden zu einer unschätzbaren seelischen Hilfe für uns alle, ganz besonders für den isolierten Vater. Auch wenn es uns viel Kraft kostete, versuchten wir immer wieder, sie in heiterem und zuversichtlichem Ton zu halten, um uns gegenseitig aufzumuntern. Es war schwer genug, die Haftbedingungen zu ertragen und unsere Trauer um die Geschwister zu bewältigen.» (S. 7) Die von Inge Aicher-Scholl selbst vorgenommene Beurteilung der Schreiben ist nur zu verständlich: «Wenn diese Kassiber Heiterkeit, Zuversicht, Zärtlichkeit, Vertrauen ausstrahlen, wenn darin von Schöner, von Musik die Rede ist, so darf das nicht über die wirkliche Situation hinwegtäuschen.» (S. 126) Ihr Nachwort erhellt den bekenntnishaften Charakter aller dieser Zeugnisse mit dem Satz: «Daß wir außerdem immer und immer wieder getragen wurden von Hoffnung und Licht, wenn wir nach der Hand Gottes griffen, ist kaum in Worten auszudrücken. Aber die Kassiber lassen es, wenn auch oft unbeholfen, spürbar werden.» (S. 126)

Wie können wir uns nun diesen Zeitzeugnissen gegenüber öffnen, wie sollen wir sie verstehen? Schon in der Begegnung mit den Briefen und Aufzeichnungen von Hans und Sophie Scholl ist fast durchwegs eine Atmosphäre zu erleben, die nur sensibel nachvollzogen werden kann, und zwar auf dem Hintergrund einer Entwicklung von jungen Menschen, die nahezu als «Gegen-Welt» zu der Zeit der nationalsozialistischen Ideologie angesehen werden muß.

Familiärer Hintergrund als eine «Gegen-Welt»

Die fünf Geschwister Scholl waren beim Tod von Hans und Sophie 21 bis 26 Jahre alt. In dem, was uns Hans und Sophie vom Jahre 1937 bis zu ihrem Tod – eben auch an ihre Eltern und Geschwister – mitteilten, zeigte sich eine zunehmend intensivere Auseinandersetzung sowohl mit der Weltliteratur als auch mit der christlichen Tradition wie mit der politischen Situation. Die Eltern Scholl waren von einem starken christlichen Glauben erfüllt, der nicht so einfach gelebt werden konnte. Der Vater hatte sich als Pazifist schon im Ersten Weltkrieg zu den Sanitätern gemeldet und war wegen anti-nationalsozialistischer Äußerungen bereits im Gefängnis gewesen. Die Mutter war vor ihrer Heirat Diakonissin gewesen und hatte eine Ausbildung als Krankenschwester, und es ist sicher ebenso ungewöhnlich wie kennzeichnend, daß eine solche Frau mit 60 Jahren ihre Verwurzelung im Christentum durch das gewinnbringende Lesen von Kierkegaard zu erweitern suchte. Es wird deutlich, daß sich in der Familie Scholl ein Erziehungsvorgang in positiver Weise vollzogen hatte, den man Mimesis nennt: Die Kinder Scholl haben von früher Kindheit an in ihren Eltern jemanden gehabt, den sie als Vorbild erfahren

haben. Dann wird es verständlich, daß Vater Scholl trotz eigener gefestigter politischer Ansichten soviel Vertrauen in seine Kinder hatte, daß diese – ohne daß er sie zwang – bald ihre Begeisterung für die Hitlerjugend verloren und sich sogar früh der verbotenen Bündischen Jugend anschlossen, deren Denkweise schließlich die Kinder im Laufe ihres Lebens vertieften. Dieser familiäre Hintergrund wird geprägt von einer außergewöhnlichen Achtung vor- und Liebe zueinander. Ein überzeugendes Zeugnis ist uns in dem Brief von Sophie an ihren Freund Fritz Hartnagel erhalten, in dem sie am 16. Februar 1943 – also zwei Tage vor ihrer Verhaftung – schreibt: «Diese Tage (zu Hause in Ulm) ... tun mir immer wohl, und wenn es nur deshalb wäre, weil mein Vater sich so freut, wenn ich komme, und sich wundert, wenn ich wieder gehe, und weil Mutter um so tausend Kleinigkeiten besorgt ist. Diese Liebe, die so umsonst ist, ist für mich etwas Wunderbares. Ich empfinde sie als etwas vom Schönsten, was mir beschieden ist.»⁵

Es gab so etwas wie Chiffren, durch die sich die Familienmitglieder verständigten und auch ermutigten. Da war zum Beispiel das Lied «Die Gedanken sind frei», das Sophie ihrem Vater vor dem Gefängnisfenster mit ihrer Flöte öfter vorgespielt hatte. Oder wenn sie sich nur das Stichwort «allen» gaben, assoziierten sie das Goethedicht «Allen Gewalten zum Trutz sich erhalten» – Gedanken, Wünsche, die die Gemeinsamkeiten miteinander zeigten und stärkten – eine Kraft, die eben in den Kassibern immer wieder in Erinnerung gebracht und sozusagen wachgerufen werden konnte.

