



ORIENTIERUNG

Nr. 17 63. Jahrgang Zürich, 15. September 1999

EINE FRAU FLIEGT IM HERBST 1977 nach London, reist in die eigene Vergangenheit zurück. Sie ist an einer Wende ihrer Biographie angekommen, «etwas verlangt, wenn auch noch undeutlich, nach einer Bilanz». In England hat sie von 1939 bis 1950 gelebt, hier aber erinnert sie sich auch an frühere und spätere Stationen ihres Lebenswegs: Wien, Prag, Zürich, Ost- und Westberlin, Jerusalem. Nach dreißig Tagen Aufenthalt fliegt sie wiederum nach Jerusalem zurück. Von ihrer Freundin, der Pianistin, nach Israel befragt, antwortet sie: «Die Welt ist auch dort die Welt, und die Menschen sind dort schließlich auch nur Menschen, auch mit unserer supra-historischen Geschichte. In historischer Konsequenz aber bin ich dort – for better or worse – eine von Millionen Israelis. Das scheint mir richtiger als alles andere.»

Die jüdische Autorin und Psychotherapeutin Anna Maria Jokl (*1911) aus Wien, von der die Rede ist, blickt während dieser Reise auf ein Leben zurück, welches die Signaturen von Ausgrenzung, Verfolgung, Flucht, Exil, Ortlosigkeit und Neuorientierung trägt. Immer sind Reisen geeignete Auslöser für solche Reflexionen gewesen, setzt doch die Erfahrung äußerer Fortbewegung auch die Innenwelten in Bewegung, reißt den Reisenden aus der Routine heraus. Einzelne Fragen, Szenen und Wahrnehmungen vermögen Erstarrtes oder gar Verschüttetes neu zu beleben. Aber wie schon in ihrem 1993 erschienenen Buch «Essenzen» verdichtet sich auch hier alles zum Konzentrat. Abschweifungen erlaubt sich diese Autorin nur scheinbar, denn alle Seitenwege führen immer wieder zum Hauptweg zurück. Vieles deutet sie in ihren Deutungsfragmenten der eigenen Vita nur aquarellistisch an. Wenn man vorerst vielleicht eine kompakte Gestalt vermissen mag, so erkennt man in den Impressionen gerade eine Qualität dieses Buches, denn sie hüten das Geheimnis des Menschseins, ausgespannt zwischen dem Dazugehören und dem Draußenstehen. Das psychotherapeutische Wissen glänzt dennoch im Hintergrund auf. Anna Maria Jokl berichtet in diesem Buch von einigen stupenden Erfahrungen mit angeblich hoffnungslosen Patienten. Lesend darf man vermuten, daß diese Frau durch ihr intensives Zuhören ein schöpferisches Kraftfeld erstehen ließ, welches «Heilung» förderte. Ab 1951 widmete sie sich in West-Berlin einer ihrer Hauptaufgaben, der eindringlichen Analyse seelischer Holocaust-Folgen bei Juden und Deutschen.

Die Reise nach London

Ihre Fähigkeit des Zuhörens hat sich auch in diesem Erinnerungstext eingenistet. Zwar erzählt die Autorin, aber sie spart Raum aus für die weiterführenden Gedankengänge ihrer Leserschaft, hört also gleichsam der Leserin, dem Leser zu. So werden ihre «Teile» zu vollendeten ganzen Teilen. Wunderbar mutet etwa die Erinnerung an Martin Buber an, den Anna Maria Jokl 1959, noch als Touristin in Jerusalem weilend, besucht hat: Nicht nur lacht einem hier buchstäblich die Spontaneität dieser Autorin entgegen, auch Buber befreit sich, angesteckt von ihrem Freimut, «aus der Isolation eines Monuments». Hinter all diesen Szenen spürt man eine sehr eigenständige Frau, welche die Einsamkeit kennengelernt hat, aber auch den Reichtum der Beziehungen. Man erlebt die genaue Beobachterin, die begabte Analytikerin und intuitiv wahrnehmende Zeitzeugin. Anna Maria Jokl hat diese Eigenschaften schon in ihrem «Kinderroman für fast alle Leute», dem Buch «Die Perlmutterfarbe», erkennen lassen. Sie zeichnet darin luzid den Prozeß der Gruppenbildung zwischen zwei Schulklassen nach, ebenso die Anfänge des Kadavergehorsams und auf der Gegenseite den Versuch, die eigene Integrität zu bewahren. Im Mikrokosmos einer Schule entdeckt sie die wahrheitsfeindliche Welt des herausziehenden Nationalsozialismus, welche die junge Anna Maria Jokl einst verlassen hat, um 1933 nach Berlin zu ziehen. Hier besuchte sie die Piscator-Schule, schrieb für den Rundfunk. Ihr «Kinderroman für fast alle Leute», ein überaus erfolgreiches Buch, erschien indessen erst 1948, nachdem das einstmals versteckte Manuskript auf abenteuerlichen Wegen zur Autorin zurückgekommen war. Heute liest sich das Buch wie das reale Komplementärstück zu Ilse Aichingers phantasiereichem Roman «Die größere Hoffnung».

LITERATUR

Die Reise nach London: Zu den Erinnerungen der Autorin und Psychotherapeutin *Anna Maria Jokl* – Eine Reise im Herbst 1977 – Rückblick auf die Stationen, eines Lebensweges – Wien, Prag, Zürich, Ost- und Westberlin, Jerusalem – Bestimmt durch Ausgrenzung, Verfolgung, Flucht und Exil – Ortlosigkeit und Neuorientierung in der Erinnerung – Begabte Zuhörerinnen – Die Schicksalsschläge ihres Lebens – Die Zürcher Ereignisse.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

POLEN

Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit: Anmerkungen zu ihrem Funktionswandel im 19. und 20. Jahrhundert – Der Funken der Freiheit im Zeitalter der europäischen Aufklärung – Die Verfassung vom 3. Mai 1791 – Die Teilung Polens im Jahre 1794 – Die Aufstände von 1830, 1848 und 1963 – Entwicklung der Weltanschauungsmuster bei Józef Piłsudski – Erfahrungen mit zwei totalitären Regimen – Der polnische Revisionismus – Annäherung an laizistische und christliche Positionen – Die Symbolgemeinschaft der Solidarnosc-Bewegung – Mythische Konstruktion durch Wiederbelebung eines romantischen Verständnisses von Nation – Funktionswandel der Werte – Wohin führt der Weg?

Wolfgang Schlott, Bremen

KIRCHE/POLITIK

Menschenrechte – das Geheimnis des wahren Friedens: Der Papst und die Menschenrechte (Erster Teil) – Die Neujahrsbotschaft für 1999 – Ausdrücklicher Verweis auf das dritte Jahrtausend – Ihre programmatische Bedeutung und ihre systematischen Schwächen – Der dialogische Charakter der Erklärung – Die Verbindung von Menschenrechten und Frieden – Ihre Relevanz für die weltweit laufenden Friedensprozesse – Das Beispiel Kolumbien – Unteilbarkeit der Menschenrechte – Globalisierung und freier Markt – Das Recht auf Teilhabe – Der blinde Fleck der Botschaft – Religionsfreiheit.

Stefan Herbst, Bonn

GESELLSCHAFT/POLITIK

Vom Sinn des freien Sonntags: Die politische Diskussion über die Ausweitung der Ladenöffnungszeiten – Die Bedeutung von Artikel 140 des deutschen Grundgesetzes – Lebensqualität und Freiräume für die Gemeinschaft – Shalom und die Teilnahme am Göttlichen.

Markus Riedenauer, Hamburg

BUCHHINWEIS

Das medizinisch assistierte Sterben: Zu einem interdisziplinär konzipierten Sammelband – Medizinische, ethische, juristische und theologische Aspekte – Integrationsleistung des Rechts – Komplexe Güterabwägung zwischen Teilaspekten und -ansprüchen.

Alberto Bondolfi, Zürich

London hat sie einst verlassen «ohne Emotionen, ohne später mehr als lebenschronologisch daran zurückzudenken, ohne auch nur einmal davon zu träumen». So wird diese Stadt zum zuträglichen Ort für den Aufbruch in die eigene Vergangenheit, denn die ihr eigene Nüchternheit vermag zu klären. Zwar präsentiert sie sich der Besucherin nach siebenundzwanzig Jahren des Fernseins in einer eklatanten Veränderung, das britische Empire auseinandergefallen, die City bewohnt von den Angehörigen der einstigen Dominions und Kolonien, die einstigen Straßen, Gärten und Plätze kaum mehr erkenntlich. Ihre ehemalige Haustür hat man zugemauert. Das hätte ein böses Omen für die Besucherin sein können. Aber sie bewahrt die Ruhe, registriert mit trockener Trauer. Man möchte in solchen Momenten vermuten, daß sie einst die britische Mentalität nicht spüren- und folgenlos wahrgenommen hat. «Das undramatische, disziplinierte Verhalten» der Briten während des Krieges rief «Bewunderung und Respekt hervor. Liebe aber braucht mehr als Respekt. Liebe braucht Beziehung», schreibt die Autorin rückblickend. London erinnert sie vor allem auch an die Geschichte einer Beziehung zu B., einstmals einem polnischen Beamten im Vatikan, der in dieser Funktion polnischen Juden Visa ermöglicht hatte. Zwischen B. und Anna Maria Jokl wuchs eine überwältigende Liebe heran. Von ihrem Zauber des Hingerissenseins zeugt ein Satz wie dieser aus dem Mund von B.: «Da war nie eine andere Frau. Da war nie ein anderer Mann. Wir sind die ersten, Adam und Eva.» Aus privaten Gründen mußte B. damals England jäh verlassen, sie suchte ihn später vergeblich, hoffte immer, er melde sich wieder, wenn ihr Buch «Die Perlmutterfarbe» als Übersetzung in Polen erscheine. Diese wurde aber mit Anna Maria Jokls plötzlicher Ausweisung aus Ost-Berlin, 1951, gestoppt. So blieben die Liebenden «füreinander unauffindbar». «Als wir viele Jahre später – auf einmal so einfach wie vorher unmöglich – in Verbindung kamen, war es für unsere neuen Lebensumstände zu spät... Jeder war jetzt an den Ort gebannt, wohin er geschleudert worden war. Wir waren zwei, nicht eins. Tanzen und Klagen hat seine Zeit.»

Berlin und Zürich

Damit aber sind auch bereits zwei «Schläge» in diesem Leben, wie Anna Maria Jokl die Erschütterungen bezeichnet, benannt worden: die vereitelte Liebe und die Ausweisung aus einer Stadt wie Ost-Berlin, wohin die Autorin Ende 1950 gezogen war. Ein Freundeskreis, vormals versprengt in alle Winde, wartete dort auf sie, ein Stück Heimat. Aber sie, die Freunde sowohl in den Ländern der europäischen Demokratien wie in jenen der kommunistischen Diktaturen besaß, erschien dem starren Regime Ost-Berlins als unberechenbar und daher als gefährlich, ein «Sicherheitsrisiko». Ohne Angabe von Gründen mußte sie die Stadt innert vierundzwanzig Stunden verlassen. Die Abweisung geschah nach außen hin ebenso grundlos wie jene kurz zuvor in Zürich.

Die Zürcher Ereignisse indessen werden nicht wenigen Leserinnen und Lesern als die Zertrümmerung eines Idols erscheinen. Dessen Name: C.G. Jung. Die Analytikerin Toni Sußmann hatte damals noch in London Anna Maria Jokl dazu angeregt, am ersten Semester des eben in Zürich neugegründeten «Instituts für Komplexe Tiefenpsychologie» teilzunehmen und dort ein Diplom zu erwerben. Sie drang darauf, daß ein persönlicher Kontakt zwischen Jung und der begabten Studentin zustande käme. Anna Maria Jokl reiste 1949 nach Zürich. Von den Dozenten beeindruckte sie vor allem Marie-Luise von Frantz «durch ihre brillante Intelligenz». Im Seminar von Toni Wolf erlebte sie allerdings «schneidende Ablehnung» durch die Leiterin, welche als «die treibende Kraft hinter den Kulissen» galt und lange als Gefährtin Jungs eng mit diesem verbunden gewesen war. Der Direktor des Instituts, C.A. Meier, rät Anna Maria Jokl, trotz hoher, vom Kuratorium bestätigter Qualifikation von der geplanten Prüfung zurückzutreten, «es sei nicht er-

wünscht», man verbreite die Ansicht, sie sei eine «kommunistische Spionin», welche das Institut ausspioniere, und: «Sie haben eine mächtige Feindin». Es stellte sich später heraus, daß diese «mächtige Feindin» auch den Geheimdienst des British Service einspannte, um die Kandidatin Jokl zu denunzieren und zu diffamieren. Vorerst aber hielten auch einige sehr beredte Träume, in denen Machenschaften «gegen die Juden» eine Bedeutung spielten, Anna Maria Jokl nicht davon ab, sich zur Prüfung zu melden. In letzter Minute sprang auch noch Frau Emma Jung, «die für ihre Zurückhaltung bekannt war», persönlich als Nothelferin ein, weil sie offenbar wußte, daß man Anna Maria Jokl eine Falle stellen würde. «Jung traf ich in der vorletzten, der fünften Prüfung. Das heißt: Ich traf ihn nicht. Als ich herangerufen wurde, saß er abgewandt am Fenster im Hintergrund des Raums, ein Block demonstrativer Feindseligkeit.» In der letzten Prüfung entlud sich die Spannung. «Der Widerspruch zwischen dem Jung, den ich erwartet hatte, und seiner Realität war zu groß; ich konnte ihn nicht bewältigen.» Die Kandidatin muß einige Male zur Antwort auf die Frage «Was wissen Sie vom Animus?» ansetzen. «Da ertönte in die atemlose Stille hinein aus dem Hintergrund Jungs Knurren: «Ja, sind Sie denn total verblödet?»»

