



ORIENTIERUNG

Nr. 17 66. Jahrgang Zürich, 15. September 2002

EINE NEUE THEOLOGISCHE BUCHREIHE unter die Überschrift «Jabboq» zu stellen, weckt zuerst einmal die Neugierde, was die Herausgeber mit diesem Hinweis auf die Erzählung in Gen 32 wohl gemeint haben könnten.¹ Aber sobald man sich über die komplexe Auslegungsgeschichte der Erzählung von Jakobs nächtlichem Ringkampf beim Überschreiten des Flusses Jabboq zu informieren beginnt, läßt sich ein anspruchsvolles theologisches Programm erahnen, das unter diesem Stichwort in die Tat umgesetzt werden soll. Dieses Ziel lösen die Herausgeber *Jürgen Ebach, Hans-Martin Gutmann, Magdalene L. Frettlöh* und *Michael Weinrich* mit dem ersten Band von «Jabboq» unter dem Titel «*Leget Anmut in das Geben.*» Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie» ein. So lebensbedrohend, wie für Jakob das Überqueren des Jabboq werden sollte, so risikoreich begreifen die Herausgeber ihr theologisches Gespräch mit andern Wissenschaften und mit profanen Beschreibungen gesellschaftlicher Prozesse. Aber wie Jakob im nächtlichen Kampf um den Segen des ihm «unbekannten Mannes» ringt und schließlich auch gewährt bekommt, so erhoffen die Herausgeber, mit ihren Beiträgen zu einer präziseren theologischen Wahrnehmung gegenwärtiger Wirklichkeit einen Beitrag leisten zu können.

Der Charme der Gabe

Dabei verstehen die Herausgeber die mit dem Reihentitel «Jabboq» intendierte Irritation nicht als einen Ausgangspunkt, den man auf seinem Weg getrost hinter sich lassen könnte, sondern als einen Anstoß ständig neu einsetzender Reflexion. Dafür steht Jürgen Ebachs an den Anfang des Bandes gestellte Auslegung der Erzählung vom Kampfe Jakobs am Jabboq als einer «Geschichte voller Verdrehungen». Der Bericht in Gen 32 erhält seine erzählerische Stringenz aus dem Wechsel von Positionen und Perspektiven der von ihm ins Spiel gebrachten Hauptperson, und er liefert mit seiner «Erzählwelt» eine Begründung für vier Sachverhalte, nämlich für einen Ortsnamen (Pniel), für einen neuen Personennamen (Jakob wird der Name Israel angekündigt), für eine individuelle Eigentümlichkeit (Jakob hinkt nach dem unentschieden gebliebenen nächtlichen Kampf) und für eine alltägliche Regel (Vorschrift, daß beim Schlachten von Tieren die sogenannte Spannader entfernt werden muß). Dieser «starken» Verankerung der Erzählung in der Lebenswelt entspricht der radikale Wechsel in der Perspektive der Hauptperson Jakob, wie sie J. Ebach in der Erzählung vom nächtlichen Kampf Jakobs mit dem «unbekannten Mann» zum Ausdruck gebracht sieht: Jakob, der nach Jahren der Trennung sich aus guten Gründen vor der ersten Begegnung mit seinem Bruder Esau fürchtet, weil er diesen durch List um den väterlichen Segen betrogen hatte, ringt mit dem ihm «unbekannten Mann» um sein Leben und wird von diesem nach einem unentschiedenen Kampf gesegnet. Was er seinem Bruder mit unlauteren Mitteln weggenommen hatte, wird ihm am Jabboq nach mühsamen Auseinandersetzungen vom «nächtlichen Unbekannten» freiwillig gewährt: Jakob tritt danach als ein Hinkender, d.h. als ein von diesen Mühen lebenslang Gezeichneter, vor Esau und gewinnt so die Zuneigung seines Bruders wieder zurück.

J. Ebachs subtile Rekonstruktion der Bedingungen, unter denen das Gewähren und das Empfangen einer Gabe weder für den Geber zum Anlaß einer Beschämung noch für den Empfänger zum Grund einer Demütigung wird, weist für die nachfolgenden Beiträge des Bandes den entscheidenden Weg. Dabei gelingt es J. Ebach zu zeigen, auf welche komplexe Weise ökonomische Prozesse und deren Regelung mit religiösen Haltungen und Praktiken verknüpft sind, und er macht darauf aufmerksam, wie die «Gabe» zu einem Gegenstand eines interdisziplinären Gesprächs zwischen Ökonomie und Theologie werden kann. Die Aktualität dieser Fragestellung ist unumstritten. Auf sie hatte schon Maurice Godelier in seiner Relektüre von Marcel Mauss' klassischer Studie «Die Gabe» hingewiesen:² «Das eigentliche Paradox in den kapitalistischen Gesellschaften besteht darin, daß die Ökonomie die Hauptquelle für eine Ausschließung der Individuen ist, daß aber diese Ausschließung sie nicht nur von der Ökonomie ausschließt. Sie

THEOLOGIE

Der Charme der Gabe: Zu einer neuen theologischen Buchreihe – Jabboq als Programmwort – Eine Auslegung von Gen 32 – Ökonomische Prozesse und ihre Regelungen – Religiöse Haltungen und Praktiken – Marcel Mauss' klassische Studie «Die Gabe» – Die Unmöglichkeit der Gabe – Warenökonomie und Ökonomie der Gabe.

Nikolaus Klein

KIRCHENRECHT

Schutz durch das Recht? Exkommunikation von Frauen aufgrund Empfanges der Priesterweihe – Die Weihe von sieben Frauen am 29. Juni 2002 – Die durch die Glaubenskongregation verfügte Exkommunikation – Besonderheiten des kirchlichen Strafrechts – Der Weg zu einer Kirchenstrafe – Worum handelt es sich bei der Exkommunikation der «Priesterinnen»? – Zum Verständnis der zwei Verlautbarungen der Kongregation – Tat- oder Spruchstrafe? – Welche Straftat? – Das Monitum als Strafbefehl? – Strafbarkeit aufgrund des can. 1399 CIC? – Strafbarkeit aufgrund Eigenrechte der Kongregation? – Bestrafung aufgrund des Jurisdiktionsprimats?

Klaus Lüdicke, Münster/Westf.

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Das Verhältnis von Leib und Seele: Offene theologische Fragen und neue philosophische Herausforderungen – Stationen einer Problemgeschichte – Die antike Vorgeschichte – Die Problemformulierung bei René Descartes – Echte Frage oder Scheinproblem? – Aktuelle Deutungsversuche – Der ontologische Status mentaler Vorgänge – Dualistische Positionen – Monistische Deutungsversuche – Kein Konsens in der einzelwissenschaftlichen Debatte – Das Leib-Seele-Verhältnis in der dogmatischen Diskussion – Ein Thema des Traktates über die Eschatologie – Suche nach einer adäquaten Theorie der Geschichte – Spannungen zwischen philosophischen Unsterblichkeitsvorstellungen und dem biblischen Auferstehungsglauben – Individuelle und allgemeine Eschatologie – Die Vorstellung einer «Auferstehung im Tod» – Leiblichkeit und Individualität des Menschen – Die unverzichtbare Verantwortung des Menschen für seine Taten – Neue Akzentuierungen der Fragestellung – Im Zeitalter der Globalisierung und gesellschaftlicher Fragmentierung – Theologische Anthropologie und die body-mind-Debatte – Der Begriff innerer Relationalität – Der Mensch als herausgefordertes und angesprochenes Lebewesen.

Matthias J. Fritsch, Knut Wenzel, Regensburg

LITERATUR

Unterwegs mit schöpferischem Zweifel: Zu einer Publikation von *Irene Bourquin* – Die Insel Patmos und das Buch der Apokalypse – Augengeschichten und Verwandlungen – Licht von ganz woanders her? – Momente der Begegnung mit Menschen und Landschaften – Erinnerungen an den amerikanischen Dichter Robert Lax.

Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken

schließt sie aus der Gesellschaft aus oder droht dies auf Zeit zu tun. Und für diejenigen, die aus der Ökonomie ausgeschlossen sind, werden die Chancen, wieder in sie eingeschlossen zu werden, immer geringer.» Da die gegenwärtig fragmentierten Gesellschaften damit vor einer neuen Herausforderung stehen, für die ihnen das geeignete Instrumentar nicht mehr zur Verfügung steht, sieht M. Godelier in der (faktischen) Wiederbelebung der «Tradition der milden Gabe» und der kritischen (interdisziplinären) Debatte dieses Sachverhaltes die grundlegende Herausforderung gegenwärtiger Anthropologie wie Politik.

Diesen Sachverhalt nehmen die übrigen Beiträge des Bandes zum Ausgangspunkt ihrer Analysen und Überlegungen. Martin Leutzsch zeigt in seiner Untersuchung über «Zeit und Geld im Neuen Testament», wie die im Kontext der Entstehung der neutestamentlichen Schriften vom römischen Imperium vertretene Ideologie der Wiederkehr eines Goldenen Zeitalters (mit der Verheißung einer münzlosen Zeit) ihren Klassencharakter vor sich selbst zu verbergen trachtete, dabei sich selbst aber Lügen strafte, war doch das bevorzugte Medium zur Propagierung seines Herrschaftsprogramms die in seinem Territorium als Zahlungsmittel verwendeten Münzen. Demgegenüber setzte sich das Judentum deutlich wahrnehmbar von seiner Umwelt ab, indem es durch eine Vielzahl von Regelungen (Zinsverbot, Begrenzung von Schulden, Sabbat, Verpflichtung zur täglichen Lohnauszahlung) sich einer vollständigen Ökonomisierung der Zeit verweigerte. Auf diese Traditionen stützten sich die ersten christlichen Gemeinden, als sie dem jeweiligen Kontext entsprechende Verhaltensmodelle und Institutionen (Orientierung der Gerechtigkeit nicht an der geleisteten Arbeit, sondern an den Grundbedürfnissen der abhängigen Menschen, verschiedene Formen frühchristlicher Wanderexistenz) zu entwickeln suchten.

Wenn auf diese Weise die Forderung nach Gerechtigkeit in der Gesellschaft mit der Befriedigung der Grundbedürfnisse der Menschen ins Zentrum der Überlegungen gestellt wird, dann ist es nicht überraschend, daß in allen Beiträgen immer wieder Hinweise auf Maurice Godeliers Analyse des Phänomens der «Gabe» (und seiner Ambivalenz) auftreten. So entfaltet Magdalene L. Frettlöh ihre Auslegung der theologischen Motive, die

Paulus als Begründung der Kollekte für die Gemeinde in Jerusalem nennt (2 Kor 8f.), auf dem Hintergrund der philosophischen Debatten, wie sie J. Derrida und B. Waldenfels über die Ambivalenz der Gabe geführt haben. Beide wollten darauf aufmerksam machen, wie mit jeder Gabe der Schenkende wie der Empfangende in den Zirkel von Gabe und Gegengabe hineinzugeraten drohen, das vorbehaltlose Geben sich letztlich als unmöglich erweist. J. Derrida und B. Waldenfels beharren aber darauf, daß dort, wo sich die Einsicht in die Unmöglichkeit der Gabe im Akt des Gebens Bahn bricht, diese sich dem Wechsel von Tausch und Gegentausch zu entziehen vermag.