Bei einer auf diese Weise verbundenen Familie konnte natürlich an viele gemeinsame Erlebnisse angeknüpft werden. Wie oft waren die Geschwister in die Berge gefahren, hatten nicht nur herrliche Naturerlebnisse gehabt, sondern sich auch darüber ausgetauscht. Oder es wird die bei allen Mitgliedern der Familie Scholl ausgeprägte Naturliebe angesprochen – oft nur mit einer kurzen Erwähnung der Sonne oder der gerade beginnenden Blüte im Frühling. Dann sind es gemeinsame Konzertbesuche, die stärkende Erinnerungen bedeuten, wie überhaupt die Musik eine hilfreiche, beglückende Rolle im Leben der Familie gespielt hat.

In großer Selbstverständlichkeit wird in den Kassibern immer wieder mitfühlend von den traurigen Schicksalen der Mitgefangenen berichtet. Oft haben sie diesen Menschen von den ihnen geschenkten Lebensmitteln etwas zukommen lassen, damit sie wieder froher wurden oder überhaupt überleben konnten. Das alles war eine Hilfe, wie sie auch im normalen Leben der Scholls üblich war. Dabei war es nie maßgebend, welche Nationalität oder Religion oder soziale Stellung diese Menschen hatten, ob die Gefängnisstrafen aus politischen Gründen oder wegen überlebenssichernder Handlungen erfolg waren. Die Worte von Hans zu seinen Eltern kurz vor seinem Tod: «Ich habe keinen Haß; ich habe alles, alles unter mir»⁶ waren richtunggebend für die Familie gewesen, und sie sind es im Gefängnis geblieben.

«Wir erleben das Todesröcheln des Nationalismus»

Politische Themen werden meist nur verschlüsselt, und das öfter vom Vater angesprochen. Wir finden von ihm sogar uns heute angehende weitergehende Überlegungen: «Wir erleben jetzt das Todesröcheln einer der schlimmsten Häresien seit Bestehen des Christentums: den Nationalismus. Leider haben viele beamtete Vertreter der christlichen Kirchen, insbesondere auf evangelischer Seite, diesen Pseudogott aufpäppeln helfen ... Natürlich geht mit diesem großen Egoismus ... noch eine Unmenge anderer Vorurteile giftigster Art Hand in Hand. Mir war es daher ein widerwärtiges Schauspiel, wenn solche Menschen Beethovens Neunte singen ließen. Präsident Roosevelt hatte auch vollständig recht, als er vor einigen Jahren erklärte, der Nationalismus widerspreche ganz und gar dem Geist des

⁵ Hans/Sophie, Briefe, S. 237.

⁶ H. Vinke, Das kurze Leben der Sophie Scholl. Ravensburg 1980, S. 163.

Christentums.» (S. 22) Die Informationen im Gefängnis über politische Ereignisse waren natürlich spärlich und einseitig, und kritische Äußerungen konnten sehr gefährlich werden. Allerdings waren alle Scholls – auch Hans und Sophie vor ihrem Tode – der Auffassung, daß der Krieg nicht mehr lange dauern könnte, was wohl in einem starken Wunschdenken begründet und damals auch nicht unüblich war.

Daß die Situation in der Gestapo-Haft von der Familie nicht ohne Schmerzen und Konflikte durchlebt und durchlitten wurde, daß dabei manchmal die unermeßliche Trauer über den Tod von Hans und Sophie sie beinahe überwältigte und sie oft Angst vor der Zukunft hatten und die Gefühle von Ohnmacht und Ausgeliefertsein an die unberechenbaren Nazis ihnen zusetzten, das alles braucht nicht verschwiegen zu werden und wird auch auf jeder Seite des Buches spürbar. Wie tief einerseits die belastende seelische Erschöpfung und andererseits der Lebenswille der Familie war, zeigt sich – gemäß dem Bericht von Inge Aicher-Scholl –, als am Abend nach der Beerdigung der Vater meinte, sie sollten sich alle die Pulsadern öffnen, um so zu zeigen, daß sie gegen dieses brutale Regime protestieren wollten. Aber die eindeutige Überzeugung der Mutter setzte sich durch, daß dies nicht im Sinne von Hans und Sophie gewesen wäre. (S. 10)

Nach all dem bisher Gesagten müssen wir uns noch einmal vertieft die Frage stellen: Wie können Menschen nach derartigen Erfahrungen menschenwürdig überleben? Und schließlich, was ist ihr Vermächtnis – über Hans und Sophie hinausgehend – für uns Lebende heute?