Wie reagiert Anna Maria Jokl? Die Ungeheuerlichkeit bringt sie zu sich selbst zurück. Sie wendet sich direkt zu Jung hin und sagt: «In normaler menschlicher Sprache würde man sagen: Sie machen mich nervös.» Dann steht sie auf, bedankt sich höflich und geht hinaus. Das Institut betritt sie nie mehr, ihre Haare werden innert weniger Tage auf der rechten Stirnseite weiß. In Zürich hat sie «in einen Abgrund geschaut» und darin «die Banalität des Bösen» erblickt – «die Banalität daran noch erschreckender als das Böse». Sie wird von Jolanda Jacobi, der offiziellen Jungschen Theoretikerin, darüber aufgeklärt, es sei «unerwünscht» gewesen, daß Anna Maria Jokl, «eine jüdische Emigrantin aus «keiner Familie», das erste Diplom machen sollte».

Begegnungen

Dieser «Schlag» von Zürich wirkt lange nach. Anna Maria Jokl bezeichnet die böse Lektion später als den «dringend notwendigen Nachhilfeunterricht», fragt sich dabei: «So war es also vielleicht doch Begegnung gewesen mit Jung – war Essenz angerührt worden? Nur nicht seine positive, wie erwartet, sondern die negative?» Jahre später sind alle Beteiligten am damaligen bitteren Schauspiel tot, und die Überlebende Anna Maria Jokl kann sich an ein Wort von Max Planck halten: «Die Wahrheit triumphiert nicht, nur ihre Gegner sterben aus.» Sie hat den Satz als Motto über das Zürcher Kapitel gesetzt.

Was bleibt als Eindruck dieser Lektüre zurück? Das Bild einer Frau von ebenso großer Scharfsinnigkeit wie Sensibilität, die gefaßt auf ein Leben zurückblickt, das Stoff für mindestens drei Biographien geliefert hätte. Sie stellt sich der Wahrheit und muß dabei Illusionen entlarven. Heimat ist ihr, die immer wieder unterwegs gewesen ist, nur zeitweise geschenkt worden. Sie hat sie an Orten wie etwa Prag glücklich gefunden, in Kontakten mit Menschen ist sie ihr geschenkt worden. Nicht umsonst spricht sie davon, daß in Begegnungen Essenzen angerührt werden. Zwischen Ich und Du entfaltet sich für sie, der in langjähriger Freundschaft mit Martin Buber dialogisches Denken vertraut war, das wirkliche Leben.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

Literatur:

Anna Maria Jokl, Die Reise nach London. Wiederbegegnungen. Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 1999. Ebenfalls sind in diesem Verlag erschienen: «Essenzen» (1993) und «Die Perlmutterfarbe» (1992); dieser «Kinderroman für fast alle Leute» war zuerst 1948 im Dietz Verlag Berlin veröffentlicht worden; der Neudruck ist eine leichte Bearbeitung.

Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit

Anmerkungen zu ihrem Funktionswandel im Polen des 19. und 20. Jahrhunderts

«Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – Aber wie gelangen wir zu den Tätigkeitswörtern?»¹ Der Aphorismus von *Stanislaw Jerzy Lec* mokiert sich zu Recht über die Losung der französischen Revolutionäre, die mit der argumentativen Gewalt von abstrakten Begriffen die Solidarität des dritten Standes beschworen, ohne den Freiheits- und Gleichheitsforderungen jene Durchsetzungsfähigkeit verleihen zu können, die es ihnen ermöglicht hätte, ihren Siegeszug durch das Europa des 19. Jahrhunderts anzutreten. Dennoch erweist sich bei einer näheren Betrachtung polnischer Geschichte, daß der Funke der Gleichheit und sogar ein Fünkchen der Freiheit schon unmittelbar nach der großen Französischen Revolution sprühte und die Monarchen in Europa aufschrecken ließ. Vor den Augen des überraschten Preußenkönigs *Friedrich Wilhelm* und der in Fassungslosigkeit erstarrten Zarin *Katharina II.* hatte sich der Sejm am 3. Mai 1791 eine Verfassung gegeben, die «das Bürgertum (emanzipierte), die zivilen und geschäftlichen Tätigkeiten für Angehörige des Adels frei(gab) (...) und die Verträge zwischen Grundherren und Bauern für beide Teile bindend (machte)»². Soviel konstitutionelle Kühnheit und verfassungsrechtlich verbürgte Gleichheit zwischen den Besitzlosen und den Adligen rief beim deutschen Historiker *Friedrich von Raumer* noch Mitte der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts uneingeschränkte Bewunderung hervor. In seiner historischen Abhandlung «Polens Untergang» schrieb er: «Und die Verfassung hatten sich die Polen gegeben ohne Raub, Mord, Blutvergießen oder Verletzung des Eigentums... Ein solches in seiner Art bewundernswertes Werk verdient die größte Dauer, das höchste äußerlich begünstigte Glück; weshalb doppelt verantwortlich sind die schmutzigen Hände, welche die reine Tat befleckten, die Verleumder, welche sie anklagten, und die Frevler, welche sie zerstörten.»³

Zu diesem Zeitpunkt aber war die polnische Verfassung schon über vierzig Jahre lang Makulatur: zertreten unter den Stiefeln preußischer Soldaten, zerfetzt unter den Säbeln von Kosaken, verbrannt unter dem Geschützfeuer österreichischer Truppen. Denn ihre Gegner hatten sich schon bald nach der Inkraftsetzung der polnischen Konstitution ans blutige Werk gemacht. *Friedrich Wilhelm* sandte im Juni 1792 an den Sejm in Warschau einen Brief, in dem er den polnischen Parlamentariern das Recht auf ihre Verfassung absprach, da sie «ohne sein Wissen und Zutun» zustande gekommen wäre. Ein Jahr später ließ er seine Truppen in Polen einmarschieren, um zu verhindern, daß sich «der Geist und die verdorbenen Grundsätze der französischen Demokratie auch in Polen ausbreiten.» Ein Jahr zuvor hatten zahlreiche abtrünnige polnische Magnaten mit König *Poniatowski* an der Spitze im Bündnis von Targowica mit *Katharina II.* einen verhängnisvollen Verrat an der Verfassungsrealität geübt und mit diesem Schritt den staatlichen Untergang Polens eingeleitet.⁴

Zwei Jahre später wurde die konstitutionelle Monarchie Polen nach der Niederlage der polnischen Armee unter Führung von *Tadeusz Kosciuszko* am 10. Oktober 1794 bei *Maciejowice*, in Mittelpolen, unter die Siegermächte aufgeteilt (zwei Drittel an Rußland; Preußen und Österreich-Ungarn erhielten je ein Sechstel). Ein über 120 Jahre währendender Kampf um die Unabhängigkeit Polens setzte ein, in dem die Erinnerung an den 3. Mai 1791

immer wieder die Energien der Aufständischen von 1830, 1848 und 1863 speiste.

In dieser Auseinandersetzung der zersplitterten polnischen liberalen Kräfte gegen die Fremdherrschaft der europäischen Monarchien bildeten die Ideen von *John Stuart Mill* (1806–1873)⁵, vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, das Argumentationspotential der um ihre nationale und individuelle Freiheit Ringenden. *Adam Michnik* berief sich in seiner Schrift «Die Kirche und die polnische Linke»⁶ ausdrücklich auf dessen Prinzip der menschlichen Freiheit, das auf der Kombination von Gedanken- und Gewissensfreiheit, von absoluter Meinungs- und Urteilsfreiheit «in allen praktischen oder philosophischen, wissenschaftlichen, ethischen oder theologischen Disziplinen beruht.»⁷ Damit verbunden sei die reale Freiheit, d.h. seine Meinungen zu äußern und zu veröffentlichen. *Michnik* hatte in dem Schlüsselwerk über die historischen Differenzen zwischen der katholischen Kirche und der laizistischen Linken und deren Aufhebung in einem kontinuierlichen Dialog die Rolle der polnischen Volkskirche als Bewahrerin nationaler kultureller und ethisch-moralischer Werte unter den Bedingungen der Fremdherrschaft ausdrücklich gelobt, ihr jedoch vorgeworfen, daß sie «in irdischen Dingen nicht immer auf der Seite der Verteidiger der Menschenrechte»⁸ gewesen sei. Denn nach Meinung der laizistischen Linken mußten diese Werte über Jahrzehnte gegen die Kirche verteidigt werden.⁹ Eine Folge davon war die Spaltung der Nationalkultur in die radikalen Verteidiger der Ideen der Menschenrechte in der Tradition der Französischen Revolution und den katholischen Polen, die sich in der Pflichterfüllung gegenüber der Institution Kirche ergingen.

Diesen Konflikt beschrieb *Bogdan Cywiński* in seiner «Genealogie der Verweigerer»¹⁰, indem er die ideologische Auseinandersetzung der polnischen Katholiken mit der Ethik radikaler sozialistischer Intellektueller als einen Prozeß der Erneuerung des polnischen Katholizismus im 20. Jahrhundert darstellte.¹¹ Um auf dem Wege der gegenseitigen Bereicherung ein Ziel, das Gemeinwohl, erreichen zu können, müßten die Anhänger der laizistischen ethischen Tradition «den alten Mythos vom antihumanistischen Christentum über Bord werfen, der Christ hingegen «muß sich bewußt werden, daß der außerhalb der Kirche lebende Genosse mit seiner Arbeit nicht in einem ethischen Vakuum verharrt, sondern wie auch er [der Christ, WS], sich – hilflos – bemüht, seinen moralischen Kodex im Leben umzusetzen.»¹²

Entwicklung der Weltanschauungsmuster bei *Józef Piłsudski*

Wie ideologisch vielschichtig die Auseinandersetzung zwischen den beiden wesentlichen Triebkräften in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ablief, läßt sich an der Entwicklung der Weltanschauungsmuster des sicherlich bedeutendsten polnischen Politikers ablesen. *Józef Piłsudski* (1867–1935) war bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts von drei ideologischen Strömungen stark beeinflusst worden: dem bäuerlichen Katholizismus, dem russischen Sozialismus und einem, an polnische Verhältnisse angepaßten, wissenschaftlichen Sozialismus. Nach Einsetzen der

¹ S. J. Lec, *Alle unfriesierten Gedanken*. Hrsg. und übersetzt von Karl De-decius, München-Wien 1983, S. 98.

² Iring Fetscher, *Freiheit – Emanzipation*, in: *Deutsche und Polen. 100 Schlüsselbegriffe*. Hrsg. v. Ewa Kobylinska, Andreas Lawaty und Rüdiger Stephan, München 1992, S. 342.

³ F. von Raumer, *Polens Untergang*, zit. nach I. Fetscher (Anm. 2), S. 342f.

⁴ Die am 14. Mai 1792 in der ostpolnischen, heute westukrainischen Stadt Targowica geschlossene Konföderation begann einen Krieg, der zur zweiten polnischen Teilung 1793 führte.

⁵ Vgl. Über die Freiheit (1857).

⁶ A. Michnik, *Kościół*, Lewica, dialog. Paris 1977.

⁷ Zit. nach der deutschen Ausgabe, München 1980, S. 122.

⁸ Ebd., S. 124.

⁹ Vgl. dazu die vergleichende Studie von Waldemar Paruch, *Religia i kościół rzymskokatolicki w myśli politycznej obozu Piłsudczykowskiego w latach 1926–1939*, in: Jan Jachymek, Hrsg., *Religia i kościół rzymskokatolicki w polskiej myśli politycznej 1919–1993*, Lublin 1995, S. 97–119.

¹⁰ B. Cywiński, *Rodowody niepokornych*, Warszawa 1971.

¹¹ Vgl. dazu B. Cywiński, *Rodowody niepokornych*. Paris 1985 (3. Ausgabe), S. 10.