Diese Möglichkeit interpretiert Hans-Martin Gutmann in seinen systematischen Überlegungen als fragilen Hinweis darauf, wie auch unter den Bedingungen der kapitalistischen Warenökonomie menschliche Arbeitskraft durch die der Gabe eigentümliche Eigenschaft der «Verausgabung» weiterhin gekennzeichnet ist. Denn ohne die Anstrengungen und Leistungen, die jenseits von Erwerbsarbeit (mit dem, was man «Beziehungsarbeit» nennen könnte) erbracht werden, wäre das Leben der Menschen, seine Förderung und Erhaltung nicht möglich. Sind auch diese Aspekte in der gegenwärtigen Gesellschaft in den privaten Bereich der Familie zurückgedrängt worden, so bleiben sie doch für die Menschen unverzichtbar. H.-M. Gutmann spricht in diesem Zusammenhang von einer «Ökonomie der Gabe» im Unterschied zur «Warenökonomie». Mag ihr gegenüber die Warenökonomie sich immer als stärker erweisen, denn diese legt die ganze Macht auf die Seite der (akkumulierenden) Empfänger, kann dennoch ohne sie Leben weder entstehen noch gefördert werden. An dieser Stelle findet H.-M. Gutmann den Ansatzpunkt für eine weiterführende Debatte über die Rolle der Kirche in der Marktgemeinschaft.³

Nikolaus Klein

¹ Jürgen Ebach, Hans-Martin Gutmann, Magdalene L. Frettlöh, Michael Weinrich, Hrsg., «Leget Anmut in das Geben.» Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie (Jabbaq, Band 1). Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001, Seiten 268, Euro 18.95; SFr 33,10.

² Maurice Godelier, Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte. München 1999, S. 10.

³ Darauf gehen die Beiträge von Wolfram Stierle, Dieter Schellong und Michael Weinrich ein.

Schutz durch das Recht?

Exkommunikation von Frauen aufgrund Empfanges der Priesterweihe

Historisch Interessierte werden sich an den «Bannstrahl» erinnert fühlen, den Päpste im Mittelalter nötigenfalls gegen z.B. Kaiser «schleuderten» – etwa im Investiturstreit. Eher gegenwartsorientierte Beobachter werden die Exkommunikation, die die Kongregation für die Glaubenslehre am 5. August 2002 über die sieben Frauen ausgesprochen hat, die sich am 29. Juni 2002 auf einem Donauschiff die Priesterweihe hatten erteilen lassen, als notwendige Klarstellung durch die obersten Glaubenshüter der Kirche wahrnehmen, während andere darin eine «absurde Reaktion» auf eine «absurde Aktion»¹ sehen. Worum es sich wirklich handelt, möchte ich zu erklären und zu würdigen versuchen anhand des kirchlichen Strafrechtes, das leider ziemlich unbekannt ist – oder viel mehr glücklicherweise? Denn meist wird das Recht nur bewußt wahrgenommen, wenn es verletzt wird oder wenn es als Mittel zur Lösung von Konflikten gebraucht wird.

Besonderheiten des kirchlichen Strafrechtes

Vorauszuschicken sind einige Informationen über die Besonderheiten des kirchlichen Strafrechtes. Die Grundidee ist dieselbe wie die des staatlichen: Wenn eine Person eine Tat begeht, die im Strafgesetz mit einer Strafe bedroht ist, dann muß oder kann die zuständige Autorität in einem geordneten Verfahren Tat, Täter,

Rechtswidrigkeit, Schuld und andere Voraussetzungen der Strafbarkeit prüfen, um in einem Verwaltungsdekret oder einem gerichtlichen Urteil eine Strafe zu verhängen.

Die erste Besonderheit des kirchlichen Strafrechtes² liegt darin, daß man sich eine Strafe ohne Eingreifen einer Autorität zuziehen kann. Kommt die gesetzliche Androhung einer sogenannten Tatstrafe (*poena latae sententiae* = Strafe des [schon] gefällten Spruches) mit der Verwirklichung des entsprechenden Tatbestandes zusammen, so erklärt das Gesetz den Täter für bereits bestraft. Es versteht sich, daß eine solche Tatstrafe eigentlich nur dem Täter selbst zur Beachtung aufgegeben ist, während Dritte davon in der Regel nichts wissen. Ein Beispiel: Can. 1388 § 1 CIC bedroht den direkten Beichtsigelbruch mit der Exkommunikation als Tatstrafe. Wenn nur der Beichtvater selbst davon weiß, daß er Beichtwissen ausgeplaudert hat, kann nur er selbst durch die Strafe aufgefordert sein, sich an die Verbote der Exkommunikation nach can. 1331 § 1 zu halten und keinen öffentlichen Gottesdienst mehr zu halten, keine Sakramente zu spenden und zu empfangen, keine Ämter und keine Leitungsgewalt auszuüben. (Wie man sich das in der Praxis vorstellen soll, steht auf einem anderen Blatt.) Eine Tatstrafe ist, so sagt can. 1314 Satz 2 CIC, nur dann gegeben, wenn das Gesetz oder der Straf-

¹ Matthias Drobinski, in: Süddeutsche Zeitung vom 6. August 2002, S. 4.

² In Zukunft ist mit «Strafrecht» ohne weitere Kennzeichnung das kirchliche Strafrecht nach den cann. 1311–1399 CIC/1983 gemeint.

befehl³ das ausdrücklich sagt. Alle anderen Strafen sind *poenae ferendae sententiae* (Strafen des zu fällenden Spruches), die erst durch ein Strafdekret oder ein Strafurteil existent werden und in der deutschen Terminologie «Spruchstrafen» genannt werden.⁴

Die zweite Besonderheit liegt in der Art der Strafen. Neben den sogenannten *poenae expiatoriae* – in der deutschsprachigen Kanonistik meistens mit «Sühnestrafen» übersetzt –, die ihre Parallele in den Haft- und Geldstrafen des staatlichen Rechtes haben⁵, gibt es sogenannte *censurae*, meist als «Beugestrafen» übersetzt. Ihr Charakteristikum ist, daß sie (vornehmlich) zur Besserung des Täters dienen, daher nur gegen einen Täter verhängt werden können, der sich fortdauernd gegen das Gesetz auflehnt, und aufgehoben werden müssen, wenn ein Täter von seiner Auflehnung Abstand nimmt (vgl. can. 1347 CIC). Nahezu alle Tatstrafen sind auch Beugestrafen, weil nur wenige Sühnestrafen – einige Ausübungsverbote im Sinne des can. 1336 § 2 – als Tatstrafen angedroht werden können.

Eine dritte Besonderheit ist darin zu sehen, daß das kirchliche Recht in vielen Fällen keine konkrete, sondern nur eine gerechte Strafe androht, eine *iusta poena*, z. B. für die Anmaßung eines kirchlichen Amtes nach can. 1381 CIC. Es ist ein Gebot der Logik, daß eine solche *iusta poena* keine Tätstrafe sein kann und daß die Bestrafung nur durch ein Verfahren erfolgen kann, in dem die gerechte Strafe festgesetzt wird.

Der Weg zu einer Kirchenstrafe

Vor dem Hintergrund dieser Besonderheiten kann eine kirchliche Bestrafung wie folgt aussehen:

– Dadurch, daß eine Person eine Tat begangen hat, die mit einer Tätstrafe bedroht ist, unterliegt sie der Strafe, ohne daß die Autorität eingegriffen hat: Möglicherweise weiß sie von der Tat auch gar nichts.⁶

– Wenn die Autorität von der Tat weiß, kann sie die Tätstrafe als eingetreten deklarieren. Dazu muß sie ein Strafverfahren im (kirchlichen) Verwaltungs- oder Gerichtsweg durchführen, in dessen Rahmen die Voraussetzungen für den Eintritt der Tätstrafe geprüft werden und die fortdauernde Auflehnung des Täters gegen die Rechtsordnung festgestellt werden muß.⁷ Wenn eine solche Deklaration einer Tätstrafe stattgefunden hat, treten weitere Strafwirkungen ein, weil z. B. die Exkommunikation jetzt von Dritten berücksichtigt werden kann und muß.⁸

– Aufgrund eines Strafverfahrens im genannten Sinne kann eine Spruchstrafe verhängt werden, sei es, daß sie im Strafgesetz konkret angedroht wurde (z. B. wird das Kleriker-Konkubinat mit der Suspension bedroht, can. 1394 § 1), oder mit unbestimmtem Strafmaß als *iusta poena* (wie im zitierten can. 1381 § 1). Die Bestrafung mit Spruchstrafen setzt *per definitionem* ein Strafverfahren voraus, auch wenn eine konkrete Strafe angedroht ist. Als Spruchstrafen können Beugestrafen (*censurae*) oder Sühne-

strafen (*poenae expiatoriae*) verhängt werden, erstere aber wiederum nur, wenn die Auflehnung des Täters gegen die Rechtsordnung fort dauert.

Worum handelt es sich bei der Exkommunikation?

Als Reaktion darauf, daß sich sieben Frauen von einem exkommunizierten Bischof – daß er selbst gültig geweiht sei, wird von der Glaubenskongregation nicht thematisiert⁹ – haben das Sakrament der Priesterweihe spenden lassen, hat die Glaubenskongregation zwei Verlautbarungen herausgegeben. Die erste ist mit dem 10. Juli 2002 datiert und trägt den Titel «Dichiarazione (Monitum)» – Erklärung (Mahnung). Ihr Inhalt ist, soweit hier relevant: «Die vorgenommene «Priesterweihe» ist die Simulation eines Sakramentes und daher ungültig und nichtig und stellt eine schwerwiegende Straftat gegen die göttliche Verfassung der Kirche dar: Weil der «weihende» Bischof einer schismatischen Gemeinschaft angehört, handelt es sich darüber hinaus um einen schweren Verstoß gegen die Einheit der Kirche. ... Mit dieser Erklärung ... ermahnt die Kongregation förmlich gemäß can. 1347 § 1 CIC die ... Frauen, daß sie sich die Exkommunikation, die dem Heiligen Stuhl [zur Behandlung] vorbehalten ist, zuziehen, wenn sie nicht bis zum 22. Juli (1) die Nichtigkeit der von einem schismatischen Bischof empfangenen und im Widerspruch zur definitiven Lehre der Kirche stehenden «Weihe» anerkennen, und (2) sich für reuig erklären und um Verzeihung bitten für das Ärgernis, das sie unter den Gläubigen angerichtet haben.» Die Erklärung ist vom Präfekten (Kardinal Ratzinger) und vom Sekretär (Erzbischof Bertone) unterzeichnet.¹⁰

Die zweite Verlautbarung ist mit «Decreto di scomunica» überschrieben – Exkommunikationsdekret – und ihr geht eine «Premessa al Decreto di scomunica» – eine Vorrede – voraus, die in einem einzigen Satz erklärt, daß der weihespendende Bischof als Schismatiker bereits der Exkommunikation unterlag. Der Inhalt des Exkommunikationsdekrets lautet (in meiner Übersetzung, die im Internet vom Vatikan verbreitete ist ungenau):

«Unter Bezugnahme auf die Mahnung dieser Kongregation vom 10. Juli ... und angesichts der Tatsache, daß innerhalb der gesetzten Frist vom 22. Juli 2002 die Frauen ... [es folgen die sieben Namen] keinerlei Zeichen des Umdenkens oder der Reue über die von ihnen begangene überaus schwere Straftat gezeigt haben, erklärt diese Behörde in Konsequenz der genannten Mahnung, daß die genannten Frauen sich die dem Heiligen Stuhl [zur Behandlung] vorbehaltene Exkommunikation zugezogen haben mit allen Wirkungen, die im can. 1331 CIC festgesetzt sind.» Der um den Ausdruck der Hoffnung, daß die Bestrafften mit Hilfe des Heiligen Geistes den Weg zurück zur Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft der Kirche finden werden, ergänzte Text ist ebenfalls vom Präfekten und vom Sekretär der Kongregation unterzeichnet.

Zum Verständnis der Verlautbarungen der Kongregation

Im folgenden soll nicht erörtert werden, ob und wie sich die sieben Frauen vielleicht strafbar gemacht haben oder noch strafbar machen könnten. Es geht vielmehr allein darum, die Verlautbarungen der Kongregation anhand des kanonischen Strafrechtes zu würdigen. Ausgangspunkt ist dabei die Feststellung eines Grundrechtes der Gläubigen im can. 221 § 3 CIC, in dem es heißt: «Die Christgläubigen haben das Recht, mit kanonischen Strafen nur nach Maßgabe des Gesetzes belegt zu werden.»¹¹

³ Ein Strafbefehl (*praeceptum poenale*) ist etwas anderes als der Strafbefehl des staatlichen Rechtes. Er ist die Androhung einer Strafe für künftiges, konkret bezeichnetes Handeln durch die Verwaltungsautorität, also nicht in Form eines Gesetzes, sondern eines Verwaltungsaktes, vgl. can. 1319 CIC.