Inge Aicher-Scholl hat im Kreise von Zeitzeugen, Studentinnen und Studenten nach der Gedenkveranstaltung in München zum 50. Todestag von Hans und Sophie eine erhellende Unterscheidung vorgenommen zwischen der Haltung ihrer Geschwister und der der übrigen Familie. Sie sagte ungefähr folgendes: Hans und Sophie waren mutig, sie wollten etwas tun gegen den nationalsozialistischen Ungeist und Terror, und sie haben diesen Mut mit ihrem Leben bezahlt. Wir anderen waren tapfer. Wir hatten unsere durch diesen Tod entstandene Situation angenommen und durchgehalten. Das war einfach von uns gefordert, und so haben wir es zu leisten versucht, und das auch möglichst im Geiste unserer Geschwister.

Wie sind Kassiber nach fünfzig Jahren zu lesen?

Für manchen Leser dieser Nachrichten und Botschaften wird es schwierig sein, diese Erfahrungen ganz verstehen zu können. Die Veröffentlichung der Kassiber sollte ja ein «menschliches Zeugnis der Schreckenszeit» sein (S. 8). Also ist es natürlich unmöglich, sie distanziert wiederzugeben, und dennoch ist ein Verstehen 50 Jahre danach gefordert.

Der Zugang zu dem Geschriebenen kann sich meines Erachtens nur dem öffnen, der bereit, ja fähig ist, zumindest gedanklich nachzuvollziehen, was es heißt, jenes Opfer zu bringen, das – wie Guardini am 4. November 1945 ausspricht: «... der Glaubende im Mitvollzug der Gesinnung Christi bringt, (er) hofft zwar auch, es werde im unmittelbaren Leben seine Wirkung tun dürfen – wie sollte er diese Hoffnung aufgeben? – es ist aber nicht von ihrer Erfüllung abhängig; denn sein eigentlicher Sinn liegt anderswo.»⁷ Oder, wie Thielicke zum 20. Todestag der Geschwister Scholl deren Haltung ausdrückt: «... und die gleiche Demut befähigte sie, ihr eigenes Leben vertrauend dem zu übergeben, der diese Wende schenken oder auch versagen konnte»⁸, und weiter «Sie hatten ihr Leben zwar gegen etwas eingesetzt, aber dieses Etwas war zur Gegenmacht ja nur deshalb geworden, weil sie von einer großen

⁷ Siehe Romano Guardini, Die Waage des Daseins. Rede zum Gedächtnis von Sophie und Hans Scholl, Christoph Probst, Alexander Schmorell, Willi Graf und Prof. Dr. Huber. Gehalten am 4. November 1945. R. Wunderlich, Tübingen-Stuttgart 1946.

⁸ Siehe Helmut Thielicke, Von der Freiheit, ein Mensch zu sein. Rede zum 20. Todestag der Geschwister Scholl. R. Wunderlich Verlag, Tübingen-Stuttgart 1963, S. 16.

Bejahung her lebten, weil sie Werte gefunden hatten, um deretwillen es lohnte zu leben und auch das Leben zu lassen; die Freiheit, ein Mensch sein zu dürfen.»⁹

Weil wir nur aus diesem Geist – davon bin ich überzeugt – das Leben von Hans und Sophie Scholl zu verstehen vermögen, deshalb können wir uns auch nur aus diesem Geist den Aussagen, den *Botschaften* der Familie in der Gestapo-Haft stellen und ihnen gerecht werden, selbst wenn es insbesondere für junge Menschen heute schwer sein mag, sich in die damalige Situation hinein zu versetzen, vor allem auch Formulierungen religiösen Inhalts nachzuvollziehen, die in Art und Ausdrucksweise heutiger Frömmigkeit weniger entsprechen. Ein Satz aus Sophies Tagebuch vom 12. Dezember 1941 – sie war also 20 Jahre alt – kann das vielleicht erhellen: «Wenn ich jemand sehr liebe, das merke ich eben, dann kann ich nichts Besseres tun als ihn in mein Gebet einschließen. Wenn ich jemand mit allem guten Willen liebe, ich liebe ihn um Gottes willen, was kann ich Besseres tun, als mit dieser Liebe zu Gott zu gehen?»¹⁰ Das war der tragfähige Nährboden, auf dem die menschliche Haltung – eben die Tapferkeit der Familie Scholl – sich entwickelt hatte und durchgehalten werden konnte, und daraus war auch letzten Endes die tiefe Verbundenheit der Familie untereinander entstanden.