¹² B. Cywiński, *Rodowody*. (Anm. 11), S. 11.

politischen Karriere (um 1918) schließlich ließ er sich von einer «Art romantischen Heroismus, der die Dramatik der Welt akzeptiert» inspirieren.¹³ Aufgrund dieser verinnerlichten Weltanschauungen, die in seinem Wirken als Premier der II. Polnischen Republik (1925–1935) trotz vieler diktatorischer Züge zum Tragen kamen, gelang es Piłsudski, gegen das starke nationaldemokratische Lager unter *Roman Dmowski* seine liberale Politik gegenüber den Minderheiten im Vielvölkerstaat Polen durchzusetzen. Er wandte sich auch gegen die Versuche der polnischen Nationaldemokraten, den Antisemitismus als politisches Mittel zur Erringung der Macht zu benutzen. Obwohl sich diese universalistische Tendenz in der politischen Kultur in der II. Polnischen Republik nicht durchsetzen konnte¹⁴ (Schaffung einer Quasi-Diktatur, Aufteilung Ostpolens nach 1939 aufgrund des Hitler-Stalin-Geheimabkommens, Vernichtung des polnischen Staates aufgrund der Okkupation durch die Hitlerfaschisten), blieben ihre wesentlichen Antriebskräfte auch nach 1945 trotz der Errichtung einer kommunistischen Diktatur erhalten.

Die in den Exilmilieus entstehenden Zeitschriften und Verlage, die Existenz einer Exilregierung in London und der nach 1956 sich abzeichnende sog. Revisionismus (kritische Aufarbeitung von marxistischen Ideen und deren Mißbrauch in den Staaten des sowjetischen Machtbereichs) sorgten für einen breiten Argumentationsstrom, in dem die Karriere des dogmatischen sozialistischen Gedankenguts spätestens nach dem Einmarsch der Warschauer-Pakt-Truppen im Herbst 1968 in der Tschechoslowakei beendet war.

Der polnische Revisionismus

Die Erfahrungen mit zwei totalitären Regimen, von denen das eine aus den Polen Helden, das andere, nach den Worten von *Józef Mackiewicz* – angeblich Scheiße gemacht habe¹⁵, führte bei den Linken zur radikalen Abkehr vom Prinzip «Freiheit ist Einsicht in die Notwendigkeit», da dieses sich als Repressionsmechanismus einer Parteilite gegenüber ihrem Volk erwiesen hatte. Zu diesem Zeitpunkt hatten die bedeutendsten polnischen Revisionisten Leszek Kołakowski, Krzysztof Pomian, Andrzej Walicki und Bronisław Baczko die emanzipatorische Idee der europäischen Linken (Wunschtraum von der Großen Internationalen als Neukonstruktion der gescheiterten Dritten Internationalen) und Werte des revolutionären Humanismus (Gleichheit der Gleichgesinnten, Brüderlichkeit der Gleichgeschalteten, Freiheit als perverses geschlechtsloses Wesen, das nicht nur mit dem Feind schläft, um noch einmal Lec zu kolportieren) mit aller Entschlossenheit zurückgewiesen.

In «Die gestrandete Linke» aus dem Jahr 1969 schrieb *Leszek Kołakowski*: «Eine Linke, die nicht die Vernunft, das Wissen, die Toleranz, die Überzeugungskraft und die Unterstützung sowohl der Arbeiter wie der Intellektuellen für sich hat, wird im Falle ihres Sieges nichts weiter als ein mit sozialistischen Spruchbändern ausgeschmückter Faschismus sein.»¹⁶ Gegen eine mit Spruchbändern und Mauern verhüllte staatssozialistische Welt hatte der skeptische Moralphilosoph in einem Essay aus den frühen sechziger Jahren («Ethik ohne Kodex») die Selbstverantwortung des Menschen gesetzt, der «die Möglichkeit (habe), die Welt als eine offene Perspektive zu erfahren».¹⁷ Die damit geforderte Dialogizität des sozialistischen Staatsbürgers, der sich seine Freiheitsräume unter Berufung auf verfassungsrechtliche Ansprüche aneignen müsse, erlebte im Frühjahr 1968 in Warschau ihre erste Bewährungsprobe. Tausende von Studenten

¹³ Vgl. dazu die umfangreichste Biographie des polnischen Staatsmanns von *Bogdan Urbański, Józef Piłsudski – marzyciel i strateg*, t. II, Warszawa 1997, S. 449.

¹⁴ Vgl. A. Ajnenkiel, *Piłsudczycy wobec państwa*, in: *Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*, t. 7: *Państwo w polskiej myśli politycznej*. Red. W. Wrzesiński, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1988.

¹⁵ Vgl. Stanisław Lem, *Deutschland und Polen – Die pessimistische Betrachtung eines Futurologen*, in: *Deutsche und Polen* (Anm. 2), S. 386ff.

¹⁶ *Der revolutionäre Geist*, Stuttgart 1973, S. 36.

¹⁷ *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft*, München 1967, S. 121f.

hatten im März gegen die Absetzung des Nationaldramas «Die Ahnenfeier» (*Dziady*, III) von *Adam Mickiewicz* in der Regie von *Dejmek* protestiert; sie verknüpften ihren Widerstand gegen staatliche Repressionen mit der Forderung nach Veränderung ihrer ideologisch bevormundeten Lehrinhalte an den Universitäten. Einen Teil der sie unterstützenden Hochschullehrer traf die Vergeltungsaktion von Partei und Regierung besonders. Mehr als 12 000 Intellektuelle meist jüdischer Abstammung mußten Polen nach einer von Innenminister *Moczar* inszenierten Hetzkampagne und Drohungen gegen sog. zionistische Elemente bis zum Herbst 1968 verlassen.¹⁸ Unter ihnen auch *Leszek Kołakowski*, Leiter des Lehrstuhls für Geschichte der modernen Philosophie. Bereits im März 1968 von seiner universitären Funktion entbunden, emigrierte er im Herbst desselben Jahres nach Kanada, später in die USA und nach England. Die katholische Kirche protestierte in der Stellungnahme des Episkopats vom 23. März 1968 gegen die brutale Verletzung der Menschenwürde durch Polizeiknüppel und klagte das Recht auf Wahrheit, Freiheit und Gerechtigkeit ein. Außerdem wandte sich Kardinal *Stefan Wyszyński* gegen den neuen Antisemitismus der kommunistischen Machthaber. Und in der «Stimme des polnischen Episkopats» vom 3. Mai 1968 forderten die Bischöfe die Einhaltung des Prinzips der freien Meinungsäußerung, das eine besondere Bedeutung für die Formung der nationalen Kultur habe. Mehr noch: sie forderten die Freiheit der Forschung und den freien Gedankenaustausch wie auch den Dialog zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen.¹⁹ Trotz dieses Engagements der Kirche gegenüber den Verfolgten und Unterdrückten herrschte zwischen dem Episkopat und der demokratischen Linken weiterhin ein bestimmtes Mißtrauen, das Michnik mit der antireligiösen Haltung der laizistischen Linken einerseits und der fehlenden konkreten Verteidigung der revisionistischen Linken durch die Kirche andererseits begründete. Der Episkopat habe nämlich diese Auseinandersetzungen zwischen den Dogmatikern der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei (PZPR) und der Gruppe um *Kuron* und *Modzelewski* irrtümlicherweise als einen Machtkampf gewertet.

Annäherung von laizistischen und christlichen Positionen

Ungeachtet der gegenseitigen Vorbehalte näherten sich seit Beginn der siebziger Jahre beide Positionen an. Den Treffpunkt zwischen ihnen stellte eine Übereinstimmung von Rechten und Pflichten der Menschen dar, wie sie in der Haltung des russischen Schriftstellers *Alexander Solschenizyn* (Nicht in der Lüge leben) gegen das sowjetische Regime und der Devise von *Leszek Kołakowski* (Leben mit Würde) zum Ausdruck kam. Es ging um die Verteidigung von allgemeinen christlichen und laizistischen Werten, die in ihrer antitotalitären Ausrichtung sowohl von der katholischen Kirche als auch von der demokratischen Linken vertreten wurde. Denn der Widerstand gegen die Allmacht der weltlichen Herrschaft wie auch die Selbstvergötterung des Staates vereinte in der Endphase des autoritären Sozialismus beide, einst sich mißtrauisch beäugende Lager. Diese Entwicklung verdeutlichte sich in bestimmten Aktionsformen. Die polnische laizistische Linke solidarisierte sich z.B. mit katholischen Priestern in einem Brief vom Dezember 1974 über die Lage der Polen in der UdSSR, und in den Diskussionen um die Veränderung der Verfassung im Dezember und Januar 1974/75, um das Prinzip der freien Religionsausübung zu fordern.

Auf der Suche nach überzeugenden Argumenten für die geistige Annäherung von Kirche und laizistischer Linken verwies Michnik damals nicht nur auf die Haltung des angesehenen liberalen Schriftstellers *Antoni Słonimski*, der in einem Interview auf die Frage, warum er in katholischen Wochenzeitschriften publiziere, antwortete: «Vor dem Krieg war die Kirche rückschrittlich und

¹⁸ Vgl. dazu aus jüngster Sicht: *Klaus Ziemer, Polens Weg in die Krise. Eine politische Soziologie der «Ära Gierek»*, Frankfurt/M. 1987, S. 44f.

¹⁹ Aus: *Hirtenbriefe der polnischen Bischöfe*, zit. nach A. Michnik, *Die Kirche*. (Anm. 7), S. 78.

der Kommunismus predigte fortschrittliches Gedankengut, heute ist es umgekehrt.»²⁰ Der Kolakowski-Schüler erinnerte auch an die ethischen Prinzipien des deutschen Lutheraners und Nazi-Gegners *Dietrich Bonhoeffer*, der angesichts der faschistischen Barbarei zum Widerstand aller Humanisten aufrief, wobei er den Paradigmenwandel im Denken der entmachteten linken Gruppierungen in Deutschland betonte:

«Vernunft, Bildung, Humanität, Toleranz, Eigengesetzlichkeit – alle diese Begriffe, die noch bis vor kurzem als Kampfpapieren gegen die Kirche, gegen das Christentum, gegen Jesus Christus selbst gedient hatten, fanden sich auf einmal überraschend dem Bereich des Christlichen ganz nahe gerückt (...). Dabei war es deutlich, daß es nicht die Kirche war, die den Schutz und die Bundesgenossenschaft der genannten Begriffe suchte, sondern es waren umgekehrt diese Begriffe, die irgendwie heimatlos geworden waren und nun Zuflucht suchten im Bereich des Christlichen, im Schatten der christlichen Kirche.»²¹

Die entscheidende biblische Gestalt, die diese Rückkehr zu den Ursprüngen ermöglichte, war nach Ansicht von Michnik Jesus Christus, «der am Kreuz für alle Menschen hingerichtet wurde und der sie von ihren Sünden erlöst hat, damit ein Vorbild für Wahrheit und unerschütterliche Liebe geschaffen hat».²² Eine Zurückweisung der Lehre Christi von der Nächstenliebe sei nämlich gleichbedeutend «mit der Zurückweisung der grundlegenden Richtschnur der europäischen Kultur, der eigentümlichen Vertrauensbasis in die eigenständigen Werte der menschlichen Wahrheit und Solidarität». Michnik untermauerte diese enge Verbindung von christlicher Opferbereitschaft und der Verteidigung tradierter europäischer Kulturwerte mit dem Verweis auf Kolakowskis Werk «Geist und Ungeist christlicher Traditionen»²³:

«... jeder Versuch, Jesus abzuschaffen, ihn aus unserer Kultur zu beseitigen unter dem Vorwand, wir glaubten nicht an den Gott, an den er geglaubt hat, (ist) lächerlich und unfruchtbar. Es ist lediglich ein Werk unaufgeklärter Leute, die in der Vorstellung leben, ein vulgärer Atheismus reichte nicht nur als Weltanschauung aus, sondern außerdem könne er noch dazu ermächtigen, gemäß seinem eigenen doktrinären Programm beliebig kulturelle Traditionen zu beschneiden und sie ihrer lebendigsten Säfte zu berauben.»

Die Symbolgemeinschaft der Solidarnosc-Bewegung

Die katholische Kirche als Träger nationaler polnischer und allgemeiner christlicher Werte hatte über Jahrhunderte hinweg besonders in Zeiten von Fremdherrschaft und Okkupation ihren Gläubigen eine symbolische Brücke zwischen profaner Existenzweise und liturgischer Betreuung gebaut, die sich auch in Krisensituationen bewährte. Ein solcher, die ganze polnische Nation betreffender Krisenfall war die Ausrufung der Werftarbeiterstreiks im August 1980, die bald eine immer breitere Unterstützung im ganzen Lande fanden. Das Szenario der gegenseitigen symbolischen Unterstützung sah folgendermaßen aus: Bereits zu Beginn der Auseinandersetzungen tauchten die rot-weißen Fahnen der II. Polnischen Republik auf, die ersten Streikkomitees forderten den seelsorgerischen Dienst durch die Kirche, der spontan gewählte *Lech Wałęsa* benutzte in seinen Reden nationale und kirchliche Symbole, um die Einheit von Nation und Kirche zu signalisieren. Nach anfänglichem Zögern unterstützte auch Kardinal Wyszyński in einem Brief vom 22. August 1980 die Streikenden. Der symbolische Faktor «Katholische Kirche» stellte außerdem eine Schutzfunktion für die Streikenden dar, die durchaus der Gefahr ausgesetzt waren, mit militärischen Mitteln bekämpft zu werden. Doch der symbolische Flankenschutz der Kirche, der von vielen Aktivisten der entstehenden Gewerkschaftsbewegung allerdings nur unwillig

²⁰ A. Michnik (Anm. 7), S. 103.