⁴ Im staatlichen Strafrecht gibt es nur «Spruchstrafen» in diesem Sinne, aber auch im Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen (Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium – CCEO) gibt es keine Tätstrafen.

⁵ Im kirchlichen Strafrecht fallen darunter u.a. Aufenthaltsge- oder -verbote, Entziehung von Ämtern oder Privilegien, Strafversetzung und im schlimmsten Fall die Entlassung aus dem Klerikerstand, vgl. can. 1336 § 1 CIC.

⁶ Es sei nur allgemein darauf hingewiesen, daß der Eintritt von Tätstrafen an hohe Hindernisse gebunden ist, weil jeder Strafminderungsgrund im Sinne des can. 1324 § 1 CIC dazu führt, daß die Strafe nicht eintritt (vgl. can. 1324 § 3 CIC). Das gilt etwa für jemanden, der schuldlos nicht wußte, daß einem Gesetz eine Strafdrohung beigelegt ist (vgl. can. 1324 § 1, 9E), wie es im Falle der Abtreibung mangels kirchlicher Verkündigung regelmäßig der Fall sein dürfte.

⁷ Zum Verwaltungsstrafverfahren vgl. can. 1717–1720 CIC, zum gerichtlichen Strafverfahren vgl. can. 1717–1719, 1721–1728 und 1731 CIC.

⁸ So kann und muß z. B. eine exkommunizierte Person nur dann vom Eucharistieempfang zurückgewiesen werden, wenn eine Deklaration einer als Tätstrafe eingetretenen Exkommunikation durch Verwaltungsdekret oder gerichtliches Urteil stattgefunden hat, vgl. can. 915 CIC.

⁹ Wenn er selbst gültig geweiht ist, bedeutet das, daß er Personen, die gültig geweiht werden können – also im Sinne des can. 1024 CIC getaufte Männer – wirksam weihen würde: Daß er selbst exkommuniziert ist, ändert daran (unstreitig) nichts, ebenso nicht die Frage, ob er ein «römisch-katholischer» Bischof ist, worüber das Erzbistum München und Freising in einen Rechtsstreit mit dem Patmos-Verlag eingetreten ist (vgl. KNA Inland 27.7.2002).

¹⁰ Meine Übersetzung des italienischen Originaltextes, der abgedruckt ist in: Osservatore Romano vom 11. Juli 2002.

¹¹ *Christifidelibus ius est, ne poenis canonicis nisi ad normam legis plectantur.*

Tat- oder Spruchstrafe?

Der Wortlaut von Monitum und Dekret ist eindeutig. Im Monitum heißt es, die Kongregation ermahne förmlich, daß die Frauen «incoroneranno nella scomunica», und im Dekret heißt es: Diese Behörde «dichiara che le suddette donne sono incorse nella scomunica»¹². Die Formel «in poenam incurrere» wird im Strafrecht des CIC ausschließlich für Tatstrafen verwendet¹³, was der Definition der Tatstrafe in can. 1314 CIC entspricht. Die Kongregation geht also davon aus, daß die sieben Frauen durch den Empfang der Priesterweihe einen Straftatbestand verwirklicht haben, der mit der Exkommunikation als Tatstrafe bedroht ist.

Welche Straftat?

Es fällt in den Verlautbarungen der Glaubenskongregation auf, daß sie keinen Straftatbestand nennen, der mit einer Gesetzesvorschrift konkretisiert wäre. Das Monitum führt zunächst an, daß die «Weihe» eine Sakramentsimulation gewesen sei. Die *Simulation von Sakramenten* ist eine Straftat nach can. 1379 CIC.¹⁴ Sie ist aber nur eine Straftat des Spenders, nicht des Empfängers.¹⁵ Can. 1379 kommt also nicht in Betracht.

Die sieben Frauen können aber Mittäterinnen der Straftat des Bischofs im Sinne des can. 1329 § 1 CIC sein. Darin heißt es: «Diejenigen, die durch gemeinsamen Plan, eine Straftat zu begehen, bei einer Straftat zusammenwirken und im Gesetz oder Befehl nicht ausdrücklich genannt werden, unterliegen, wenn Spruchstrafen gegen den hauptsächlichsten Urheber festgesetzt sind, denselben Strafen oder anderen von gleicher oder geringerer Schwere.» Nach can. 1379 ist gegen den Bischof eine Spruchstrafe angedroht, nämlich eine *iusta poena*. Sie könnte also auch den sieben Frauen angedroht sein. Wie oben ausgeführt wurde, bedarf es zur Verhängung einer Spruchstrafe eines Strafverfahrens. Eine Tatstrafe ist durch can. 1329 § 1 in Verbindung mit can. 1379 nicht angedroht, kann also auch nicht auf dieser Grundlage eingetreten sein.

Als zweiten Sachverhalt nennt die Kongregation im Monitum «un grave delitto contro la divina costituzione della Chiesa». Wenn man «delitto» hier nicht als rechtlichen Terminus versteht, sondern als allgemeinen Ausdruck für einen schwerwiegenden Verstoß, kann man dem beipflichten. Einen gesetzlichen Straftatbestand des «schwerwiegenden Verstoßes gegen die göttliche Verfassung der Kirche» kennt das kanonische Strafrecht aber nicht. Als Drittes wird im Monitum von «grave offesa contro l'unità della Chiesa» gesprochen, von einem schweren Verstoß gegen die Einheit der Kirche. Handelt es sich um die Straftat des Schismas im Sinne des can. 1364 CIC? Das Schisma ist mit der Exkommunikation als Tatstrafe bedroht. Der Tatbestand des Schismas steht im Lehr-Recht (Buch III des CIC) in can. 751. Er lautet: «Schisma nennt man die Ablehnung der Unterordnung unter den Papst oder der Gemeinschaft mit den Gliedern der Kirche, die ihm untergeben sind.»¹⁶ Das Schisma ist durch die Ablehnung der Unterordnung definiert. Wer innerhalb der katholischen Kirche

¹² In der deutschen Internet-Version des Dekrets heißt es: «... verhängt dieses Dikasterium über die genannten Frauen ... die ... Exkommunikation.» Da der italienische Text als Originaltext gekennzeichnet und diese Fassung im Osservatore Romano gedruckt ist, kann die falsche deutsche Übersetzung die Beurteilung nicht beeinflussen.

¹³ Vgl. dazu Xaverius Ochoa, Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici. Rom 21984, S. 221.

¹⁴ «Qui, praeter casus de quibus in can. 1378, sacramentum se administrare simulat, iusta poena puniatur.» Can. 1378 handelt von der Lossprechung eines Mittäters, der Eucharistiefeyer durch Nichtpriester und der Vortäuschung der sakramentalen Absolution.

¹⁵ Es ist völlig einleuchtend, daß das kanonische Recht keinen eigenen Straftatbestand des «Empfangens ungültiger Sakramente» kennt. Es gibt – dafür bisher keinen Bedarf, denn wer tut so etwas, läßt sich z. B. von einem Ständigen Diakon firmen? Und wenn jemand es tut, wird man darin wohl keine Bedrohung der kirchlichen Rechtsordnung sehen, sondern eine Verirrung.

¹⁶ Übersetzung des Münsterischen Kommentars zum CIC von: «Dicitur ... schisma, subiectionis Summo Pontifici aut communionis cum Ecclesiae membris eidem subditis detrectatio.»

(vermeintliche) Rechte in Anspruch nimmt, erklärt damit nicht die Ablehnung der Unterordnung. Angesichts der Tatsache, daß die sieben Frauen wiederholt erklärt haben, durch die Weihehandlung Priesterinnen der römisch-katholischen Kirche werden zu wollen¹⁷, und daß sie sich wiederholt an den Papst gewandt haben, um als solche anerkannt zu werden¹⁸, kann eine Ablehnung der Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche nicht unterstellt werden. Diese Voraussetzung einer Strafbarkeit bedürfte einer Klärung im Rahmen eines Strafverfahrens.

Das Exkommunikationsdekret nennt gar keinen Straftatbestand. Es bezieht sich auf das Monitum und spricht von einem «gravisimo delitto da loro compiuto», sagt aber nicht, worin es bestehe. Aus den beiden Verlautbarungen ist also nicht ersichtlich, worauf die Exkommunikation sich stützt.

Das Monitum als Strafbefehl?

Wer in der Kirche Verwaltungsautorität besitzt, um Verwaltungsbefehle zu erlassen (*praecepta* im Sinne des can. 49 CIC), kann auf diesem Wege auch bestimmte (= festgelegte) Strafen androhen. Das ist der Inhalt des can. 1319 § 1 CIC. Kann man das Monitum der Kongregation vielleicht als ein solches *praeceptum poenale* verstehen?

Zunächst einmal läßt der Text selbst das nicht erkennen. Er charakterisiert sich vielmehr selbst als die nach can. 1347 § 1 geforderte Mahnung, von der Auflehnung gegen die Rechtsordnung abzulassen, eine Mahnung, ohne die eine Beugestrafe (wie die Exkommunikation) weder verhängt noch deklariert werden kann.

Es sei aber doch geprüft, ob eine Auslegung als Strafbefehl möglich ist. Angedroht wäre die Exkommunikation als Tatstrafe. Bedrohtes Verhalten kann nur etwas sein, was nach dem Erlaß des Strafbefehls geschieht. Das geht daraus hervor, daß auf eine Straftat nur das Gesetz angewendet werden kann, das zur Zeit der Tat galt (bzw. das dem Täter günstigste). Dieser Grundsatz gilt auch für Strafbefehle: Wenn es zur Zeit der Tatbegehung noch keinen Strafbefehl gab, kann er auch keine Strafe rechtfertigen.

Tatbestand einer Strafdrohung durch *praeceptum* könnte dann nur sein, die Anerkennung der Nichtigkeit der «Weihen» zu unterlassen und sich nicht reuig zu zeigen – ein «Unterlassungsdelikt» also. Eine derart mühsame Auslegung der Texte verbietet sich wohl, zumal das Exkommunikationsdekret das Unterlassen als Vorbedingung für den Eintritt der Strafe ansieht und nicht als den Tatbestand, für den es sich auf das Monitum zurückbezieht.

Strafbarkeit aufgrund des can. 1399 CIC?

Im kanonischen Recht gilt der Grundsatz «*nulla poena sine lege*» nur eingeschränkt. Wie oben ausgeführt, kann grundsätzlich nur eine Strafdrohung wahrgemacht werden, die vor der Tat bestand, anderenfalls ist das «dem Täter günstigere Gesetz» anzuwenden, also die Straffreiheit. Aber can. 1399 CIC gibt der kirchlichen Obrigkeit eine Ausnahme an die Hand. Es heißt dort: «Außer in den Fällen, die in diesem oder anderen Gesetzen angeordnet sind, kann die äußere Verletzung eines göttlichen oder kanonischen Gesetzes nur dann mit einer allerdings gerechten Strafe bestraft werden, wenn eine besondere Schwere der Verletzung die Bestrafung fordert und die Notwendigkeit drängt, einem Ärgernis zuvorzukommen oder es zu beheben.»¹⁹ Unterstellt, die Glaubenskongregation hätte von dieser Norm Gebrauch machen wollen, so wäre doch ein Strafverfahren erforderlich gewesen,

¹⁷ Vgl. dazu die Erklärung von Iris Müller und Ida Raming vom Juni 2002 (www.ikvu.de/frauenordination/raming-mueller-frauenordination.html).