Verwurzelung im biblischen Glauben

Wie tief die Verwurzelung im christlichen Glauben war, zeigte sich zum Beispiel darin, daß Hans und Sophie kurz vor ihrem Tod – unabhängig voneinander – den Gefängnisgeistesorger baten, den 90. Psalm «Herr du warst unsere Zuflucht von Geschlecht zu Geschlecht. Ehe die Berge geformt wurden, die Erde entstand und das Weltall, bist du, o Gott, von Ewigkeit

⁹ H. Thielicke, a. a. O. S. 23.

¹⁰ Hans/Sophie, Briefe, a. a. O. S. 199; vgl. auch F. Dornberg, Die Spiritualität der Sophie Scholl in: Orientierung 53 (1989) S. 62ff.



Augen öffnen für den Glauben



Peter Eicher fragt in diesem schonungslos ehrlichen Briefwechsel mit seiner Tochter nach der katholischen Identität, nach ihrer Echtheit und Überlebenschance. Mitten im Gespräch werden auch die andern befragt: ein Befreiungstheologe in Brasilien, ein Ministerpräsident,

Eugen Drewermann, eine feministische Theologin, ein Freund, der Priester und Professor ist, eine Jungsche Analytikerin, der Hauptverfasser des neuen Weltkatechismus.

Peter Eicher, Wie kannst Du noch katholisch sein?
176 Seiten, kartoniert, Fr. 31.- ISBN 3-466-20376-7

zu Ewigkeit...» und die Stelle aus dem 13. Kapitel des 1. Korintherbriefs – «Wenn ich die Sprache der Menschen und Engel redete, hätte aber die Liebe nicht...» mit ihnen zu beten. Und es gibt in den Kassibern viele Stellen, die sich auf diese Schrifttexte beziehen. Oder wenn Fritz Hartnagel, der wegen seiner Verbindung zur Familie Scholl in eine schwierige Situation geraten war, als Hauptmann aus dem Feld schreibt: «Ihr wißt ja, daß ich geborgen bin, was auch kommen mag... Aber wenn ich an Hans und Sophie denke, will ich gerne alles auf mich nehmen, und mein Gewissen wäre erleichtert, wenn ich mit ihnen und Euch allen am eigenen Leib leiden müßte unter dieser Zeit.» (S. 111) Drängt sich da nicht der Vergleich auf mit dem Text, den Sophie ihrem Freund knapp vier Monate vor ihrem Tod schreibt: «... ich will mir meinen Mut durch nichts nehmen lassen, diese Nichtigkeiten werden doch nicht Herr über mich werden, wo ich ganz andere unantastbare Freuden besitze. Wenn ich daran denke, fließt mir Kraft zu, und ich möchte allen, die ähnlich niedergedrückt sind, ein aufrichtiges Wort zurufen.»¹¹

Es gibt in dem Buch «Sippenhaft» kaum einen Brief, in dem nicht ausdrücklich oder verdeckt eine religiöse Formulierung gebraucht wird, eine Verbundenheit in Gebet, Hoffnung und Zuversicht auf Gott und das Leben nach dem Tode angesprochen werden.

Wenn man die Briefe und Aufzeichnungen von Hans und Sophie Scholl gelesen hat, ist freilich die geistige Auseinandersetzung, die die Studenten durch vielerlei Anregungen erhielten, stärker erkennbar – so vor allem durch Gespräche mit dem Begründer der Monatsschrift «Hochland», dem schon 75 Jahre alten Carl Muth, mit dem theologisch und philosophisch gebildeten Privatgelehrten Theodor Haecker und anderen aus diesem Kreise und ferner mit dem ihnen besonders verbundenen Professor Kurt Huber. Aber schließlich war die Situation

¹¹ Hans/Sophie, Briefe, a.a.O. S. 227.

Diese Nummer

umfaßt wegen der Stofffülle von Beiträgen, die wir nicht verschieben können, 16 Seiten (statt 12).