²¹ D. Boenhoeffer, Ethik, hrsg. v. Eberhard Bethge, München 1966, S. 59f.

²² A. Michnik, Die Kirche (Anm. 7), S. 103.

²³ Geist und Ungeist christlicher Traditionen. Stuttgart 1971, S. 42.

akzeptiert wurde, wuchs im Verlaufe der sechzehn Monate bis zur Ausrufung des Kriegszustandes im Dezember 1981 zu einer Alliance in dem gemeinsamen Kampf zur Befreiung der polnischen Gesellschaft von dem totalitären Regime der Partei.

Beide Kräfte, die Gewerkschaftsbewegung samt ihren juristischen und politischen Beratern und die Institution der Kirche unterschieden sich in ihrer Zielsetzung. Während die Solidarnosc eine soziale Bewegung war, die von der Arbeiterplattform getragen wurde, ging es der Kirche um das Überleben des Nationalstaates. Die symbolträchtige Gewerkschaftsbewegung mit ihrem sich selbstbegrenzenden Zugriff auf die Macht erzeugte auch, wie *Melanie Tatur* heraushebt, ein «Kollektivbewußtsein, das aus der Erfahrung gemeinsamer Lebenslagen und dem emotionalen Erlebnis einer Schicksalsgemeinschaft resultierte».²⁴ Diese Bewegung war zugleich ökonomische Interessenvertretung, Bürgerbewegung und Bewegung für nationale Souveränität. Mit ihrem moralischen Anspruch, «in der Wahrheit zu leben», definierte sie sich als erste demokratische Oppositionsbewegung mit Massencharakter in der Form einer moralisch-kulturellen Elite, die nach der Verwirklichung einer Freiheit strebte, die nach dem Muster der westlichen Demokratien der polnischen Gesellschaft nicht nur Meinungsfreiheit, sondern auch das Recht auf freie Wahlen und auf die freie Ausübung von politischer Tätigkeit bringen sollte. Die Träger der demokratischen Bewegung, das Millionenheer der Arbeiter und Bauern, unterstützten diese Ziele ebenso, wie sie mit ihrem «Wir»-Gefühl – als kollektives Symbol gegenüber dem «Sie»-Symbol der rasch schwindenden Staatsmacht – eine Identifikation mit der Kultur-nation Polen entwickelten.

Diese mythische Konstruktion als Nachvollzug eines romantischen Identifikationsverhältnisses mit der Nation hatte sich am Ende der achtziger Jahre aufgelöst. Die Mobilisierung der Gesellschaft und die Basisstrukturen in den Betrieben waren infolge des Kriegsrechtes zerstört. Die am Runden Tisch versammelten Eliten verhandelten nicht nur über den schonenden Abgang der kommunistischen Nomenklatura, sie entwickelten vor allem ihre politischen Strategien im Kampf um die Macht im sich abzeichnenden demokratischen Staat. In diesem ersten Machtpoker konnte Solidarnosc, wie *Tatur* anmerkt, nicht mehr als potentielle demokratische Struktur zwischen Volk und politischen Eliten vermitteln. Die Frage nach der politischen Relevanz der alten Forderungen nach Solidarnosc, wie Herausbildung sozialer Gruppensolidaritäten, Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, Gewährleistung der Freiheiten, die in einer zukünftigen Verfassung festgeschrieben werden sollten, beantworteten die Ergebnisse der ersten Wahlen von 1989 mit dem Sieg der Solidarnosc-Anhänger. Vorrang hatte jetzt die Rekonstruktion der polnischen Gesellschaft, die in drei Dimensionen ablief. Der politische Gruppenbildungsprozeß mit der Intention, die politische Repräsentation gesellschaftlich zu verankern; die Herausbildung ökonomischer Verteilungs- und Produktionsinteressen wie auch die Entfaltung von Konfliktregulierungs-Mechanismen; die kulturelle Einbindung in die Sozialordnung und die Anpassung an die staatliche Form gesellschaftlicher Verhältnisse.

In diesem Prozeß hatte die nationale Idee als Integrationskraft ihre Funktion verloren, obwohl sie in den neunziger Jahren weiterhin als Vehikel für populistische Zielsetzungen benutzt wird. Die im Kollektivbewußtsein der Solidarnosc-Bewegung mobilisierenden Faktoren: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit als Ausdruck eines diffusen «Wir»-Gefühls mußten infolge des politischen Ausdifferenzierungsprozesses ihre Funktionen radikal verändern.²⁵ Da die gesellschaftliche Rekonstruktion über eine konservative Wertbildung (als die osteuropäische Variante der nachholenden Modernisierung) ablief, übernahmen nunmehr

²⁴ Vgl. M. Tatur, Solidarität und Solidarnosc, in: Deutsche und Polen (Anm. 2), S. 365.

²⁵ Vgl. dazu Helmut Fehr, Von der «Solidarität» zum Kampf um die Macht. Elitenbildung und Intelligenz in Polen, in: Aus Politik und Zeitgeschehen (Beilage zur Wochenzeitschrift Das Parlament), B8/98 (13.2.1998), S. 10–20.

die Vertreter des rechten klerikalen Spektrums auch die inhaltliche Füllung der längst obsolet gewordenen Forderungen nach Befreiung und Gleichheit. Doch was konnten sie an Werten anbieten, um die postmarxistische Leere aufzufüllen?

Funktionswandel der Werte – wohin?

Es ist an dieser Stelle auf die Dimensionen des Funktionswandels der Grundwerte zu verweisen. Nach Ansicht der Soziologin *Aldona Jawłowska* umfaßt die axiologische Struktur der gegenwärtigen polnischen Gesellschaft zwei Wertgruppen: «1. Grundwerte, u.a. solche wie Liebe, Verantwortung, Toleranz, Demokratie, Freiheit. Sie umfassen die allgemeinen menschlichen Werte; 2. Die lokalen Wertordnungen entsprechend den ethnischen, ökonomischen oder Umweltkriterien.»²⁶ Die problemorientierten Analysen zeigten allerdings, daß die verschiedenen Grundwerte der polnischen (und europäischen) Tradition wie Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Solidarität, Wahrheit «unter den neuen historischen Bedingungen einen neuen Sinn und eine politische Bedeutung erhalten».²⁷ Sie würden aber unter Hinweis auf *Niklas Luhmann* oft keine Antwort auf die brennenden Fragen des Menschen geben, weil sie «nicht mehr ein ausreichender Orientierungsgeber für das politische Handeln sind».²⁸

Das heißt, daß nach Ansicht von *Jawłowska* bestimmte in der polnischen Tradition verwurzelte Werte in der Toleranzgesellschaft sich nicht mehr als funktional erweisen. Bei den Werten, die man neu definieren müßte, handele es sich um Ehre, Treue gegenüber Idealen, Überzeugung von der eigenen Wahrheit und deren Verteidigung. Auch die christlichen Werte seien gegenwärtig einem starken Funktionswandel ausgesetzt. Er werde durch zwei Faktoren bedingt. Zum einen hätten politische Parteien diese Werte über Jahrzehnte beinahe unreflektiert für ihre weltlichen Ziele benutzt und sie (die Werte) dadurch einer versteckten Totalisierung ausgesetzt.²⁹ Zum anderen werde Polen einem Prozeß der Verwestlichung ausgesetzt, der die axiologische Ordnung in der polnischen Gesellschaft verschiebe. Nach einer längeren Phase der Russifizierung sei der nunmehr einsetzende Prozeß der Amerikanisierung insofern bedeutend gefährlicher, als sich die allgemeine Meinung durchsetze, daß Bereicherung das Grundziel des Lebens sei. Angesichts der sich ausbreitenden diffusen Nostalgie nach der Volksrepublik Polen, aber auch nach der II. Republik der Zwischenkriegszeit, der wachsenden Differenz zwischen den von der Kirche vorgegebenen Werten und deren Infragestellung durch viele Gläubige (u.a. Abtreibungsproblematik) sei es nicht verwunderlich, daß sich viele Mythen ausbreiteten, in denen es um die zukünftigen Grundwerte der polnischen Gesellschaft gehe, wie z.B. der Mythos von der kapitalistischen Gesellschaft, der Mythos von der Demokratie, die weiterhin wirksame Opposition von Staat und Volk (sehr geringe Wahlbeteiligung!!), der Mythos vom Kommunismus (alles was schlecht war, hat den Ruch der Kommune), und nicht zuletzt der Fortbestand der Trennung zwischen eigenen und fremden Werten, die in einer durchaus noch vorhandenen Xenophobie vor allem in der älteren Generation zum Ausdruck komme. Dieses Bündel an diffusen Werten, bestehend aus widersprüchlichen Meinungen, stereotypen Einstellungen gegenüber der vergangenen ideologischen Ordnung und widersprüchlichen Standpunkten gegenüber den entstehenden demokratischen Strukturen erzeugt bei vielen Polen eine psychomentele Blockade, die sich hemmend auf den angestrebten Wandlungsprozeß der neunziger Jahre auswirkt:

²⁶ A. Jawłowska, *Kierunki zmiany kulturowej i jej konsekwencje społeczne*. In: Rychard/Fedorowicz (red.). *Spoleczeństwo w transformacji...* Warszawa 1993, S. 188–191.

²⁷ Janusz Urbański, *Świadomość społeczna w okresie transformacji ustrojowej*. In: *Transformacja ustrojowa...*, Zieliński, Warszawa 1996.

²⁸ N. Luhmann, *Politische Theorie des Sozialstaates*, zit. nach polnischer Ausgabe Warschau 1994, S. 148.

²⁹ Vgl. M. Szyczkowska, *Philosophie der Politik, Philosophie des Rechts, Philosophie der schöpferischen Aktivität* (poln.), Warschau 1993, S. 53.

In diesem Übergangsprozeß wird auch die symbolische Neu-Orientierung der mehr als dreißig Millionen Polen im wahlfähigen Alter einer harten Belastungsprobe ausgesetzt. Angesichts der peinlichen Machtpoker nicht nur der zahlreichen Splitterparteien bis zur Mitte der neunziger Jahre, sondern auch der taktischen Veränderungen innerhalb der Parteien, die der Solidarnosc nahestehen, verzichteten mehr als die Hälfte der Wahlberechtigten auf ihre Stimmabgabe.³⁰ Sie mißtrauten nicht nur den Politikern, sondern vor allem den präsentierten politischen Zielen, die ihrer Ansicht nach sowieso austauschbar seien.³¹ Mit ihrer Weigerung, an dem demokratischen Meinungsbildungsprozeß teilzunehmen, verzichteten sie leider auch auf die inhaltliche Umgestaltung jener Begriffe, für welche sie noch zu Beginn der achtziger Jahre in der Auseinandersetzung mit dem kommunistischen Regime auf die Straße gingen.

Auf der Suche nach den Ursachen des tiefen Mißtrauens großer Bevölkerungsgruppen gegenüber den neuen politischen Eliten kam der Soziologe *Aleksander Smolar* zu dem Ergebnis, daß «unsere Politik gegenwärtig keine Ethik aufweist und die Mehrheit unserer Politiker einen bedauerlichen Anblick bietet».³² Einen Mangel an ethischer Substanz beklagt auch *Aleksander Piotrowski* mit dem Verweis auf die sprachlichen Ausdrucksformen der Politiker:

«Der polnische politische Diskurs wird immer brutaler. Einerseits beobachten wir eine steigende Tendenz, den Opponenten zu diskreditieren und ihn symbolisch zu erniedrigen, d.h. anzuklagen, zu tadeln und zu verachten, andererseits sind die sprachlichen Begriffe, in denen die Absichten des Opponenten, die Bedeutung und die Wirkung seines Handelns, d.h. seine Identität, zum Ausdruck kommen, häufig einem Vokabular entnommen, das allgemein als beleidigend und verachtungswürdig empfunden wird.»³³

Darüber hinaus ist die polnische politische Elite nach Ansicht von *Jerzy Wasilewski* «extrem ideologisch gesinnt, eher auf Konkurrenz als auf Kooperation eingestellt und die Elitenauswahl ist beschränkt und zufällig».³⁴ Angesichts solcher Diagnosen zieht *Andrzej Kojder* ein ernüchterndes Restümee, das in dem Verlust jeglicher Illusionen besteht, die neue demokratische Ordnung der III. Polnischen Republik sei effizient und die führenden Politiker würden sich im Dienste an der Gesellschaft aufopfern. Nach gründlichen Analysen und empirischen Umfragen zeichnet er, nicht zuletzt auch unter Verweis auf die Berichte der Medien und die alltägliche politische Praxis, ein düsteres Bild einer Elite, das als Phänomen die systemische Transformation in Polen begleite. Es könne als Zerstörung der Normativität definiert werden, die sich in der Auflösung sowohl der kulturellen als auch der ethischen Normen widerspiegele:

«Dieser Normenschwund entzieht den menschlichen Interaktionen und Verhaltensweisen ihre ursprünglichen Regulatoren und Leitlinien. Es gibt ein immer verbreiteteres Gefühl, daß viele Situationen durch keinerlei Normen reguliert sind und daß keine Regeln in diesen Situationen verpflichtend sind. Bei ihren Wahlentscheidungen fühlen sich die Menschen durch keinerlei Einschränkungen zurückgehalten, weder durch die Androhung von Strafen noch von Gewissensbissen.»³⁵

³⁰ Nach Berechnungen von *Andrzej Kojder* («Systemic Transformation in Poland: 1989–1997», in: *Polish Sociological Review* Nr. 3 (1998), S. 247–266, hier S. 262, betrug der prozentuale Anteil der Nichtwähler 1989: 38%, 1991: 56,8%, 1993: 47,4% und 1997: 52%.