¹⁸ Vgl. den Brief von Gisela Forster und Christine Mayr-Lumetzberger an Papst Johannes Paul II. (ohne Datum, aber nach dem 10. Juli 2002, vgl. www.ikvu.de/frauenordination/priesterinnen-ratzinger.html).

¹⁹ «Praeter casus hac vel aliis legibus statutos, divinae vel canonicae legis externa violatio tunc tantum potest iusta quidem poena puniri, cum specialis violationis gravitas punitionem postulat, et necessitas urget scandala praeveniendi vel reparandi.»

um die *iusta poena*, und zwar als Spruchstrafe zu ermitteln. Eine Tatstrafe kann sich aus can. 1399 nicht ergeben.

Strafbarkeit aufgrund Eigenrechtes der Kongregation?

Da die Prüfung des Strafrechtes des CIC ergeben hat, daß die Exkommunikation der sieben Frauen durch diese Normen nicht gedeckt ist, stellt sich die Frage nach anderen *leges*, nach dem Eigenrecht der Kongregation. Art. 52 der Apostolischen Konstitution «Pastor Bonus»²⁰ schreibt der Glaubenskongregation u.a. die Kompetenz zu, über schwererwiegende Delikte bei der Feier der Sakramente zu entscheiden und kanonische Strafen zu deklarieren oder zu verhängen «ad normam iuris, sive communis sive proprii». Es kann offen bleiben, ob diese Klausel nur Verfahrensnormen eigenen Rechtes meint oder auch materielles Strafrecht. Denn wann immer die Normen für Gläubige verbindlich sein sollen als *leges*, die nach can. 221 § 3 bei der Bestrafung zu beachten sind, gilt die Regel des can. 7 CIC: «Lex instituitur cum promulgatur» – Ein Gesetz wird wirksam, wenn es bekanntgegeben wird. Normen, die subjektive Rechte garantieren – dazu gehören alle prozessualen Vorschriften des Kirchenrechts –, als auch vor allem solche, die subjektive Rechte beschneiden – dazu gehören die materiellen Strafgesetze – können nicht wirksam sein, wenn sie den Gesetzesunterworfenen nicht bekannt gemacht sind.²¹ Wenn also einmal unterstellt werden soll, daß es ein *ius proprium* der Glaubenskongregation gebe, das die ausgesprochene Exkommunikation abstützte, muß festgestellt werden, daß es nicht einmal den Fachkanonisten bekannt ist. Es dürfte schwer halten, darin eine *lex* im Sinne des can. 221 § 3 zu sehen.

Bestrafung aufgrund des Jurisdiktionsprimats

Die Rechtsentwicklung in der katholischen Kirche, vor allem die abstrakte Formulierung in Form eines Gesetzesrechtes, ist viel jünger als der Investiturstreit. Die Möglichkeit des Papstes, eine Person ohne jede rechtlich normierte Voraussetzung zu exkommunizieren, ist aufgrund des vom Ersten Vatikanischen Konzil

²⁰ 28. Juni 1988, in: AAS 80 (1988) S. 841–934. Eine deutsche Übersetzung ist abgedruckt in der lateinisch-deutschen Ausgabe des CIC, hrsg. u.a. von den deutschen Bischöfen, Kevelaer 2001.

²¹ Es ist straffrei, wer ohne Schuld nicht wußte, daß er ein Gesetz oder einen Verwaltungsbefehl verletzt hat, sagt can. 1323, 2E CIC. Nicht bekanntgegebene Gesetze nicht zu kennen, ist schuldlose Unkenntnis.

definierten Jurisdiktionsprimats erhalten geblieben. Bis zur Reform der Kurie durch Papst Paul VI. im Jahre 1967²² war gemäß can. 247 § 1 CIC/1917 der Papst selbst Praeses²³ der Glaubenskongregation (damals noch: Sanctum Officium). Das ist heute nicht mehr der Fall. Die Kongregation hat am Jurisdiktionsprimat des Papstes nur den Anteil, den er ihr zuweist.²⁴ Da beide hier analysierten Verlautbarungen der Kongregation nur die Unterschrift des Präfekten und des Sekretärs tragen, aber keinerlei Approbation durch den Papst selbst vermerken, muß die Frage nach der Kompetenz der Kongregation, eine Exkommunikation ohne gesetzliche Strafandrohung und ohne Strafverfahren zu erlassen, unbeantwortet bleiben.

Klaus Lüdicke, Münster/Westf.

²² Ap. Konst. Regimini Ecclesiae Universae vom 15.8.1967, in: AAS 59 (1967) S. 885–928.

²³ Der Text spricht von «praest».

²⁴ Möglich ist, daß die Kongregation eine solche Vollmacht aufgrund theologischer Überlegungen nicht zu brauchen glaubt. Im Zuge der Codex-Reform hatte Kardinal Ratzinger für die Straftaten der Apostasie, der Häresie und des Schismas die Exkommunikation als Tatstrafe gefordert, während die Kommission eine Spruchstrafe wollte. Ratzinger hatte argumentiert, wer ein solches Delikt begehe, sei nicht länger in der vollen Gemeinschaft der Kirche, ob der Bischof die Strafe nun verhängt oder nicht. Darauf antwortete die Kommission u.a. (in meiner Übersetzung, Hervorhebungen im Original): «Die Strafe kann nicht Tatstrafe sein. Mit Tatstrafen können nur sichere Delikte bestraft werden, die in einem abgegrenzten Sachverhalt bestehen, so daß kein Zweifel über ihre Begehung bleibt, d. h. über die Vollendung des Straftatbestandes, z. B. bei Abtreibung (can. 1350), physischer Gewalt gegen den Papst oder Bischof (can. 1322) usw.

Man muß ferner genau unterscheiden zwischen der objektiven Realität, daß jemand außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft steht, und der Strafsanktion, die von der Kirche verhängt ist. Nicht jeder Getaufte, der sich außerhalb der Gemeinschaft der Kirche findet, ist zugleich exkommuniziert. ... Mit der Strafe der Exkommunikation wird die Straftat der Häresie, der Apostasie oder des Schismas bestraft, aber diese Straftat muß rechtlich bewiesen sein, damit nicht nur die objektive Schwere, sondern auch die Zurechenbarkeit feststeht, was nicht immer leicht ist. In dieser komplexen Materie wird eine große rechtliche Sicherheit gefordert, die nicht gegeben ist, wenn nicht der Richter oder der Oberste den Fall und alle seine Umstände erwägt und über das Vorliegen der Straftat entscheidet und daraus folgernd über die Verhängung der Strafe. Es kann keine *Selbstanwendung der Strafe (auto-applicatio poenae)*, wie sie für Tatstrafen charakteristisch ist, verlangt werden, wenn nahezu immer die Existenz der Straftat, selbst für den Täter, ungewiß ist» (vgl. Comm. XVI [1984] S. 46–48). Wenn richtig wiedergegeben ist, was KNA am 8. August über ein Interview von Erzbischof Bertone bei Radio Vatikan berichtet, hat er gesagt, «das Verhalten der Frauen und des exkommunizierten Bischofs ... gefährde die von Christus gewollte Struktur der Kirche. Es verdiene daher die schwerste kirchliche Strafe. Diese werde dann verhängt, wenn jemand versucht, das Erbe des Glaubens und die grundsätzliche Ordnung der Kirche zu zerstören.»

Das Verhältnis von Leib und Seele

Offene theologische Fragen und neue philosophische Herausforderungen

Zu den großen Problemfeldern der gegenwärtigen Philosophie gehört das von Schopenhauer gar als «Weltknoten»¹ bezeichnete Leib-Seele-Problem, das Rätsel des Verhältnisses zwischen physischen und mentalen Zuständen. Der rasante Fortschritt in Neurobiologie und Neurologie², aber auch den Kognitionswissenschaften weckt bei vielen freilich Hoffnungen, bald auch dieses Rätsel entschlüsseln zu können. Weniger ins Bewußtsein gerät allerdings, daß hierbei auch zentrale abendländische Selbstkonzepte wie Personalität, Freiheit und Verantwortlichkeit zur Verhandlung stehen. Neben den anderen Geisteswissenschaften ist dadurch auch die Theologie herausgefordert, doch scheint sie Mühe zu haben, den bisherigen Verlauf ihrer Debatten um das Leib-Seele-Verhältnis auf diese neue Herausforderung hin zu öffnen.

¹ Vgl. Martin Carrier, Jürgen Mittelstraß, Geist, Gehirn, Verhalten. Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie. Berlin-New York 1989, S. 1.

² Der amerikanische Kongreß hat daher etwas vollmundig die «Dekade des Gehirns» ausgerufen. Vgl. Hans Lenk, Kleine Philosophie des Gehirns. Darmstadt 2001, S. 129.

Stationen einer Problemgeschichte

Das Leib-Seele-Problem ist in seiner für die gegenwärtige Philosophie und Wissenschaft wirksamen Form ein Folgeproblem des dualistischen Aufbaus der Wirklichkeit bei René Descartes und im Cartesianismus. Den historischen Hintergrund des Problems bildet die auf Anschauungen der antiken Philosophie zurückgehende Vorstellung einer zeitlich begrenzten Verbindung einer unsterblichen Seele mit dem Leib, wobei bereits bei Platon – allerdings in einem erkenntnistheoretischen Zusammenhang und gegen pythagoreische Vorstellungen gerichtet – der Leib als «Kerker der Seele» interpretiert wird. Er entwickelt dabei die Unterscheidung zwischen Seele (bzw. Leben) als dem Prinzip der Selbstbewegung und Materie als dem (in einigen Fällen) durch dieses Prinzip «Beseelten». Aristoteles hingegen betont im Rahmen seiner Theorie von Materie und Form (später als Hylemorphismus bezeichnet) die Einheit von Leib und Seele. Er faßt dabei Seele als «erste Entelechie» eines organischen Körpers auf, die diesen bewegt und zum Teil (Aristoteles unterscheidet

zwischen vegetativer, sensitiver und rationaler Seele) mit ihm untergeht.³

Beide Vorstellungen bestimmen wechselseitig die weitere Entwicklung in der Spätantike wie auch im Mittelalter. Dabei stehen vor allem Gesichtspunkte der Erkenntnistheorie und der philosophischen Psychologie im Vordergrund; aus theologischer Perspektive auch die Frage des Weiterlebens nach dem Tode. Die neuzeitlichen Formulierungen und Lösungsversuche des Leib-Seele-Problems hingegen greifen diese Fragestellungen so gut wie nicht mehr auf. Sie werden vielmehr bestimmt von Problemen der Wechselwirkung zwischen Physischem (Leib) und Mentalem (die bisherige «Seele»), entstanden im Gefolge der Cartesianischen Zwei-Substanzen-Lehre: Wie kann Psychisches bzw. Geistiges auf den Körper als biologischen Organismus einwirken, vor allem, ohne dabei den für die Naturwissenschaften grundlegenden Gedanken einer kausalen Geschlossenheit der physischen Welt⁴ aufzugeben?

Geht Descartes selbst noch von einer interaktionistischen Wechselwirkung der beiden verschiedenen Substanzen (*res cogitans* und *res extensa*), organisch vermittelt über die Zirbeldrüse, aus, so tauchen doch schnell Erklärungen auf, die (wie etwa der von Leibniz vertretene Parallelismus oder der Okkasionalismus) nicht nur den Cartesianischen Influxionismus, sondern überhaupt jede dualistische Erklärung ablehnen und einen Monismus vertreten. Dazu zählt etwa die idealistische Reduktion Berkeleys, vor allem aber physikalistische bzw. materialistische Reduktionen älterer und neuer Form. Charakteristisch für die neuzeitliche und vor allem die gegenwärtige Diskussion ist daher auch der starke Einfluß empirischer, naturwissenschaftlicher Disziplinen wie etwa (Neuro-)Biologie, Neurologie⁵, Kybernetik, Informations- und Kognitionswissenschaften sowie der KI-Forschung⁶. Die Disziplin allerdings, die sich schon von ihrem Namen her mit der Seele beschäftigt, die klassische Psychologie, ist an der gegenwärtigen Debatte eher weniger beteiligt. Die gegenwärtige philosophische Diskussion wird vor allem von der analytischen Philosophie beherrscht.