ORIENTIERUNG

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich

Telefon (01) 2010760, Telefax (01) 2014983

Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,

Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1993:

Schweiz: Fr. 44.- / Studierende Fr. 30.-

Deutschland: DM 52.- / Studierende DM 36.-

Österreich: öS 390.- / Studierende öS 270.-

Übrige Länder: sFr. 40.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 450.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweig-

stelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

im Gefängnis eine ganz andere. Da ging es oft um Leben und Tod. Vorrangig blieb die Forderung, aus dem Denken und Glauben als Christ sein Handeln bestimmen zu lassen. Das Jakobuswort (Jak 1,22), das Sophie öfter zitiert hatte, «Seid nicht nur Hörer des Wortes, sondern auch Befolger» galt während der Gefängniszeit für die Eltern und Geschwister auf besondere Weise. Die Einheit von Erkennen und Tun war für die Familie ein Imperativ, aus dem heraus sie sich als Christen verpflichtet fühlten. So schreibt Vater Scholl Anfang 1943 empört über die Egoisten, denen er zuruft: «Tut Buße, ihr Otterngezüchte! ... Wenn so viele zum Beispiel einsehen: «da und dort geschieht schweres Unrecht, aber ich kann nichts machen, so leid es mir tut». Aber Heil schreien sie trotzdem, wenn sie aufgefordert werden. Sind das Menschen im höheren Sinn, oder sind das dressierte Lebewesen?» (S. 24)

Unüberhörbar ist also die Botschaft auch für das Wirken des Heils in der Welt, daß nämlich aus der persönlichen Beziehung zu Gott und zum Christentum eine Verantwortung wächst, die über das Private hinausgeht. So war es im Leben der Familie Scholl vor der Hinrichtung von Hans und Sophie und später während der Zeit im Gefängnis. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß sich die Eltern Scholl nach dem Krieg politisch und sozial engagierten. Vater Scholl wurde Oberbürgermeister der stark zerstörten Stadt Ulm, beteiligte sich mit Martin Niemöller und Gustav Heinemann an der Gründung der Gesamtdeutschen Volkspartei und arbeitete in der Friedensbewegung mit. Mutter Scholl kümmerte sich intensiv um die nach Ulm hereinströmenden Flüchtlinge, und Inge Scholl gründete eine der ersten Volkshochschulen in der Bundesrepublik und war ferner – zusammen mit Fritz Hartnagel – in Mutlangen und anderswo gegen die Überrüstung zu sehen und ist auch sonst bis heute aktiv in der Friedensbewegung.

«Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung»

Daß Menschen auch jetzt noch unpolitisch sind, kann Inge Aicher-Scholl nicht gutheißen; betroffen ist sie, wenn man gleichgültig ist gegenüber dem, was heute den Ausländern und Juden angetan wird, das empfindet sie als «persönliche Verletzung». Zu den fatalen Ereignissen der letzten Monate nicht zu schweigen, sondern klar Stellung zu beziehen und Zivilcourage zu zeigen, ist für sie eine Selbstverständlichkeit, allein schon wegen der uns allen gemeinsamen Geschichte des Nationalsozialismus.¹²

Der Lebensweg dieser überzeugenden Menschen läßt erkennen, daß jede noch so mutige und noch so fromme Aussage völlig authentisch ist. Von daher sind die Briefe, ist der erklärende Text ein wichtiges Zeugnis von Zeitzeugenschaft. Der Vorbildcharakter, der letztlich nicht intendiert war und der doch dem Bekenntnis innewohnt, darf somit durchaus bewußt gemacht werden.

Wir dürfen uns nichts vormachen, sondern müssen auf das Versagen großer Teile des deutschen Volkes während der Nazizeit hinweisen. Es ist so gewesen, wie es ein ukrainisches Mädchen Inge Scholl gegenüber ganz einfach ausdrückte: «So war es in Deutschland» – «Deutschland – komisches Land... gute Leute im Gefängnis, böse draußen» (S. 38). Die Erinnerung daran müßte nicht nur von den 60- bis 80jährigen reflektiert werden, sondern auch für junge Menschen sollte gelten: «Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung.» Und wie Erlösung auf Hoffnung baut, so kann diese Erinnerung eine Kraft sein, wenn wie hier aus christlichem Leben und Handeln der nationalsozialistische Terror bewältigt wurde. Wir können eine Orientierung finden, wie sie uns auch der Philosoph Karl Jaspers aufgezeigt hat: «Friede ist nur durch Freiheit, Freiheit nur durch Wahrheit möglich.» So sind die Nachrichten und Botschaften für uns alle ein bleibendes «menschliches Zeugnis der Schreckenszeit» (S. 8).

Friedluse Dornberg, Düsseldorf

¹² Vgl. Publik Forum Dossier 1992: Vom Rechtsruck zum Erdrutsch?