³¹ Nach Umfrageergebnissen, die in der Warschauer Tageszeitung «*Rzeczpospolita*» (15. August, 1997, S. 1/2) veröffentlicht wurden, äußerten sich 61% der Befragten mißtrauisch im Hinblick auf die Arbeit des Sejm.

³² A. Smolar, *Miary i proporcje*, in: *Rzeczpospolita* 23./24. August 1997, S. 13.

³³ A. Piotrowski, *Walka o tożsamość w polskim dyskursie politycznym*, in: M. Grabowska, S. Mocka, Hrsg. *Pierwsza sześciolatka 1989–1995. Próba bilansu polityki*, Warszawa 1997 (Instytut Studiów Politycznych PAN), S. 165–175.

³⁴ J. Wasilewski, *Badania nad elitami w Polsce: 1989–1995*, in: K. Górlach, Z. Seręga, *Oblicza społeczeństwa*, Kraków 1997, S. 219–236.

³⁵ A. Kojder, *Systemic...* (Anm. 30), S. 258.

Der Prozeß der Zerstörung der Normativität laufe in drei Phasen ab, an dessen Ende die Normen durch partikuläre, unverzügliche und zufällige Entscheidungen ersetzt würden. Eine Auswirkung dieses Erosionsprozesses sei die Vermischung von Wahrheit und Falschheit, so daß beide nicht voneinander zu unterscheiden seien. Noch schwerwiegender für die Aushöhlung der Normativität sei ein in allen postkommunistischen Ländern zu beobachtendes, verkümmertes Vertrauen in staatliche Ordnungskriterien, das sich als tief verwurzelt, kulturelles Syndrom des Mißtrauens erweise. Dieses Syndrom hat nach Ansicht von P. Sztompka «trotz der Tatsache überlebt, daß die Menschen schon mehrere Jahre unter veränderten Bedingungen gelebt haben. Es ist gegenüber Veränderungen sehr widerstandsfähig und eine der ernsthaftesten Blockaden gegen den Demokratisierungsprozeß.»³⁶

Die dadurch bewirkte Verzögerung der gesellschaftlichen Transformation äußert sich auch in einem anderen Bereich. Aufgrund ihrer apolitischen Haltung überlassen weite Kreise der polnischen Bevölkerung den öffentlichen argumentativen Raum den Strategen der katholischen Kirche, die unter anderem Meinungsfreiheit, politische Mündigkeit oder die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz als natürliche Werte bezeichnen, denen die übernatürlichen Werte, die Erfahrung der geistigen Freiheit als Ausdruck von Religiosität gegenüberstehen. Besteht angesichts solcher wachsenden Einflüsse im außerpolitischen Raum nicht die Gefahr, daß Polen auf einen autoritären Populismus zusteuert, in dem Pluralismus und Demokratie nur noch als Bereiche individueller Verantwortung³⁷ verstanden würden, wie Stanislaw Lem in einem Essay Anfang der neunziger Jahre befürchtete?

Auf der Suche nach einer Antwort ist zunächst auf die Handlungsleitlinien der Gewerkschaft Solidarnosc vom Winter 1981 zu verweisen, in denen Toleranz, Brüderlichkeit, staatsbürgerli-

³⁶ P. Sztompka, *Zaufanie: warunek podmiotowości społeczeństwa*, in: K. Gorlach, Z. Seręga, Hrsg., *Oblicza* (Anm. 34), S. 115–123, hier S. 119.

³⁷ Vgl. Stanislaw Lem, *Deutschland und Polen* (Anm. 15 und 2), S. 389.

che Verantwortung und Gleichheit gegenüber dem Recht wie auch der Kampf für soziale Gerechtigkeit die Grundwerte des Aktionsprogramms auf dem Wege zu einer demokratischen Gesellschaft werden sollten. Anfang 1998, nach der Rückkehr der Post-Solidarnosc-Koalition (mit Premier Buzek) an die Macht, ist nunmehr daran zu erinnern, daß die Durchsetzung der in der neuen Verfassung verankerten Grundrechte nicht nur von einer funktionierenden Demokratie, sondern vor allem von der Handlungsfreiheit der politischen Subjekte in einem gesellschaftlichen Raum abhängen wird, in dem die populistischen Mythen über die Bedrohung der subjektiven Freiheiten zum Gegenstand einer repressionsfreien Aufklärung über die zukünftige Beziehung auch zwischen Kirche und Staat werden sollten.

Ungeachtet der besorgniserregenden Befunde zu Beginn der neunziger Jahre ist nunmehr, nach zehn turbulenten Jahren des Streites um axiologische Einstellungen und verfassungsgemäße Werte, auf dem freien Markt der Ideologien eine Ampelregelung erreicht worden.³⁸ Mit ihrer Hilfe haben die bislang in sehr unterschiedliche Richtungen weisenden ideologischen Inhalte ihre koexistenten Bahnen erhalten. Erfreulicherweise wird keine der Optionen einen dauerhaften Vorrang erhalten. Die Regeln der katholischen Ethik und die Soziallehre der polnischen Kirche werden dort ebenso wie liberale und neoliberale oder sozialdemokratische Visionen vom «Wohlfahrtsstaat» ihre verfassungsgemäße Absicherung finden. Und die abstrakten Forderungen nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit? Sie bleiben wie in den westlichen Demokratien solange Utopien, wie das Recht auf die Einlösung dieser Forderungen an der Unzulänglichkeit der bestehenden Gesellschaftsordnungen scheitern wird.

Wolfgang Schlott, Bremen

³⁸ Es handelt sich dabei um die am 2. April 1997 nach einer über sieben Jahre währenden Diskussion vom Sejm angenommene Verfassung; vgl. dazu Piotr Winczorek, *Die neue Verfassung der Republik Polen – ein Streit um Werte*, in: *Recht und Kultur in Ostmitteleuropa*. Bremen 1999 (im Druck).

Menschenrechte – das Geheimnis des wahren Friedens

Der Papst und die Menschenrechte (1. Teil)

Am Neujahrstag 1999 veröffentlichte Papst Johannes Paul II. eine umfangreiche Neujahrsbotschaft mit dem Titel: «In der Achtung der Menschenrechte liegt das Geheimnis des wahren Friedens». Diese Botschaft ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert: Zum einen hat sie von Umfang und Gehalt her eine programmatische Bedeutung. Des weiteren behandelt sie das Thema Menschenrechte, das sowohl international als auch innerhalb der Kirche seit Jahren immer mehr an Bedeutung gewinnt. In diesem Beitrag soll deshalb zunächst eine aus menschenrechtlicher Sicht unbefangene Würdigung der Neujahrsbotschaft erfolgen. Gleichzeitig soll aber auch nicht die Problematik des dieser Botschaft zugrundeliegenden Menschenrechtsbegriffs verschwiegen werden. Deswegen soll in einem zweiten Teil, entlang der vom Papst selbst gesetzten Schwerpunkte, ein Blick auf die blinden Flecken dieser Menschenrechtserklärung geworfen werden. In einem dritten Teil soll dann ein Interpretationshorizont für das weitaus komplexere Verhältnis von Kirche und Menschenrechten aufgespannt werden.

Die Neujahrsbotschaft

Menschenrechte sind ein «Herzensanliegen» von Papst Johannes Paul II.¹ Sie sind, aus leidvoller polnischer Erfahrung (und damit im Hinhören auf die Zeichen der Zeit)², sein Instrument im und

seine Zielbestimmung (Utopie) für den Bereich der Politik. So kommt es zu der paradoxen Situation, daß sich die katholische Kirche von einer frühen und teilweise erbitterten Gegnerschaft zu den Menschenrechten vom 18. bis zum beginnenden 20. Jahrhundert zur weltweiten Verteidigerin der Menschenrechte im ausklingenden 20. Jahrhundert der säkularen Gesellschaft entwickelt. Dies zumindest nach dem eigenen Selbstverständnis, das Johannes Paul II. in seiner Botschaft zur Feier des Weltfriedentages am 1. Januar 1999 in einer bisher nicht vorhandenen Dichte und umfassenden Weise erneut bekräftigt hat.³

² Johannes Paul II. spricht in seiner Neujahrsbotschaft von den «Früchten von Ideologien wie die des Marxismus, Nationalsozialismus und Faschismus» ebenso wie von den «Mythen des Rassismus, Nationalismus und ethnischen Partikularismus» und von der Gefahr des «materialistischen Konsumismus». Bedeutungsvoll und interessant hier, daß er den «Sexismus» nicht als Erfahrungshintergrund und als Zeichen der Zeit beschreiben kann. Liegt hier ein folgenschwerer toter Punkt päpstlicher Analyse und päpstlichen Erfahrungshintergrundes?

³ Die deutsche Übersetzung dieser Botschaft wurde im *Osservatore Romano* (deutsch), 1. Januar 1999, S. 7–9, dokumentiert. Ich beziehe mich im Textlaut auf diese Fassung. In seiner Enzyklika *Redemptor hominis* vom 4. März 1979 hatte der Papst schon in seiner «Antrittserklärung» auf die Bedeutung der Menschenrechte für sein Pontifikat hingewiesen. Schon hier ist das Grundthema der Neujahrsbotschaft, daß sich der Frieden auf die Achtung der unverletzlichen Menschenrechte zurückführe (*opus iustitiae pax*), vorhanden. Allerdings ist die ausdifferenzierte inhaltliche Stellungnahme zur Menschenrechtsdiskussion, wie sie nun in der Neujahrsbotschaft vorliegt, in *Redemptor hominis* nicht zu finden. Vgl.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hrsg., *Verlautbarungen des apostolischen Stuhls. Enzyklika Redemptor hominis*, o. J., S. 37–41.

¹ Vgl. 3. Absatz der Einleitung, wo Johannes Paul II. von einer Überzeugung spricht, die er als «Herzensanliegen» mitteilen will.

Die hier vorliegende, in 13 Absätze eingeteilte Botschaft stellt in gewisser Weise eine Grundsatzklärung der katholischen Kirche zu den Menschenrechten dar. Besonders hervorzuheben ist hier einerseits der dialogische Charakter der Erklärung und andererseits der klare, verständliche und eindeutige Duktus dieser Botschaft. Schon häufig wurde ein großer pastoraler Mangel päpstlicher und bischöflicher Botschaften beklagt: Sie seien ausschweifend und in einer schwer verständlichen Sprachform, sodaß nicht einmal die pastoralen Mitarbeiter diese Stellungnahmen lesen würden. Kardinal *Ratzinger* hat die Papierflut beklagt, unter der die Kirche zu ersticken drohe. Mit der hier vorliegenden Botschaft des Papstes ist zwar ein weiteres «Papier» verfaßt worden. Sie hebt sich aber durchaus in Sprachform, Aktualität und Gehalt von vielen anderen Verlautbarungen ab. Meine bisherigen Beobachtungen – die Veröffentlichung dieser Erklärung im Mitteilungsblatt der brasilianischen Bischofskonferenz und in der englischen, katholischen Wochenzeitschrift «The Tablet» – bestärken mich in dieser Ansicht. Es ist zu hoffen und zu erwarten, daß diese Botschaft deshalb auch eine breitere Rezeption erhalten wird.

Der Zeitpunkt der Veröffentlichung dieser «Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 1. Januar 1999» ist gut gewählt. Vom Vatikan am 8. Dezember 1998 veröffentlicht, liegt sie im Vorfeld des 50. Jahrestages der allgemeinen Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen am 10. Dezember. In all den Stimmen, Veranstaltungen und Feiern in und um diesen Jahrestag setzt sie einen programmatischen und ethisch-kirchlichen Akzent zu diesem Jahrestag. Der katholischen Kirche ist es um die Achtung und Durchsetzung der Menschenrechte ernst. Man wird mit ihr schon heute, aber auch in Zukunft innerhalb der Staatengemeinschaft und Menschenrechtsgemeinschaft immer mehr rechnen können und rechnen müssen. Die in ihrer Prägnanz und Dichte höchst beachtenswerte Proklamation des Papstes steht mit ihrer Terminierung zum Weltfriedenstag am 1. Januar 1999 dennoch auch in einer Zukunftsperspektive. Sie steht am Anfang eines Jahres, des Jahres 1999, das für Johannes Paul II. innerhalb der großen Vorbereitung und Sammlung der Kräfte auf das Jahr 2000 steht. Es ist das letzte Jahr «vor dem Großen Jubiläum» und somit nochmals eine eindringliche Einladung des Papstes an die «Männer und Frauen in aller Welt», an «euch politisch Verantwortliche und Religionsführer der Völker», mit ihm gemeinsam über die Menschenrechte «nachzudenken». Gemeinsam nachdenken, nicht belehren: Hier kommt die Kirche nicht als große Besserwiserin, sondern als Einladende zu einem Thema, das sie zu dem ihren gemacht hat, das aber nicht das ihrige allein ist: die Menschenrechte. Programmatisch in die Zukunft weisen will sie dennoch. Die Botschaft soll auf das Jahr 2000 und damit auf das dritte Jahrtausend hinweisen. Die Menschenrechte sollen damit zur Signatur dieses neuen Jahrtausends werden, in das dieser Papst die katholische Kirche in der Welt hineinführen will.