Trotz aller philosophischen und naturwissenschaftlichen Bemühungen ist das Leib-Seele-Problem jedoch nach wie vor weit von einer einvernehmlichen Lösung entfernt. Ja, Differenzen entstehen sogar bei grundlegenden Fragen wie etwa, ob das Leib-Seele-Problem wirklich existiert oder nur ein Scheinproblem ist (so etwa Rudolf Carnap oder auch – aus einer anderen Perspektive – Gilbert Ryle), ob Qualia⁷ existieren oder nicht und anderes mehr. Daher kann in diesem Aufsatz nur ein Überblick über aktuelle Strömungen und Tendenzen gegeben werden; der Versuch eines ausgearbeiteten eigenständigen Lösungsvorschlages hingegen würde den Rahmen dieses Artikels sprengen.

Aktuelle Deutungsversuche

Die Vielfalt der aktuellen Deutungsversuche des Leib-Seele-Problems kann grob gegliedert werden anhand des ontologischen Status, den die einzelnen Theorien dem Mentalen einräumen.⁸

³ Vgl. dazu etwa Martin Carrier, Jürgen Mittelstraß, a.a.O. (Anm. 1), S. 10–17.

⁴ Zur Bedeutung dieses Gedankens vgl. etwa Godehard Brüntrup, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*. Stuttgart-Berlin-Köln 1996, S. 9–20.

⁵ Bekannte Vertreter dieser Disziplinen in der aktuellen deutschsprachigen Diskussion sind etwa Gerhard Roth (*Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*. Frankfurt/M. 1997; *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Frankfurt/M. 2001) oder Wolf Singer (*Der Beobachter im Gehirn*. Frankfurt/M. 2002).

⁶ KI (engl. *AI*) steht dabei für Künstliche Intelligenz (engl. *artificial intelligence*).

⁷ Unter Qualia versteht man in der philosophischen Diskussion die qualitativen Eindrücke, die mit Empfindungen verbunden sind; die Art und Weise, wie es ist, bestimmte Empfindungen zu haben. Rot- und Grünempfindungen beispielsweise haben einen unterschiedlichen qualitativen Charakter, weshalb mit ihnen unterschiedliche Qualia verbunden sind.

⁸ Dabei ist selbstverständlich auch eine andere Gliederung möglich. Vgl. etwa Godehard Brüntrup, *Leib-Seele-Problem*, a.a.O. (Anm. 4), S. 20–22; Michael Pauen, *Grundprobleme der Philosophie des Geistes. Eine Einführung*. Frankfurt/M. 2001, S. 34–36.

Man kann dabei unterscheiden zwischen einem Dualismus, einem sogenannten «nichtreduktiven Physikalismus», der mentale Entitäten auf ihnen zugrundeliegende physikalische Entitäten zurückführt, ohne sie jedoch vollständig auf diese zu reduzieren, einem «reduktiven Physikalismus», der von der vollständigen Reduzierbarkeit mentaler auf physikalische Entitäten ausgeht, und schließlich monistischen Positionen, die die Existenz mentaler Entitäten vollständig bestreiten.

Dualistische Positionen werden in der gegenwärtigen Diskussion vor allem von zwei Seiten vertreten, von Karl Popper und John Eccles einerseits sowie von Martin Carrier und Jürgen Mittelstraß andererseits. Nach Popper und Eccles können mentale Ereignisse über quantenmechanische Effekte vermittels sogenannter «Psychonen» die Emission von Neurotransmittern an den Nervenzellen des Gehirns verändern, wodurch ein mentales Ereignis über die üblichen neuronalen Schaltkreise die gewünschten Gehirnreaktionen hervorbringen kann, ohne dabei die Gesetze der Physik (vor allem den Energieerhaltungssatz) zu verletzen. Carrier und Mittelstraß hingegen gehen von wissenschaftstheoretischen Überlegungen aus. Sie interpretieren mentale Begriffe als theoretische Begriffe der Psychologie, weshalb sie es im Anschluß an den «wissenschaftlichen Realismus» W. V. O. Quines als konsequent ansehen, ihnen auch Existenz zuzusprechen und somit aufgrund der derzeitigen aktuellen psychologischen Theorien einen «pragmatischen interaktionistischen Dualismus» zu postulieren.

Damit kann auch schon zu den Theorien eines nichtreduktionistischen Physikalismus übergegangen werden, wozu vor allem Emergenz- und Supervenienztheorien zählen. Unter «Emergenz» versteht man das Auftauchen neuartiger Phänomene, sobald eine Struktur von hinreichender Komplexität vorliegt, also etwa das Entstehen von Bewußtsein aus unbewußter Materie, wenn ein hinreichend komplexes Nervensystem vorliegt. Da die emergenten Eigenschaften also von den zugrundeliegenden Basiskomponenten bestimmt werden, nicht aber auf diese zurückführbar sind, ist die zugrundeliegende Ontologie physikalistisch. Dennoch lehnen die Vertreter dieser Theorie den Gedanken einer Reduzierbarkeit der emergenten Phänomene ab, da ihrer Meinung nach selbst eine vollständige Kenntnis der Komponenten des Systems keinen Aufschluß über seine emergenten Eigenschaften geben würde. Problematisch bleibt freilich, wie emergente mentale Phänomene kausale Wirkung auf den Körper haben können. Dieses Problem versuchen die verschiedenen Spielarten der Supervenienztheorie zu umgehen, die sich in den derzeit vertretenen Formen letztlich wenig von der Emergenztheorie unterscheiden. Damit aber kann die Supervenienztheorie das Ziel eines nichtreduktiven Physikalismus nicht erreichen und steht in gefährlicher Nähe zum Epiphänomenalismus, der zwar von der Verursachung mentaler Phänomene durch physikalische Vorgänge ausgeht, die kausale Bedeutung des Mentalen aber prinzipiell bestreitet.

Beim reduktiven Physikalismus ist zu unterscheiden zwischen schon etwas älteren Versionen wie etwa der Theorie des *Semantischen Physikalismus* bei Rudolf Carnap, nach der sich jedes mentale Prädikat mit Hilfe von Ausdrücken der physikalischen Sprache definieren läßt, oder Herbert Feigl's Identitätstheorie, nach der jede mentale Eigenschaft bzw. jeder mentale Zustand identisch ist mit einer physischen Eigenschaft oder einem physischen Zustand, und neueren Ausformulierungen eines reduktiven Physikalismus. David Lewis etwa oder Hilary Putnam (der sich freilich später von seinen eigenen Theorien distanzieren hat) versuchen das Leib-Seele-Problem vor allem unter Rückgriff auf funktionalistisches Gedankengut zu lösen. Seelisch-mentale Vorgänge werden parallel gesetzt mit logisch-strukturellen Zuständen einer Maschine. Sie sind ein funktionales Ordnungsgefüge, das wie die Software eines Computers die komplexen Zusammenhänge zwischen Input und Output bestimmt. Damit ist natürlich eine besondere Nähe des Funktionalismus zur Informatik und zur KI-Forschung gegeben, da sich ein funktionaler Zusammenhang prinzipiell auf verschiedenste Weise physisch realisieren läßt, auch in Computern.

Die letzten Theorien, die hier nähere Beachtung finden sollen, können dem Bereich der monistischen Deutungsversuche zugeordnet werden, die mit unterschiedlicher Radikalität die Existenz mentaler Entitäten bestreiten. Ein wichtiger Vertreter ist hier Daniel Dennett, der eine abstraktionistische Position einnimmt. Nach ihm sind mentale Entitäten strenggenommen nicht existent, da sie nur vom erkennenden Subjekt aus Nützlichkeitsüberlegungen eingeführte Abstrakta sind wie in der Physik etwa der Schwerpunkt eines Körpers. Dieser existiert nicht in dem gleichen Sinn wie die Materie des Körpers, doch ist die Einführung eines Schwerpunktes in der Theorie explanatorisch äußerst nützlich. So zielt auch die Zuschreibung intentionaler Zustände nicht auf eine Beschreibung der Welt «an sich», sondern geschieht aus einer eingeschränkten, interessengelenkten Beschreibungsperspektive, dem sogenannten «intentionalen Standpunkt» (intentional stance). Der *eliminative Physikalismus* (Vertreter sind etwa Paul Churchland oder Patricia S. Churchland) geht davon aus, daß die von der Alltagspsychologie⁹ postulierten mentalen Entitäten nicht existieren. Die Alltagspsychologie ist eine falsche Theorie, die durch eine bessere, d.h. neurophysiologische, Theorie ersetzt werden muß. Die Alltagspsychologie steht auf der gleichen Stufe wie das zur Erklärung der Verbrennung eingeführte Phlogiston oder der Glaube an Dämonen und Hexen. Trotz gewisser pragmatischer Erfolge (etwa die Erklärung von Geisteskrankheiten durch Besessenheit) sind diese Theorien heute als falsch erkannt. Ebenso wird sich auch in Zukunft die Alltagspsychologie als großer Irrtum erweisen.

Monistische Vorstellungen liegen vielfach auch den aus naturwissenschaftlicher oder medizinischer Perspektive entwickelten, sich aber dennoch explizit als philosophisch verstehenden Theorien zugrunde. So hält etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, Gerhard Roth, Direktor des Zentrums für Hirnforschung der Universität Bremen und Rektor des Hanse-Wissenschaftskollegs, im Hinblick auf einen interaktionistischen Dualismus von vorneherein pauschal fest, daß «ein Dualismus, sofern er von einer wesensmäßigen Verschiedenheit von Gehirn und Geist ausgeht..., nicht mit dem modernen naturwissenschaftlichen Denken vereinbar ist».¹⁰ Auch wenn Roth dann im weiteren expliziten Reduktionismus vermeidet und seine Position als einen «nicht-reduktiven Physikalismus» bezeichnet, steht vor dem Hintergrund dieses Zitats fest, daß seine Theorie letztlich dennoch als ein reduktionistischer Monismus anzusehen ist.

Dieser kurze Überblick über die wichtigsten Theorien zum Leib-Seele-Problem in der aktuellen philosophischen Diskussion zeigt auch auf, daß eine allgemein oder doch zumindest weithin als überzeugend angesehene und akzeptierte Lösung gegenwärtig nicht existiert. Vielmehr können gegen alle der vorgestellten Theorien auch gravierende Einwände vorgebracht werden: So wird etwa gegen monistische Positionen im allgemeinen eingewandt, sie könnten keine überzeugende Erklärung liefern für die Existenz von Bewußtsein oder den phänomenalen Gehalt des Mentalen. Gleichermaßen wird auch den funktionalistischen Theorien vorgeworfen, daß sich Intentionalität, subjektive Perspektivität und phänomenale Qualität des Mentalen nicht auf rein funktional bestimmbare Größen reduzieren lassen. Ein nichtreduktiver Physikalismus hingegen erscheint vielen als in sich widersprüchlich und inkonsistent: Nimmt man die Eigenständigkeit und Irreduzibilität des Mentalen nur auf einer epistemischen Ebene an, bleibt die Frage, wie Mentales kausal wirksam werden kann. Gesteht man dem Mentalen jedoch Eigenständigkeit auch auf einer ontologischen Ebene zu, dann ergibt sich die auch bei dualistischen Deutungen virulente Frage, wie eine Wechselwirkung zwischen den eigenständigen Bereichen des Mentalen und des Physikalischen denkbar ist. Eccles'

⁹ Unter «Alltagspsychologie» versteht man die bei jedem Menschen vorhandene, alltägliche, unwissenschaftliche und unreflektierte Fähigkeit, mentale Zustände zuschreiben und damit das Verhalten anderer Menschen erklären und auch voraussagen zu können.