Menschenrechte und Friede

In der Verbindung mit dem Weltfriedenstag hat Johannes Paul II. gleichzeitig ein gewichtiges und heute mehr denn je umstrittenes und aktuelles Thema angesprochen; das Verhältnis von Menschenrechten und Frieden. Programmatisch die Überschrift: «In der Achtung der Menschenrechte liegt das Geheimnis des wahren Friedens». Hier klingt – für den am Theologen, Völkerrechtler und Menschenrechtler *Las Casas* geschulten Theologen – das Programm dieses Bischofs für die 1492 geschehene Zeitenwende einer sich selbst als «Globus» (als endlich runde Kugel) entdeckenden Welt mit: *Las Casas*, der in der Durchsetzung göttlichen und menschlichen Rechts für die Indianer, im sanftmütigen und auf die Überzeugung abzielenden (d.h. die «Religionsfreiheit» bewahrenden) und nicht mit Waffengewalt einhergehenden Evangelium die Chance für den wahren Frieden, «*Vera Paz*», sieht. *Vera Paz*, so wird heute noch eine Region Guatemalas nach der experimentell-program-

matischen Gründung der Diözese dieses epochalen Bischofs genannt.

Hatte Paul VI. noch die «Gerechtigkeit» als neuen Namen für den Frieden ausgemacht, so ist der wesentliche Inhalt dieser Botschaft an die Staatsmänner die seitdem in der UNO weiterentwickelte Formulierung von den Menschenrechten als «Geheimnis»⁴, bzw. Grundlage und Voraussetzung eines wahren Friedens.

Künstlerisch eingeholt wurde dieser Zusammenhang schon von Picasso, als dieser amnesty international ein Bild übermachte, in dem die Friedenstaube dem Gefangenen die Freiheit bringt. Hier werden die freiheitsstiftenden Menschenrechte als «Friedenstaube» dargestellt.

Konzeptionell und politisch hingegen ist dieser Zusammenhang alles andere als selbstverständlich und unumstritten. Gerade innerhalb der Staatenwelt sind die «Menschenrechte» (und Menschenrechtler) nicht gerade gern gesehene «Gäste», wenn man einmal von Sonntagsreden absieht. Nach außen lassen sie sich leicht instrumentalisieren; nach innen pocht man lieber auf die nationale Souveränität – wie die USA in ihrer Ablehnung des Internationalen Strafgerichtshofs, wie Chile in der Verteidigung der Straflosigkeit von Pinochet, wie China im Fall der Verurteilung von Dissidenten oder wie Mexiko in der Ausweisung von Menschenrechtsbeobachtern.

Von daher ist die programmatische Botschaft Johannes Pauls II. für die laufenden «Friedensverhandlungen» und «Friedensprozesse» weltweit von höchstem Interesse. Wahrer Friede läßt sich nicht durch Macht und Gewalt von einer Seite durchsetzen. Wahrer Friede braucht ein Austarieren der unterschiedlichsten Interessen auf einer ethischen und alle Seiten verpflichtenden juristischen Basis: den Menschenrechten.

Eines der derzeit brisantesten Beispiele ist die Problematik in Kolumbien⁵: Die neue Regierung Pastrana hat erste Schritte in Hinblick auf Friedensschlüsse mit der Guerilla (Gespräche mit der mächtigsten Guerillagruppe FARC, die zusammen mit der ELN ca. 50% des Territoriums kontrolliert) unternommen. Gleichzeitig gehen aber die Massaker (insbesondere der von den Militärs unterstützten und z.T. direkt durch Militärs zusammengesetzten paramilitärischen Gruppen) weiter. Die Menschenrechtler werden von führenden Generälen als Handlanger der Guerilla bezeichnet und damit zu direkten und z.T. prioritären militärischen Zielen⁶. Die Straflosigkeit für diese schwersten Menschenrechtsverletzungen beträgt beinahe 100%. Programmatisch hat sich die neue Regierung bisher nicht zu den Menschenrechten und ihrer Umsetzung geäußert – um so mehr betont sie ihre Bereitschaft zum «Frieden». Auch die Guerilla hat z.T. nur ein instrumentalistisches Verhältnis zu den Menschenrechten. Menschenrechtsforde-

⁴ Theologisch von höchstem Interesse ist dieser Sprachgebrauch, in dem die Menschenrechte (bzw. ihre Achtung) als ein «Geheimnis» bezeichnet werden. Sie sind damit theologisch qualifiziert als «von Gott gegeben», als Gnade. Damit gibt der Papst auch eine Richtung in Hinblick auf eine «theologische» Qualifizierung der Menschenrechte. Sie sind nicht nur ein juristisches, ein politisches und ein ethisches Konzept, sondern sie beinhalten auch (als «geachtete», also im Akt ihrer Beachtung) eine «theologische» Qualität, die in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und damit in der «Würde des Menschen» grundgelegt ist. Jedenfalls ist diese Rede vom «Geheimnis» der Achtung der Menschenrechte theologisch höchst anregend und brisant. Wo die Menschenrechte geachtet werden, da ist Gottes Wirken erkennbar. Wer für die «Menschenrechte» eintritt, tritt für die Sache Gottes ein. Ist der aktive Menschenrechtler und der Menschenrechtspolitiker also in der Diktion Karl Rahners der «anonyme Christ» im Bereich der Politik? Was bedeutet in diesem Zusammenhang die Formulierung des Papstes, daß «die Würde des Menschen... ein transzendenter Wert» ist (Artikel 2).

⁵ Vgl. die jüngste, von der Missionszentrale der Franziskaner mitherausgegebene Veröffentlichung: Kampagne «Produzieren für das Leben – Rüstungsexporte stoppen». Deutsche Menschenrechtskoordination Kolumbien/Kolumbiengruppe e. V., Hrsg., Kein Friede ohne Gerechtigkeit. Menschenrechte in Kolumbien. Idstein 1998.

⁶ Letztes, «prominentestes» Opfer dieser Politik ist der Jesuit Javier Giraldo, der wegen seiner international anerkannten Menschenrechtsexpertisen nach glaubwürdigen Hinweisen aus Militärkreisen wegen eines unmittelbar bevorstehenden Attentates durch Militärs bzw. Geheimdienst fliehen mußte.

rungen werden zwar von ihr in den Gesprächen mit der Regierung ins Feld geführt. Gleichzeitig ist sie aber selbst z.T. nicht bereit, menschenrechtsverletzende Handlungsweisen (wie Entführungen, Vertreibungen, Hinrichtungen usw.) zu unterlassen.

Beispiel Kolumbien

Die Gefahr besteht, daß die Friedensverhandlungen einmal mehr (wie es die leidvollen Erfahrungen in den zentral-amerikanischen Friedensprozessen gezeigt haben) zu einer «Befriedung» und neuen «Machtverteilung» führen, aber nicht unbedingt zu einer Umsetzung von menschenrechtlichen Grundanforderungen, insbesondere zur Beachtung der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte des Sozialpaktes. In einem «Manifest für den Frieden und die Menschenrechte in Kolumbien» haben eine Reihe europäischer Nichtregierungsorganisationen (darunter die Deutsche Koordination für die Menschenrechte in Kolumbien, Franciscans International, Sodepaz aus Spanien, Trocaire aus Irland, Catholic Institute of International Relations aus Großbritannien, Terre des Hommes aus Frankreich, Fastenaktion Schweiz und Arbeitsgruppe Schweiz-Kolumbien, um nur einige der namhaftesten Organisationen zu nennen) diese menschenrechtlichen Grundforderungen für einen Friedensprozeß formuliert. Sie lesen sich wie eine Konkretisierung der päpstlichen Botschaft, nach der, «wenn dagegen die Menschenrechte vernachlässigt oder gar mißachtet werden, ... unweigerlich die Keime für Instabilität, Rebellion und Gewalt gesät» werden. Diese Organisationen fordern deshalb als Marksteine des Friedens «die aktive Beteiligung der Opfer im Friedensprozeß» (also das Recht auf politische Teilhabe; vgl. auch Absatz 6 des Papstes), die soziale Gerechtigkeit (vgl. Absatz 4 und 9 der päpstlichen Botschaft), die Beendigung der Straflosigkeit und das Recht auf Wahrheit, die Reform des Justizwesens, das Recht auf freie Meinungsäußerung und die Erfüllung der internationalen Empfehlungen. Außenpolitisch werden menschenrechtsrelevante Forderungen an die internationalen Finanzinstitutionen gestellt (vgl. auch Absatz 9 von Papst Johannes Paul II.), wird vor einer falschen Drogenbekämpfungspolitik gewarnt, der Waffenhandel gebrandmarkt (vgl. auch die deutlichen Worte des Papstes in Absatz 11) und die wirtschaftliche Zusammenarbeit im Sinne der Menschenrechte angemahnt.

In Absatz 11 seiner Botschaft macht der Papst deutlich, daß ihm bei der Veröffentlichung seiner Botschaft verschiedene konkrete Situationen in Afrika vor Augen liegen. Er spricht davon, daß «besonders in Afrika» die Situation davon gekennzeichnet ist, daß Länder in «grausame, bisweilen von äußeren Wirtschaftsinteressen angezettelte Konflikte verwickelt sind». Frieden in der Große-Seen-Region, in Ruanda, Burundi und im Kongo wird nur möglich sein, wenn die Politik bereit ist, den Menschenrechten eine echte Rolle zuzugestehen – eine Forderung, die in immer weitere Ferne rückt, angesichts der insbesondere im Kongo zu verteilenden Reichtümer und Bodenschätze, der völkermörderischen Vergangenheit in Ruanda und der gierigen Blicke der Industrienationen und Wirtschaftsunternehmen.

Nicht nur länderspezifisch, sondern auch inhaltlich enthält die Neujahrsbotschaft des Papstes einige bemerkenswerte programmatische Gesichtspunkte, auf die hier kurz eingegangen werden soll.

Unteilbarkeit der Menschenrechte

In seiner Botschaft betont der Papst mehrfach die Unteilbarkeit der Menschenrechte. Die Achtung sowohl der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte (des Sozialpaktes) als auch die Bewahrung der bürgerlichen und politischen Rechte stehen für den Papst in einem inneren Bedingungsverhältnis: «Die Menschenrechte sind ja untereinander eng verflochten, da sie Ausdruck verschiedener Dimensionen eines einzigen Subjekts sind, das Person heißt. Die ganzheitliche Förderung beider

Burg Rothenfels 1999

«Die Mächtigen stürzt er vom Thron.» Das Lukasevangelium in seinen psychischen und sozialen Dimensionen. Theologische Studientagung mit Prof. DDr. Peter Eicher (Paderborn) vom 24.9.–26.9.1999.

Das Leben als Experiment – Autonomie im Denken Nietzsches. Grundkurs Philosophie mit Dr. Beatrix Himmelmann (Berlin) vom 15.10.–17.10.1999.

«Der Bibel heimliche Hintertür» – Das Buch Kohelet. Alttestamentliche Studientagung mit Prof. Norbert Lohfink S.J. vom 5.11.–7.11.1999.

Wie Theologie heute lehren? Fachtagung für Theologinnen und Theologen an Universitäten und anderen Hochschulen mit Prof. Dr. Gottfried Bachl (Salzburg), Prof. Dr. Thomas Ruster (Dortmund), PD Dr. Rainer Bucher (Bonn) und vielen anderen vom 19.11.–21.11.1999.

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, D-97851 Rothenfels, Telefon 09393-99999, Telefax 09393-99997. Weitere Informationen im Internet unter www.burg-rothenfels.de

Kategorien der Menschenrechte ist die wahre Garantie dafür, daß jedes einzelne Recht voll geachtet wird.»⁷ In der Person sieht der Papst das Subjekt beider Menschenrechtsbereiche, das ihre Untrennbarkeit ausmacht. Der Mensch ist nicht nur Individuum, sondern auch ein Sozialwesen. Er kann seine bürgerlichen und politischen Rechte nur ausüben, wenn er einen gewissen Mindeststandard von sozialen Menschenrechten genießt. Andersherum aber gilt auch: Soziale Menschenrechte machen nur Sinn, wenn auch die bürgerlichen und politischen Rechte, etwa das Recht auf Meinungsfreiheit oder das Recht auf körperliche Unversehrtheit garantiert werden. In Kapitel 12 wiederholt der Papst dieses gegenseitige Bedingungsverhältnis mit einem weiteren Argument: «Aber ich möchte unterstreichen, daß keines der Menschenrechte sicher ist, wenn man sich nicht bemüht, alle zu schützen. Wenn man tatenlos der Verletzung eines der menschlichen Grundrechte zusieht, geraten alle anderen in Gefahr.» Hier wendet er sich ausdrücklich gegen das gegenseitige Aufrechnen oder Ausspielen der verschiedenen Menschenrechtsbereiche oder einzelner Menschenrechte. Alle müssen integral geschützt werden, damit die menschliche Person nicht aufs Spiel gesetzt wird. Wer bereit ist, eines dieser ethischen Prinzipien zu verletzen, wird auch nicht davor zurückschrecken, die anderen Menschenrechte aufs Spiel zu setzen.

Der Papst ist also nicht bereit, der häufig von westlichen Völkerrechtlern und Politikern gemachten Trennung zwischen den sogenannten (bürgerlichen und politischen) Abwehrrechten und den (wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen) Anspruchsrechten zuzustimmen. Im Gegenteil behauptet er das gegenseitige Bedingungsverhältnis und die gegenseitige Abhängigkeit aller Rechte voneinander. So kann er auch als gefährdetste Rechte etwa das Recht auf Teilhabe (Absatz 6), und das Recht auf eine gesunde Umwelt (Art. 10), das Recht auf Bildung (Art. 8) oder das Recht auf Arbeit (ebd.) benennen.

Globalisierung und freier Markt

Im Rahmen der kirchlichen Soziallehre hat sich Papst Johannes Paul II. zu einem der bedeutendsten Kritiker des westlichen kapitalistischen Systems entwickelt. Dies läßt sich auch in seiner Kritik an der Globalisierung der Wirtschaft ohne geeignetes Steuerungssystem feststellen. Johannes Paul II. schreibt in Absatz 9: «Die rasch zunehmende Globalisierung der Wirtschafts- und Finanzsysteme weist ihrerseits darauf hin, daß dringend festgeschrieben werden muß, wer das globale Gemeinwohl und die Anwendung der ökonomischen und sozialen Rechte gewährleisten soll. Der freie Markt allein ist dazu nicht imstande, da es in Wirklichkeit viele menschliche Bedürfnisse gibt, die keinen Zugang zum Markt haben... Dringend notwendig ist eine neue

⁷ Vgl. Absatz 3.

Sicht des globalen Fortschritts in der Solidarität, die eine von der Gesellschaft getragene ganzheitliche Entwicklung vorsieht, so daß jedes ihrer Glieder seine eigenen Fähigkeiten entfalten kann.» Diese Kritik an der Unzulänglichkeit des freien Marktes und die eher zaghafte Benennung eines möglichen Subjektes einer von der Gesellschaft getragenen Entwicklung zu erreichen, macht allerdings das Dilemma deutlich, in dem sich die kapitalismuskritische Sicht des Papstes befindet. Zwar ist klar, daß der Markt allein nicht die notwendigen Steuerungsimpulse für eine gerechte Verteilung der Güter der Welt ermöglicht, aber bezüglich der möglichen Alternativen zum Markt bleiben mögliche Regulierungsinstanzen relativ vage und unbestimmt. Es ist nicht einmal von der in soziologischen Kreisen weitverbreiteten «Zivilgesellschaft» die Rede.

UNRISD, eine Institution der Vereinten Nationen zur Erforschung der sozialen Entwicklung, hat in diesem Zusammenhang noch viel weitgehender davon gesprochen, daß es gilt, eine «globale oder weltweite Bürgerschaft» zu entwickeln, die fähig ist, die internationale Globalisierung zu kontrollieren. Es geht dabei darum, daß die weltweit agierenden Institutionen einer «Weltbürgergesellschaft» gegenüber rechenschaftspflichtig werden und so zur Verantwortung über die Auswirkungen ihrer Entscheidungsprozesse gezogen werden.⁸ Der Papst spricht nur von einer von der Gesellschaft getragenen Entwicklung und verweist in diesem Zusammenhang auf das altbekannte Subsidiaritätsprinzip, nach dem die jeweils kleinere Einheit zuerst ihre Fähigkeiten entfalten soll, bevor die jeweils größere Organisationsform diese Aufgaben übernimmt. Aufgrund dieser wenig klaren möglichen Subjekte einer «Regulierungsinstanz» des freien Marktes bleibt auch die Kapitalismuskritik, so deutlich sie ausfallen mag, letztlich stumpf. Kritik ohne Handlungsalternativen bedeutet letztlich für die Kritisierten, daß ein «Weiter so» möglich ist. Die menschenrechtlich motivierte und begründete Kritik bleibt deshalb eher appellativ als konkret-praktisch. Die vom Papst erhoffte und geförderte Schuldenerlaßjahrkampagne ist zwar mit der Erwartung einer «Zeit neuer Hoffnung» für die verschuldeten Länder verbunden, ist aber im Blick auf die tatsächlichen Probleme und Machtgefälle des weltwirtschaftlichen Systems nur ein Tropfen auf den heißen Stein der zu lösenden Probleme. Dennoch bleibt die von einem klaren menschenrechtlichen Standpunkt her entwickelte Kritik ein bedeutender Beitrag zu einem neuen «globalen Fortschritt in Solidarität». Das Menschenrechtsinstrumentarium stellt eine gewichtige Lösungskompetenz für diese Probleme bereit.

Recht auf Teilhabe

Bemerkenswert sind die Ausführungen des Papstes zum Problem des Rechts auf Teilhabe, das er insbesondere auf die Völker der Dritten Welt bezieht. Dieses Recht auf Teilhabe wird nach Analyse des Papstes durch zwei Problemfelder behindert. Einerseits die internen Faktoren in den entsprechenden Ländern, die der Papst als System der Begünstigung und Korruption erkennt, die ein «Angriff auf die Demokratie, der schwerwiegende Folgen mit sich bringt»⁹, sind. In der internationalen Diskussion werden diese Phänomene mit dem Stichwort «good governance» bezeichnet.

Andererseits verweist der Papst auf externe Faktoren, die er als «Gefahr, daß sich die politische und finanzielle Macht in einer begrenzten Anzahl von Regierungen und Interessengruppen anhäuft», erkennt. Der hier angesprochenen «Technokratie» setzt der Papst das «Recht auf Mitbeteiligung an den Beschlüssen» entgegen, die die «Lebensweise» der Nationen und Völker «oft tiefgreifend verändern»¹⁰.

⁸ Vgl.: UNRISD, Hrsg., Estados de Desorden. Los efectos sociales de la globalización. Un informe del UNRISD para la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social, Genf o. J.

⁹ Vgl. Absatz 6.

¹⁰ Ebd.

Der blinde Fleck der Botschaft

Eine von einem menschenrechtlichen Standpunkt aus angemessene Würdigung der Botschaft des Papstes kann m.E. nicht umhin, auch einige Anfragen an diese Erklärung zu formulieren. So gibt es verschiedene Auslassungen und blinde Flecken, die ich hier wenigstens andeutungsweise formulieren möchte.

Läßt man einmal beiseite, inwieweit der Vatikan als Staat bzw. staatsähnliches Gebilde die Menschenrechtspakte und -vereinbarungen unterschreiben und ratifizieren müßte (was bis heute nicht der Fall ist!), so bleibt immer noch die Frage offen, wie eine Anwendung der Menschenrechte als unbestreitbare ethische Grundprinzipien im Bereich der katholischen Kirche stattfinden müßte. Es dürfte wohl kein Zweifel darin bestehen, daß auch im innerkirchlichen Verhalten das Recht auf freie Meinungsäußerung oder das Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit oder die Nichtdiskriminierung etwa durch sexistische Vorurteile eine hohe Bedeutung haben. Hier besteht durchaus Nachholbedarf. Die Kirche muß so z.B. mehr denn je gerade im Bereich des Sexismus sich anfragen lassen, inwieweit sexistische Sprache und sexistisch motivierte Mechanismen in ihr Raum haben. Auch die Theologie als solche muß auf ihren versteckten sexistischen Gehalt hin immer wieder überprüft werden. Die kürzliche Quasi-Dogmatisierung, daß Frauen keinen Zugang zum priesterlichen Amt haben, müßte deshalb unter Einbeziehung des bisher unbestrittenen allgemeinen Priestertums der Frauen, das ja die Grundlage des besonderen Priestertums ist, überprüft werden.

Religionsfreiheit

In Abschnitt 5 der Neujahrsbotschaft legt Papst Johannes Paul II. prägnant und überzeugend die Religionsfreiheit als das Herz der Menschenrechte dar. Dieser Abschnitt ist in doppelter Hinsicht erwähnenswert: Zum einen bekräftigt Johannes Paul II. einmal mehr seine Ablehnung religiös motivierter Gewalt: «Wie verschiedene Religionsführer oft betont haben, so bekräftige auch ich, daß die Gewaltanwendung niemals eine begründete religiöse Rechtfertigung finden noch das Wachstum der wahren Religiosität fördern kann.» Es ist wohlthuend, wie sich Johannes Paul II. in dieser Stellungnahme in eine gewisse «Kollegialität» mit anderen Religionsführern setzt. Hier bestimmen Dialogbereitschaft und nicht Exklusivitätsanspruch den Duktus der Ausführungen. Die klare Abgrenzung von Gewaltanwendung im Namen der Religion ist gerade auch angesichts der «christlich-westlichen» Tradition des «heiligen bzw. gerechten Krieges» hervorzuheben. Implizit wird mit der Betonung der «wahren Religiosität» darauf hingewiesen, daß es durchaus auch Fehlformen von Religiosität gibt: Gewalt eignet in manchen Konstellationen als solcher eine religiöse Dimension.

Noch viel weitgehender ist in diesem Abschnitt die Betonung der Gewissensfreiheit durch den Papst. Sie geht sogar so weit, die extreme Schlußfolgerung dieser Freiheit des Gewissens auszuformulieren, wenn der Papst erklärt: «Sie ist so unantastbar, daß sie fordert, daß der Person auch die Freiheit des Religionswechsels zuerkannt wird, wenn das Gewissen es verlangt. Denn jeder ist gehalten, dem eigenen Gewissen in jeder Situation zu folgen, und darf nicht gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu halten.» Diese Aussage aus päpstlichem Mund ist zumindest ungewöhnlich, wenn nicht gar revolutionär: Ein Christ ist gehalten, die Religion zu wechseln, wenn sein Gewissen dies verlangt!

Die Sprengkraft dieser vom Papst eingeforderten Religionsfreiheit für das katholische Selbstverständnis ist hier schon angedeutet. Sie geht aber noch darüber hinaus, etwa wenn man dieses Prinzip auf die Frage nach dem Umgang mit innerkatholischen Dissidenten ausdehnt. Was bedeutet dies hier so massiv formulierte Prinzip der Religions- und Gewissensfreiheit für den innerkirchlichen Umgang mit verschiedenen Zugängen zum «katholischen» Glauben?

Kann man bei Dissens, bzw. bei welchem Maß von Dissens mit «Zwangsmaßnahmen» von «oben» reagieren? Ist ein von oben geforderter «Treue- bzw. Theologeneid» nicht von vornherein ein falsches Mittel, um mit der Freiheit des Gewissens umzugehen? Welches Maß an innerkirchlicher Pluralität ist von den Autoritäten offenzuhalten, wenn man dem Prinzip der Gewissensfreiheit auch im innerkirchlichen Rahmen den ihm zufallenden gewichtigen Ort einräumen will? Kann man «Gewissensdissidenten» den Respekt und die ihnen zuzugestehende Freiheit im Namen der wahren Lehre per Zwangsmaßnahmen

aufkündigen? Wie ist mit Theologen umzugehen, die wie etwa Hans Küng um ihre Rehabilitation bei Beibehaltung ihrer nach ernsthafter Bemühung und Auseinandersetzung gewonnenen Gewissensentscheidung bemüht sind? Die hier nur skizzierten Fragestellungen dürften deutlich machen, daß ein Durchbuchstabieren der Menschenrechte im innerkirchlichen Maßstab durchaus auch zu einem besseren Verständnis des Dogmas führen kann, wie dies Johannes XXIII. gerade im Zusammenhang mit den «Menschenrechten» angedeutet hatte.

(Zweiter Teil folgt)

Stefan Herbst, Bonn

VOM SINN DES FREIEN SONNTAGS

Das Vogelgezwitscher klingt lauter, und die Straße überquert man weniger gehetzt als sonst. Statt des üblichen Dröhnens des Verkehrs beherrschen Kirchenglocken den Luftraum: Die Straßen laden nachgerade zum Aufatmen ein...

Wer an einem Sonntagvormittag durch seine Stadt geht oder besser spaziert, der möchte vielleicht noch einmal tiefer nachdenken über unseren Umgang mit dem Sonntag. Die politische Diskussion über die Ausweitung der Ladenöffnungszeiten ist nicht befriedigend und dürfte einem wesentlichen Aspekt nicht gerecht werden – eben dem, der sich so unaufdringlich der Erfahrung anbietet. Sie zeigt, daß viele gar nicht verstehen, was das Grundgesetz im Art. 140 mit der «seelischen Erhebung» meint. Daß am Sonntag gemeinsame Arbeitsruhe für jene Mehrheit der Bevölkerung gilt, deren Dienst nicht unerlässlich ist für das Funktionieren der Gesellschaft, hat psychologische und soziale Gründe. Die religiösen Motive greifen genau diese auf und untermauern sie: Der Sabbat ist des Menschen wegen da, sprach einer, der für unser Land und für die Lebenskultur Europas maßgebliche Ideen beisteuerte.