¹⁰ Gerhard Roth, *Gehirn*, a.a.O. (Anm. 5), S. 281.

Heinz Robert Schlette

Vergewisserungen

Aufsätze zur Lage der Philosophie
und des Christentums

232 Seiten, 20,- Euro, ISBN 3-928981-06-4

Djre Verlag, Königswinter 2002, info@djre.de

Überlegungen zu den Grenzen der Philosophie werden hier als Vergewisserungen über die wirklichen Möglichkeiten von Philosophie verstanden, also nicht resignativ, sondern aufklärend, insbesondere gegenüber mit laxem Methodenbewußtsein operierenden Philosophien, die sozusagen über ihre Verhältnisse leben.

Was die gegenwärtige Lage des «Christentums» angeht, so werden Veränderungen bzw. Veränderungsprozesse bewußtgemacht, die das Christentum, d.h. das Christsein, in erhebliche Schwierigkeiten bringen. Wird es zu einer Erneuerung kommen?

Die Beiträge, die 1990–2001 in der ORIENTIERUNG erschienen sind, wenden sich an Christen und alle, die sich noch für grundsätzliche Fragen der Weltdeutung interessieren.

Annahme hypothetischer Teilchen (der «Psychonen») und der Verweis auf besondere Effekte der Quantenmechanik helfen hier nicht weiter, da sie letztlich das Problem nur verlagern, aber keine Lösung anbieten. Der pragmatische Dualismus Carriers und Mittelstraß schließlich ist, wie die Autoren selbst einräumen, wirklich nur pragmatisch, weil vorläufig: Angesichts einer bislang unentscheidbaren Diskussion wird ein vorläufiges, mit der Wissenschaftstheorie zu vereinbarendes und der Alltagsintuition nicht widersprechendes Resümee gezogen, das Grundproblem eines Dualismus jedoch nicht löst.

So steckt die gegenwärtige Philosophie noch in der Diskussion; eine einvernehmliche Lösung für Schopenhauers «Weltproblem» jedoch kann sie nicht bieten.

Das Leib-Seele-Verhältnis in der dogmatischen Diskussion

Noch nicht sehr lange wird in der systematischen Theologie der Begriff der Seele unter der Leitlinie der Ganzheitlichkeit und in Frontstellung zu einer tatsächlich oder vermeintlich dualistischen, den Menschen in Leib und Seele aufspaltenden Anthropologie problematisiert. Das bevorzugte Feld systematisch-theologischer Debatten um die Seele war in den letzten Jahrzehnten hingegen die Eschatologie. In dem Maß, wie ein Aufbrechen der leib-seelischen Einheit im individuellen Tod – der Leib stirbt und verwest, die Seele «lebt» fort als *anima separata* – als theologisches Problem bewußt wurde (welches folgerichtig sein Pendant in der korrespondierenden «Zusammenfügung» von Seele und «Auferstehungsleib» hatte), gewann die Eschatologie eine entscheidende anthropologische Valenz. Daß klassische eschatologische Modelle aufgrund anthropologischer Erwägungen fraglich wurden, ist sicher auch der sogenannten anthropologischen Wende der Theologie um das Zweite Vatikanische Konzil und in dessen Folge zuzuschreiben.

Gleichwohl darf nicht vergessen werden, daß sich die Debatte um die Seele als «Problembegriff christlicher Eschatologie»¹¹ um

¹¹ Vgl. Wilhelm Breuning, *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*. (QD 106), Freiburg-Basel-Wien 1986.

eine weitere systematische Problematik zentrierte – auch wenn diese nicht im selben Maß explizit zum Zug kam: Im Spiel ist von vornherein die Frage nach einer *adäquaten Theologie der Geschichte*. Schon die Struktur des eschatologischen Traktats legt dies nahe: Deren Basisunterscheidung differenziert bekanntlich zwischen individueller und allgemeiner Eschatologie; diese Differenzierung ist aber nicht material, sondern formal aufzufassen. Das bedeutet, daß nichts auf der einen Seite der Unterscheidung behandelt werden kann, was nicht auch auf der anderen Seite unter anderer Perspektive Auswirkungen hat und thematisiert gehört. Das Geschick des Einzelnen in seinem Tod, durch ihn hindurch und über ihn hinaus, hat sein Pendant in der Frage nach dem Geschick der Welt hinsichtlich ihres Endes und ihrer Vollendung. In beiden Perspektiven kommt dem Begriff der Seele eine zentrale (wenn auch mittlerweile strittige) Bedeutung zu.

Positionen

In bezug nun auf die Individualeschatologie hat die Debatte um die Seele die Spannung zwischen der mit dem Seelenbegriff importierten griechischen (orphisch-pythagoreisch-platonischen) Unsterblichkeitsvorstellung und dem biblischen Auferstehungsgedanken zum Gegenstand. Hinsichtlich dieser Frage lassen sich drei Basisoptionen unterscheiden: *Erstens*: Eine radikale Akzentuierung des Auferstehungsgedankens in der von evangelischen Theologen entwickelten sogenannten Ganztodtheorie verwirft das seelengarantierte Unsterblichkeitsmodell rundheraus: «Auferstehung und nicht Unsterblichkeit».¹² *Zweitens*: Die Gegenposition, die weiterhin mit der traditionellen Leib-Seele-Diastase, sowie mit der Vorstellung eines endzeitlichen Trennungs- und (Wieder-)Vereinigungsvorgangs arbeitet, findet sich etwa im Weltkatechismus der katholischen Kirche formuliert: «Bei diesem «Aufbrechen» (Phil 1,23), beim Tod, wird die Seele vom Leib getrennt. Sie wird am Tag der Auferstehung der Toten wieder mit ihrem Leib vereint werden.» (Nr. 1005) *Drittens*: Zwischen diesen Positionen hat sich der Gedanke einer «Auferstehung im Tod» etabliert, der, glaubt man seinen Hauptvertretern, heute die Konsensposition unter den katholischen Theologen darstellt. Zu *Erstens*: Die Ablehnung der Vorstellung von der Seele in der Ganztodtheorie beruht im wesentlichen auf zwei aufeinander aufbauenden Gründen. Zunächst wird die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele als in ihrer griechischen Herkunft zum biblischen Auferstehungsglauben nicht kompatibel, sondern alternativ, ja fremd aufgefaßt. Die Fremdheit ist näherhin und zweitens darin zu sehen, daß mit der Seelenkonzeption am Menschen selbst eine Immortalitätswirklichkeit verankert wird, woraufhin der Mensch in seiner wesentlichen Wirklichkeit einer Auferweckung eigentlich nicht mehr bedarf. Die in der Auferweckung der Toten sich endzeitlich ereignende Vollendungszuwendung Gottes ist, bezogen auf den mit dem Begriff «Seele» markierten Kern menschlichen Seins, nicht mehr nötig. Demgegenüber spricht die erwähnte eschatologische Konzeption vom Vergehen des Menschen im Tod ohne Rest und von seiner Neuschöpfung «*ex nihilo*» durch Gott in der Auferweckung. Zwischen Tod und Auferstehung ist der Mensch «an sich selbst» nichts, sondern gewissermaßen ganz aufgehoben in der Treue und Liebe der Zuwendung des schaffenden, erlösenden und vollendenden Gottes zu seinem Geschöpf.¹³

Zu *Zweitens*: Diese Konzeption eines individuellen Endgeschehens ohne Seele kann gravierende Spannungen nicht vermeiden. Auf eine sei kurz eingegangen. Vollständiges Vergehen im physischen Tod und Neuschöpfung in der Auferweckung gibt zwar abstrichlos Gott die Ehre, vermag es aber nicht mehr, ein Identitätsverhältnis zwischen dem Verstorbenen und dem Auferweckten *an diesem selbst* auszusagen. Ausschließlich in Gottes

Liebe ist der zwischen Tod und Auferstehung als er selbst nicht mehr bzw. noch nicht wieder existierende Mensch irgendwie wirklich. Ist aber eine solche Kontinuität und Identität – wie immer dies auch postmortal, postmateriell, posttemporal gedacht oder artikuliert werden soll – prinzipiell ausgeschlossen, ist eben dieser Mensch auch nicht gericht- und vollendungsfähig. Auf wen sollten sich denn Gericht und Vollendung beziehen, wenn nicht dem Menschen, ihm selbst, durch das Endgeschehen hindurch irgendwie Identität zugeschrieben werden kann? Auch gilt hier der Grundsatz, daß die Mächtigkeit Gottes, seine Allmacht, nicht auf Kosten des Geschöpfes betont werden kann, wenn anders dieser Macht nicht gewissermaßen ihr Objekt und Gegenüber entschwinden soll. Zugespielt formuliert: Ein Gott, der (und sei es auch nur für die «Zeit» zwischen Tod und Auferstehung) den Menschen nicht an diesem selbst erhält, sondern ihn in sich «trägt», hat noch gar nicht geschaffen, hat noch gar nicht von ihm unterschiedene Wirklichkeit nach außen gebracht und anerkannt. – Nun könnte man sagen, daß hier die überkommene Seelenkonzeption durchaus nicht leichtfertig aufzugeben Relevanzpotentiale bereithält, insofern sie es eben erlaubt, eine Kontinuitätsidentität zwischen Tod und Auferstehung zu formulieren. Der Seelenbegriff leistet damit in der Eschatologie etwas, was er ohnehin und als solcher tut: Insofern die Seele (auch) Individuationsprinzip des leib-geistigen Menschen ist, wird mit ihr die Identität des Menschen durch die Phasen seiner Entwicklung hindurch, seien diese zeitlich oder meta- bzw. transtemporal aufzufassen, an ihm selbst aussagbar. Dabei ist vielleicht hinzuzufügen, daß die Annahme einer Seele jene Kontinuitätsidentität – die Selbstheit des Menschen – nicht schon «beweist». Aber sie markiert innerhalb des anthropologischen Diskurses die Möglichkeit und Notwendigkeit, jene Kontinuität auszusagen. Dies ist mit Blick auf die Eschatologie deswegen wichtig, weil am Menschen selbst «identifizierbar» sein muß, daß der, der gelebt und gehandelt hat, derselbe ist, dessen Leben und Handeln im Vollendungsgeschehen irreversibel wird. Man kann also sagen, daß die Beibehaltung des Seelenkonzepts ein Gebot der anthropologischen Stimmigkeit der Eschatologie ist und, mit Blick auf das soeben Gesagte, auch ein Gebot der (endgültigen Durchsetzung von) Gerechtigkeit. – Und dennoch gilt weiterhin der in der Ganztodtheorie formulierte Einwand, daß in der Annahme einer immortalen Seele die Auferweckung zu einem Epiphänomen des Vollendungsprozesses wird (den die Seele von ihrer Erschaffung her schon in sich trägt) und man sich fragen kann, wozu der Seele nun noch ein Auferstehungsleib zugesellt werden muß, wenn doch die *anima separata* in der seligen Schau stehen kann.¹⁴

Zu *Drittens*: Hier scheint nun die Vorstellung einer Auferstehung im Tod Abhilfe zu schaffen. Insofern Tod und Auferstehung nicht mehr als zwei voneinander geschiedene eschatologische Ereignisse gedacht werden, bedarf es auch keiner verbindenden Zwischenannahmen mehr. Insbesondere kann so auf die Annahme eines Zwischenzustands verzichtet werden. Dieser Gewinn an Eleganz in der Theorie (gegenüber der herkömmlichen katholischen Eschatologie) hat seinen Grund in einer veränderten Anthropologie. Wenn die Auferstehung bereits im Tod geschieht, widerfahren dem zuvor einen Menschen postmortal nicht mehr zwei Geschehnisse, jene nämlich der physischen Verwesung und des psychischen Fortexistierens. Leib und Seele werden nicht getrennt; also bedarf die Seele auch keines Wartestands, wo sie gewissermaßen der Rückerstattung des (nun Auferstehungs-)Leibs entgegenharrt. Vielmehr geht der Mensch durch seinen Tod mit seiner leiblich-irdisch-personalen Handlungs-, Beziehungs- und insgesamt Lebensgeschichte in die Vollendung ein. Mit einem solchen metaphorischen Leibverständnis – Leib ist nicht der physische Körper, sondern das Gesamt der lebensgeschichtlich ausgezeitigten Existenz des Menschen – sei nun auch ein ungueter Physizismus in der Eschatologie vermieden, der

¹² So Gisbert Greshakes pointierte Zusammenfassung dieser Position: Gisbert Greshake, Auferstehung im Tod. Ein «parteiischer» Rückblick auf eine theologische Diskussion, in: ThPh 73(1998), S. 538–557, hier: 538.