Geschenk Lebensqualität

Während der ganzen Woche sind wir damit beschäftigt, die Welt und unsere Lebensbedingungen zu verbessern. Auch an einem arbeitsfreien Samstag legen wir kaum die Hände in den Schoß, denn die Quälgeister des Aktiv-seins, der Beschleunigung und des Leisten-müssens geben so bald keine Ruhe. Auch wer zum angeblichen «Shopping-Erlebnis» oder zum Tennisplatz fährt, dem wird im Radio sein drohender «Zeitverlust» angekündigt.

Wer das alte Gebot der Sabbatruhe, das den gläubigen Juden noch viel strenger mahnt, einmal wirklich achtet, dem wird auffallen, wie sehr er oder sie sich bereits jener atemlosen Grundhaltung verschrieben hat – und welche ganz andere Art von Lebensqualität sich dadurch einstellt, daß einmal wirklich Pause ist. Zeit zum Nachdenken und Nach-sinnen, ja: sinnlicher zu werden und so mehr von der Wirklichkeit wahrzunehmen. Es akzeptieren, daß die sechs vorangegangenen Arbeitstage nicht genügen, um alles zu erreichen und alles zu vollenden. Dabei könnte die Erkenntnis wachsen, daß der Mensch sein Glück im Grunde überhaupt nicht selbst erarbeiten oder verdienen kann. Der Sonntag ist eine Chance, zu lernen, daß das Schöne und Beglückende im Leben letztlich das Geschenkte ist und nichts Gemachtes oder Gerafftes. Freizeit hat mit existenzieller Freiheit zu tun.

Jeder Mensch kennt wohl einen Wunsch nach Ruhe, nach Schauen und Genießen. Wenn ich das allerdings immer weiter aufschiebe – weil immer noch etwas fehlt, bis ich es mir gönne oder «leisten kann» oder bis es mir gut genug ist, dann komme ich nie dazu. In der Pension eben auch nicht. Wie wohl kann es tun, das verschmutzte und zugleich weise Nicht-müssen zu pflegen in einer Zeit, die von ihren selbstproduzierten Sachzwängen fasziniert ist. In diese Sonntagskultur zu gelangen, ist manchmal nicht leicht: gegen die Angst vor der Leere und Stille, gegen un-

sere namenlosen Dämonen, die Ruhe nicht zulassen wollen, und dafür, daß ich mich mit mir selber wieder anfreunde. Das Paradoxe ist, daß die Unterbrechung desto nötiger ist, je schwerer sie fällt. Daß das Nachdenken über die Tiefenqualität des Lebens in der aktuellen Auseinandersetzung um Aufhebung des Ladenschlusses kaum eine Rolle spielt, ist bereits ein Symptom, genauer: ein Alarmzeichen. Und zwar auch im Sinne einer massiven Anfrage an die christliche Sonntagspraxis in Deutschland, die offenbar ein schwächliches Zeugnis von göttlich geschenkter Freiheit vermittelt.

Freiräume für Gemeinschaft

Aus solchen angedeuteten Erfahrungen folgt freilich noch keine detaillierte Regelung der Sonntagsarbeit. Die entscheidende Frage ist ja, welche Bedeutung es hat, daß der Tag der Ruhe *gemeinsam* sein soll. Auch das ist um so schwerer verständlich, je weiter die Individualisierung fortgeschritten ist – und gleichzeitig um so wichtiger. Das Leiden an der Vereinzelung, das Schwinden der Gemeinschaftsfähigkeit in der Single-Gesellschaft, beschäftigt Psychologen und Soziologen, doch ist der Verzweckung jeglichen Beisammenseins nur dann zu entkommen, wenn wirkliche Frei-Räume geschaffen und offen gehalten werden für das, was weniger zweckdienlich, aber um so sinnvoller ist. Es ist naheliegend, daß das Freihalten eines gemeinsamen Tages pro Woche gegen eine Tendenz ist, die in unserer Natur begründet liegt – denn in der Natur herrscht der *horror vacui*: Leere wird aufgefüllt, gemäß dem Gesetz der Entropie, das offenbar ein psychologisches Pendant kennt. Die Macht der psychologischen Entropie realistisch zu sehen, ist keine Scheinheiligkeit und kein kirchliches Pharisäertum, welches um das Gesetz herum einen Zaun um den anderen bauen will.

Einen offenen Raum für Gemeinschaft zu wahren, bedarf also der Rahmenbedingung und der Gestaltung. Bekanntlich helfen Rituale dazu, und so tun sich die Teilnehmer am sonntäglichen Ritual der Christen leichter, weil da alle genannten Elemente zusammenkommen. Wenn aber jeder und jede für sich selbst den eigenen arbeitsfreien Tag abgrenzen und definieren muß, bedeutet das nur eine weitere Belastung. Hingegen entlastet es von Wissenskonflikten und ständigen Problemen im Freundes- und Familienkreis, wenn der Sonntag von vornherein der freie Tag ist. Daß das Gegebene und Vorgegebene auch Freiheit schenken kann, lerne ich nicht dadurch, daß ich gezwungen werde, sie mir jede Woche selbst zu nehmen. Daß die Gemeinschaft mein menschlicher Lebensraum ist und nicht ein Hobby unter anderen, dem ich als Individuum ein Stück meiner Freiheit widmen kann, muß sich darin ausdrücken, daß die gemeinsame Freizeit als Struktur zunächst da ist.

Auf einen weiteren Aspekt macht eine interessante biblische Interpretation im Buch Levitikus aufmerksam (26, 34f.): Für den Fall, daß sein Volk ihm feindlich wird, Götzen anbetet und den Sabbat nicht hält, droht Gott mit der Verwüstung des Landes und mit dem Exil: «Dann hat das Land Ruhe und erhält Ersatz für seine Sabbate. Während der ganzen Zeit der Verwüstung hat

es Sabbatruhe, die es an euren Sabbaten nicht hatte, als ihr noch darin wohntet!»

Dies kann uns darauf aufmerksam machen, daß es mit der Ruhe um mehr geht als um eine zweckdienliche Arbeitspause, ohne welche der einzelne Mensch auf Dauer weniger leistungsfähig ist. Daß nämlich die Ruhe eine größere Dimension hat, für das ganze Land – heute würden wir wohl sagen: für die Biosphäre. Wir sollten diese Bildrede nicht pressen, doch gerade in einer Zeit, da mehr Problembewußtsein für die Natur wächst und dafür, daß sie sich nicht ohne Folgen quälen läßt, kann uns diese Geschichte aufhorchen lassen. Ist es vielleicht nicht Zeit, daß auch die Luft eine Belastungspause erhält, die an Werktagen durch Abgase leidet und alle Kreatur in ihr? Daß die Großstadtluft zum Spaziergehen mit den Kindern erst wieder geeignet wird, daß eine Lärmpause gepflegt wird, die dem Gesang der Vögel und den bei uns lebenden Tieren Raum gibt...

Shalom: Die Teilnahme am Göttlichen

Der in der DDR säkular erzogene Jude Chaim Noll begann eines Samstages, dem Sabbatgebote eine befreiende Erfahrung abzugewinnen, als er seinem Telefon und Computer die Stecker herauszog. «Heutzutage geht alles viel zu schnell. Welten stürzen zusammen, und fragwürdige neue erheben sich. Es gibt zu viel Bewegung und selbsterklärte Erlösung. Zuviel Auf und Ab für ein Menschenleben. Zuviel *tohu w-bohu*, wie es in der Bibel heißt. Zuviel Vorschnelles. Und wenig Dankbarkeit für das schon Geschaffene.»

Es geht darum, zu verstehen, was Gott meinte, als er am siebten Tag ruhte – denn «er sah, daß es gut war, was er gemacht hatte». Aufhören, die Welt oder sein eigenes Leben zu verbessern und teilnehmen daran, daß gut ist, was Gott macht!

Manches in unserer Welt ist nicht gut, ganz und gar nicht. Aber dem religiösen Menschen eignet die wesentliche Fähigkeit, auch einmal etwas gut sein zu lassen. Für den Christen verbindet sich das Sabbatgebote (das wohl viel öfter mißachtet wird als etwa das so gerne zitierte sechste) mit der Botschaft von der Auferstehung Jesu. In der Osterzeit wird immer wieder berichtet, wie der Auferstandene seinen Jüngern zuruft: «Der Friede sei mit euch!» Man kann auch übersetzen: «Der Friede

ist mit euch!» Gott hat alles getan. Schon den Jüngern fiel es nicht leicht, das anzunehmen und im Shalom zu leben. Auch wenn sie sich gesendet wußten und wissen – dorthin, wo es wahrhaft viel zu tun gibt, bis heute: Das Weitergehen soll im Bewußtsein der Freiheit erfolgen, daß das Wesentliche bereits vollendet ist.

Markus Riednauer, Hamburg

Hinweis: Berthold Simeon Nuß, Der Streit um den Sonntag. Der Kampf der Katholischen Kirche in Deutschland von 1869 bis 1992 für den Sonntag als kollektive Zeitstruktur. Anliegen – Hintergründe – Perspektiven, Idstein 1994. Die vorliegende Arbeit beschreibt die Auflösung gewachsener kollektiver Zeitstrukturen in der pluralen Gesellschaft und skizziert den Rahmen für eine neue Debatte über eine sozialverträgliche Zeitordeung. (Red.)

Buchhinweis

Die Sterbehilfediskussion ist eine der intensivsten und kontroversesten der neueren Ethik überhaupt. Die Fronten derselben verlaufen in sehr komplexen Variationen durch Disziplinen und Grundoptionen hindurch, so daß Orientierungslosigkeit und Ungenauigkeit an dieser Stelle weit verbreitet sind. Auch die Literatur zum genannten Thema ist unüberschaubar geworden, und somit ist jeder von uns für umfassende und bilanzschaffende Publikationen dankbar. Eine solche ist der von Adrian Holderegger herausgegebene Sammelband *Das medizinisch assistierte Sterben*.¹ In diesem Buch werden recht verschiedene Beiträge aus Theologie, Philosophie, Medizin und Recht, auf die Frage nach der Gestaltbarkeit des Sterbevorganges hin fokussiert. Weil es im Rahmen einer Kurzrezension kaum möglich ist, auf die einzelnen Beiträge einzugehen, seien hier nur einige spezifische Grundzüge dieser Publikation hervorgehoben.

Diese ist in verschiedene Teile strukturiert, in denen philosophisch-ethische, theologisch-ethische, klinische sowie juristische Aspekte der Gesamtproblematik zur Sprache kommen. Die erwähnte Einteilung ist verständlicherweise nicht immer konsequent durchgeführt, da alles mit allem besonders in dieser Grenzsituation des Sterbevorganges verbunden ist. Trotzdem bleibt aber die Grundstruktur des Sammelbandes besonders transparent.

Die einzelnen Beiträge zeigen durch ihre Information und durch ihre jeweiligen Thesen, daß die Fronten der Sterbehilfediskussion nicht zwischen den Disziplinen oder den Konfessionen bzw. Weltanschauungen, sondern quer durch alle diese Teilaspekte verlaufen. Somit wird nicht mehr, wie es in vorneuzzeitlichen Kontexten noch möglich war, der Theologie die Funktion der einheitlichen Zusammenführung der Teilaspekte anvertraut, sondern eher dem Instrument des Rechts. Letzteres wird sicherlich argumentativ zwischen den partiellen Teilansprüchen – wie etwa der Autonomie des Sterbenden, der medizinische Schmerzbekämpfung, und den Argumenten zum Lebensrecht aus Philosophie und Theologie – nicht restlos entscheiden können. Auch die rechtliche Regulierung der Konflikte am Ende des Lebens wird das Resultat komplexer Güterabwägungen zwischen Teilaspekten und -ansprüchen sein und insofern nicht vollkommen und definitiv bleiben können.

Dieses Buch vermittelt eine informationsreiche Bestandesaufnahme der heutigen internationalen Diskussion und insofern dient es zur Versachlichung der soziopolitischen Diskussion zum Thema Sterbehilfe. Besonders in der Schweiz, wo eine politische Auseinandersetzung zum Thema bevorsteht, wird es eine angemessene Entscheidungshilfe anbieten.

Alberto Bondolfi, Zürich

¹Adrian Holderegger, Hrsg., Das medizinisch assistierte Sterben. Zur Sterbehilfe aus medizinischer, ethischer, juristischer und theologischer Sicht (Studien zur theologischen Ethik, 80), Universitätsverlag, Freiburg/Herder Verlag, Freiburg 1999, 424 Seiten, DM 98.–.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich

Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83

Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,

Josef Bruhin, Werner Heierle, 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 1999:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 55.– / Studierende Fr. 40.–

Deutschland: DM 63.– / Studierende DM 43.–

Österreich: öS 450.– / Studierende öS 310.–

Übrige Länder: sFr. 51.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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.