¹³ Vgl. hierzu exemplarisch Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III/2, Zürich 1948, S. 428.

¹⁴ So bekanntlich die Konstitution *Benedictus Deus* Benedikts XII. (1336), der gegen seinen Amtsvorgänger Johannes XXII. die traditionelle Lehre von der Auffahrt der Seelen aller Heiligen in den Himmel und der unmittelbaren Schau *sofort nach dem Tod* bekräftigt; vgl. DH 1000–1002.

die Rede von der Auferstehung des Fleisches zu wörtlich nimmt und angesichts der faktischen Verwesung des Körpers in Erklärungsnot kommt. Umgekehrt entlastet man sich mit der Konzeption einer Auferstehung im Tod von einer bereits in der Ganztodtheorie nicht ohne Billigkeit kritisierten überzogenen Beanspruchung des Seelenbegriffs; je radikaler man das Ineinanderfallen von Tod und Auferstehung denkt¹⁵, desto weniger scheint man der Seele als postmortalem Identitätsträger zu bedürfen.¹⁶

Die Vorstellung einer «Auferstehung im Tod»

Nun kann auch die Vorstellung einer Auferstehung im Tod gewisse konzeptionelle Spannungen nicht vermeiden. Sie lassen sich gerade an den zwei hier im Aufmerksamkeitsfokus stehenden Grunddimensionen menschlicher Existenz festmachen, an Leib und Seele.

(a) Erst die Überwindung eines physizistischen Verständnisses der Auferstehung des Fleisches kann, so wird gesagt, dem «streng analogen Charakter» der Rede vom Auferstehungsleib Rechnung tragen.¹⁷ Es fragt sich dann aber, ob man nicht, wenn die Rede von der Leiblichkeit in sich schon metaphorisiert wird¹⁸, die Analogie verläßt beziehungsweise entleert. Muß nicht an der buchstäblichen Sinndimension analogen Redens (als dem *analogatum primum*) festgehalten werden, damit überhaupt das Spiel von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit in Gang kommen kann? Konkret: Muß nicht an der Vorstellung einer Auferstehung des Menschen in seiner physisch-leiblichen Existenz festgehalten werden, damit auch die legitime Zurückweisung eines simplen Physizismus stets an die reale Leiblichkeit menschlichen Existierens zurückgebunden bleibt? Man wird auch, parallel, die Vorstellung einer endzeitlich vollendenden Neuschöpfung der Welt theologisch nicht schon deswegen aufgeben können, weil diese Vorstellung in bezug auf die uns heute erkennbare «Physis» der Welt keine Verankerung finden kann: Die durchaus eingeräumte Gefahr der Spiritualisierung, wie sie in der Vorstellung von der Auferstehung im Tod gegeben ist¹⁹, sollte also nicht unterschätzt werden: Wenn die realen Taten und Leiden, die sich in den Leib der jeweiligen lebensgeschichtlichen Existenz einschreiben, in ihrer wirklichkeitssetzenden Bedeutung eschatologisch nicht gewissermaßen buchstäblich und konkret – also in ihrer geradezu physisch zu verstehenden Leiblichkeit – gewürdigt werden, dann wird man sagen müssen, daß es in jenem Endgeschehen, in dem doch allem seine letzte Bedeutung zugesprochen werden soll, in Wahrheit um nichts geht. Aber diese Wahrheit wäre eine absurde Wahrheit.

(b) Hinsichtlich der postmortalen Relevanz des Seelenbegriffs ist die Theorie einer Auferstehung im Tod ein wenig schillernd. Wenn man, wie Gisbert Greshake, die Auferstehung im Tod nicht in einem strengen Wortsinn verstehen will, sondern durchaus als ein Geschehen in prozeßhafter Erstreckung, braucht man für diese Erstreckung einen Identitätsträger, also das, was Seele unter anderem meint.²⁰ Wo liegen aber dann die substantiellen Unterschiede zur klassischen katholischen Eschatologie? Man

¹⁵ Am deutlichsten wird diese Position wohl von Gerhard Lohfink und Ulrich Lüke vertreten. Vgl. Gerhard Lohfink, Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung, in: Gisbert Greshake, Gerhard Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie. (QD 71) Freiburg-Basel-Wien 1982, S. 38–81, bes. 77; Ulrich Lüke, Bio-Theologie. Paderborn u.a. 1997, S. 87–91.

¹⁶ Vgl. aber die zurückhaltende Erwägung einer Notwendigkeit des Seelenbegriffs für die Sicherung der Identität zwischen irdischer und postmortaler Existenz durch Gisbert Greshake in: Ders., Jacob Kremer, Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. Darmstadt 1986, S. 269f.

¹⁷ Medard Kehl, Eschatologie. Würzburg 1986, S. 277.

¹⁸ Vorausgesetzt wird an dieser Stelle die klassisch-rhetorische Definition der Metapher als uneigentliche Rede, nicht aber die Reformulierung des Metaphernbegriffs in hermeneutischer Perspektive, wie sie etwa von Paul Ricœur ausgearbeitet worden ist.

¹⁹ Vgl. M. Kehl, Eschatologie, a.a.O. (Anm. 17), S. 277.

²⁰ Vgl. hierzu oben, Anm. 16.

Burg Rothenfels 2002

Heideggers Lehre vom Menschen – Grundkurs Philosophie mit PD Dr. Beatrix Himmelmann (Humboldt-Universität, Berlin) vom 18.–20. Oktober 2002.

Christliche Begabtenförderung an Schulen – Damit kein Talent verloren geht... Besonders begabte Kinder entdecken und fördern mit Prof. Dr. Rainer Bucher (Pastoraltheologie, Graz), Dr. Eckhard Nordhofen (Dezernat Bildung und Hochschule, Bistum Limburg), Dr. Aiga Stapf (Psychologie, Tübingen) u.v.a. vom 8.–10. November 2002.

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393-99999, Fax 99997, Internet: www.burg-rothenfels.de; E-Mail: verwaltung@burg-rothenfels.de

hat einerseits einen postmortalen Identitätsträger und muß andererseits doch anerkennen, daß im physischen Tod von dieser dann postmortalen Weiterexistenz sich etwas abtrennt – der Körper –, ohne daß man von diesem sagen dürfte, daß es sich hierbei um Akzidentielles und also essentiell Verzichtbares handelt. Wo hingegen der Begriff «Auferstehung im Tod» wörtlich genommen wird, wo also von der Vollendung individuellen Lebens im Tod so gesprochen wird, daß auch die Geschichte insgesamt sich für den Einzelnen in dessen Tod vollendet, meldet sich die eingangs dieses dogmatischen Teils angedeutete Frage nach der Adäquatheit der hier involvierten Geschichtstheologie. Wenn Geschichte in dem Vollendungsereignis des individuellen Tods jeweils mit zur Vollendung kommt, besteht dann noch ein Zugang zu einer Position, von der aus jenseits dieser individual-eschatologischen Perspektive die *Einheit der Geschichte und letztlich der Welt* aussagbar ist? Ein Theoriekonzept, das dazu neigt, die Objektivität der Geschichte und der Welt – und das heißt: die Eigentümlichkeit und Widerständigkeit von Geschichte und Welt – der Individualperspektive einzuverleiben, trägt tendenziell narzisstische Züge und ist damit zeitgemäß. Die Differenz zwischen Individual- und Universalgeschichte muß hingegen auch eschatologisch offengehalten werden. Die traditionelle Auffassung einer postmortalen Weiterexistenz der Seele und des Zwischenzustands markiert diese Differenz und hält die *distincta* zugleich zusammen.²¹ Die zuvor angesprochenen Probleme dieser Auffassung bleiben bestehen; ihre Lösung muß freilich deren Aussageleistung mit integrieren.

Die geschichtstheologischen Probleme einer radikalen Lesart der Auferstehung im Tod lassen sich anthropologisch und theologisch (also hinsichtlich der Rede von Gott) aufschlüsseln: Menschliche Existenz vollzieht sich in Geschichte, was eine konstitutive Bezogenheit auf die anderen Menschen (nicht nur synchron, sondern auch diachron) beinhaltet sowie auf die Wirklichkeit im Ganzen, also auf das, was man abkürzend «Welt» nennt. Diese Bezogenheitsstruktur weist die Anderen und die Welt zugleich als gegenüber der je eigenen Existenz eigenständig aus. Ein radikales Ineinanderfallenlassen von Tod und Auferstehung würde diese Bezogenheitsstruktur im Tod zerbrechen lassen. Denn kraft der Geschichtsbezogenheit wirkt der Einzelne auf die Anderen und auf die Welt ein. Diese Wirkungen gehen aber mit dem je individuellen Tod nicht zugrunde, sondern werden in der objektiv fortlaufenden Geschichte weitergegeben. Im je individuellen physischen Tod ist folglich die irdisch-leiblich-geschichtliche Existenz eines Menschen keineswegs beendet. Sie ist deswegen gewissermaßen auch noch gar nicht vollendbar, solange die Geschichte selbst nicht zu einem Ende gekommen ist. Ist nicht die Vollendung des Einzelnen bezogen auf die Vollendung der Welt und der Geschichte insgesamt (die nicht durch das Nadelöhr der Individual-eschatologie geht) und kann gar nicht ohne diese gedacht werden? Markiert nicht, womöglich gerade in ihrer systematischen Defizienz, die Vorstellung von der auf den

²¹ Vgl. hierzu auch Joseph Ratzinger, Eschatologie. (KKD IX), Regensburg 1990, S. 218f.

Auferstehungsleib wartenden *anima separata* die Unkomplett-heit der Existenz des physisch Gestorbenen angesichts der weitergehenden Geschichte? – Theologisch schließlich geht es schlicht darum, auch in der Eschatologie die Aussage, daß Gott der Herr der (einen) Geschichte ist, konzeptionell zur Geltung zu bringen.

Die hier skizzierten dogmatischen Debatten um die Bestimmung des Leib-Seele-Verhältnisses in der Eschatologie sind nur scheinbar anachronistisch; sie sind noch gar nicht einer akzeptierten Lösung zugeführt. Die Bedeutungsakzente haben sich allerdings etwas verschoben: So ist angesichts der Gleichzeitigkeit solcher Entwicklungen wie der Globalisierung einerseits und der Fragmentierung und Vervielfältigung erfahrbarer und akzeptierter Wirklichkeit andererseits unversehens die Einheit der Geschichte und der Welt ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt, und dies nicht zuletzt ethisch. Der Eschatologie als jenem Ausdrucksfeld, in dem die Theologie am prägnantesten von der Perspektive unrevidierbarer Würdigung der Welt und von der Unhintergebarkeit der Verantwortung für sie spricht, wächst hier womöglich eine neue Relevanz und Verpflichtung zu.²² Jedenfalls wird sie spätbürgerlichen Tendenzen zur Auflösung der einen Welt in die Vielheit individueller Vollendungsbedürfnisse nicht das letzte Wort lassen dürfen. – Hinsichtlich des Mikrokosmos Mensch ist eine Bewegung mit umgekehrter Dynamik zu beschreiben: Hier ist es in einer womöglich zu euphorisch betriebenen Hinwendung zum Paradigma der Ganzheitlichkeit zu einer problematischen Entdifferenzierung – wenigstens in der *common-sense*-Anthropologie – des Menschenbilds gekommen. Der Leib-Seele-Dualismus, er wäre vielleicht besser als Polarität aufgefaßt, mag als solcher nicht in direkter Kongruenz zu den Formulierungslinien der biblischen Kernüberlieferungen stehen, trifft sich mit diesen aber in der Grundintention, den Menschen als *innere Relationalität* auszusagen. Diese in theologischer Perspektive nicht hintergehbare, für den Menschen konstitutive innere Relationalität – sie ist phänomenologisch in der leiblich vermittelten Selbst-Wahrnehmung, im ethischen Diskurs in der Stimme des Gewissens, theologisch schließlich in der Dialektik von Ruf und Antwort benennbar – droht in den neueren, maßgeblich durch die Neurobiologie informierten philosophischen Theorieentwicklungen zum Leib-Seele-Verhältnis zunehmend an Resonanz zu verlieren. Noch hat die Theologische Anthropologie zu den philosophischen Debatten, wie sie im ersten Teil dieses Beitrags erörtert worden sind, keineswegs in einem gebührenden Maß aufschließen können.

Theologische Anthropologie und die body-mind-Debatte

Wie könnte ein solches Aufschließen geschehen? Sicher nicht durch eine forcierte Suche nach einer dogmatisch affirmierbaren Position innerhalb der neurowissenschaftlich-philosophischen Debatte, sondern eher als Distanz wahrende kritische Aufmerksamkeit. Sie könnte zunächst einmal im Verweis darauf und im Festhalten daran zum Ausdruck kommen, daß (jedenfalls bislang) kein zwingender oder automatisch sich ergebender Zusammenhang zwischen neurowissenschaftlichen Forschungsergebnissen einerseits und bestimmten anthropologischen Schlußfolgerungen andererseits besteht. Dieser Zusammenhang ist vielmehr als ein *Interpretationszusammenhang* zu verstehen, ein Vorbehalt, der nicht zuletzt auch kritisch auf die naturwissenschaftliche Forschung selbst anzuwenden ist, wenn diese in wissenschaftstheoretisch naiver Weise von der Voraussetzungslosigkeit und Interessensneutralität ihrer Fragestellungen und Ergebnisformulierungen ausgehen zu können glaubt. Selbstverständlich teilt die Dogmatik diesen Vorbehalt mit jeder philosophischen Stellungnahme zur Debatte, die sich selbst als philo-

sophisch ernst nimmt: Auch die Dogmatik unterliegt hier ja der Verpflichtung, sich selbst ernst zu nehmen, was mindestens bedeutet, die Diskursgrenzen zu beachten: Sie muß nicht, um einen validen Beitrag zur Debatte leisten zu können, Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung spekulativ innerhalb des dogmatischen Diskurses einzuholen suchen, wie dies im Dialogfeld «Theologie-Naturwissenschaften» gängige Praxis ist. Sie kann vielmehr den oben formulierten fundamentalhermeneutischen Vorbehalt (daß der Weg von der Forschung zur Diskursivierung oder Formulierung ihrer Ergebnisse ein Interpretationszusammenhang ist) als Spielraum auffassen und nutzen. Es ist, nebenbei bemerkt, vermutlich eben dieser (Interpretations-)Spielraum zwischen der empirischen Forschung und der Einbringung ihrer Ergebnisse in die von einer gegebenen Gesellschaft geführten Diskurse, durch den überhaupt das, was «Kultur» genannt wird, also der sichtbare, greifbare Niederschlag des «Humanums», in der von den bio-medizinischen Leitparadigmen bestimmten Debatte um die Frage, was der Mensch sei, eingebracht werden kann. Wenn nun der Erkenntniszusammenhang so strukturiert ist, daß das blanke naturwissenschaftliche Datenmaterial keineswegs eindeutig zur Formulierung einer bestimmten anthropologischen Theorie zwingt, sondern bereits innerhalb der philosophischen Debatte in divergenten Verstehensmodellen gedeutet wird und erst in diesen Deutungen jeweils seine Relevanz und auch Brisanz entfaltet, hat die Dogmatik alles Recht, den Reichtum der jüdisch-christlichen Überlieferung – der formal darin besteht, daß diese Überlieferung von Anfang an eine geschichtliche Praxis der Deutung darstellt – als Interpretationsstoff auch dieser Debatte geltend zu machen. Im Rahmen dieses Fazits kann das nur schematisierend angedeutet werden:

Dabei könnte von dem *Begriff der inneren Relationalität* ausgegangen werden, der oben geprägt worden ist, um die Leib-Seele-Polarität mit der biblisch-hebräischen Sprechweise, welche diese Polarität zwar nicht begrifflich, sachlich aber analog kennt, zu vermitteln. Eine in dogmatischer Sicht zustimmungsfähige anthropologische Interpretation der naturwissenschaftlichen Daten dürfte diese Grundkomplexität des Menschseins, wie sie mit dem Begriff der inneren Relationalität zum Ausdruck gebracht wird, nicht unterschreiten. Ob damit schon eine Vorentscheidung für eines der in der philosophischen Debatte gegenwärtig verwendeten Deutungsmodelle getroffen ist, muß angesichts der Unabgeschlossenheit der Debatte noch offen bleiben – wobei freilich reduktionistische Modelle theologisch kaum anknüpfungsfähig sein können. Der Begriff der inneren Relationalität könnte etwa entlang des folgenden Schemas entfaltet werden: Der Mensch ist bestimmt durch seine konkrete Materialität (Körper), und er ist sich als konkret-materiell Bestimmter dieser Bestimmtheit in distanzierungsfähiger Weise bewußt (Geist). Er ist er selbst (Identität), und er ist dies nicht anders als in Vermittlung durch Andere und Anderes (Alteritätsstruktur der Identität). Er beginnt mit oder bei sich selbst (Autonomie), und er ist im Austrag dieses Selbstbeginns von Anfang an und bleibend verwiesen auf die Quellen oder den Quell seines leibgebundenen Lebens (Bedürftigkeit). Er ist Neues hervorbringender Schöpfer (Handlungsfähigkeit), sein hervorbringendes und kommunizierendes Handeln ist jedoch nicht voraussetzungslos, sondern eingebettet in eine Ermöglichungs- oder Gegebenheitsstruktur (Geschöpflichkeit). Er kann sich selbst zum Gegenstand seines Handelns machen (Selbstverfügtheit), und ist auch dann noch der nicht verobjektivierte Handelnde dieser Vergegenständlichung (Selbstentzogenheit). Die Kräfte seines Wirklichkeit hervorbringenden Tätigseins sind begrenzt (Endlichkeit/Sterblichkeit), das Bedeutungspotential seines schöpferischen Selbstvollzugs bleibt von diesen seinen Kräften her gleichwohl stets ungesichert und unausgeschöpft (Vollendungshoffnung). Fähig zur Unterscheidung zwischen guten und schlechten Handlungsmotiven, -zielen und -wegen (Moralität), ist er nicht davor gefeit, fehlzugehen, als Gutes das Schlechte zu wollen oder zu bewirken und unter den Bedingungen negativer Folgen der Handlungen Anderer zu leben (Schuldfähigkeit). Realiter erfährt der Mensch seine

²² Es ist, nicht nur im Blick auf das eschatologische Verhältnis von Würdigung und Verantwortung, lohnend, noch einmal den letzten Satz der Eschatologie Herbert Vorgrimlers zu lesen; vgl. Herbert Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie.* (QD 90), Freiburg-Basel-Wien 1980, S. 171.

Schuldfähigkeit, die doch immer noch Handlungsfähigkeit impliziert, als von einem Unentrinnbarkeitsgefälle geprägt, an dessen Ende die Handlungsfähigkeit erstickt scheint, während auch dann noch, jenseits also eines beanspruchbaren Handlungsspielraums, im Modus der (vielleicht verzweifelten) Hoffnung, nicht der Gewißheit, von der Heilsfähigkeit des Menschen gesprochen wird. Wenn allerdings die Perspektive der Heilsfähigkeit des Menschen sich gerade nicht als Verlängerung seiner Handlungspotenz, sondern in der Aufdeckung der aporetischen Verfaßtheit seiner Handlungsfähigkeit eröffnet, birgt sie eine Fundamentalkritik aller, auch der wissenschaftlichen und medizinischen, Selbstperfektionspräventionen, die sich im Bedeutungsfeld des Heils zur Etikettierung ihres Tuns oftmals illegitimerweise bedienen.

Das angedeutete Schema ist unvollständig und setzt hinsichtlich des Sprachdenkens der biblischen Schriften einige Übersetzungs- und Reduktionsschritte voraus. Nicht verlorengegangen, sondern durchgängig (nicht als solches, aber) in den Entfaltungsschritten gegenwärtig ist dabei, daß eine der biblischen Überlieferung verpflichtete Theologische Anthropologie den Ausdruck «Mensch» innerhalb einer *Grammatik des Angesprochenenseins* versteht. Welchen Aussagewert auch immer man dem Begriff Seele noch zuzugestehen bereit ist – sollte nicht am Menschen selbst aussagbar sein können, daß er der Angesprochene, Gefragte, Herausgeforderte, in die Pflicht Genommene ist, so aber, daß er aus diesem Anspruch und Gefragtsein, aus dieser Herausforderung und Verpflichtung schlechterdings nicht entlassen wird – und auch nicht herausfallen kann, auch über den Sturz seines Tods nicht? Die Seele markiert ja im «offenen System» Mensch (dessen Basiseinheit eben die innere Relationalität von

Leib und Seele ist) noch einmal diese Offenheit: Nicht ohne Grund identifiziert die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel in der hebräischen *nefesch* (= Kehle, Schlund, generell: das Organ und die anthropologische Dimension der Bedürftigkeit, der Aufnahme des Lebenswichtigen) die griechische *psyche*, die Seele; in seiner Seele ist der Mensch der Einflußoffene und Belebungsbedürftige. In der griechisch geprägten Rede von der Seele bezeichnet diese dann die Offenheit des Menschen, insofern die Seele zum einen individuierend auf den Leib bezogen ist und zugleich dessen Sterblichkeitsgrenze auf Fortbestand hin transzendiert und indem sie zum anderen den inneren Ort der Selbstreflexion und zugleich das wie von außen kommende Befragtsein (etwa in Gestalt des Gewissens) darstellt. Steht aber dann die Entdeckung der eigenen Stofflichkeit, und die Arbeit mit den materiellen Grundlagen des menschlichen Seins nicht in einem Bezugsverhältnis zu diesem Angesprochenensein? Selbst wenn, was materialistische Positionen nahelegen wollen, der Geist bzw. die Seele ein epiphänomenaler Illusionseffekt materieller Prozesse sein sollte: Wäre es ohne Geist oder Seele überhaupt möglich, die Frage nach dem materiellen Fundament des Menschseins zu stellen? Wenn die Materie eine Illusion hervorbringen müßte, um ihrer selbst gewiß zu werden, was könnte eine solche «notwendige Illusion» anderes sein als das, was philosophische und theologische Tradition Geist oder Seele nennen? Indem die Dogmatik auf den Bahnen der inneren Relationalität und der Grammatik des Angesprochenenseins die wesentliche Offenheit des Menschen reflexiv entfaltet, verschweigt sie nicht, sondern hält in diskreter Vergegenwärtigung, daß diese Offenheit des Menschen selbst noch einmal einen unverfügbaren Namen trägt.

Matthias J. Fritsch, Knut Wenzel, Regensburg

Unterwegs mit schöpferischem Zweifel

Mit dem Namen der Insel Patmos verbindet sich im kollektiven Gedächtnis das Buch der Apokalypse. Bei der Deutung von Katastrophen und Endzeitphantasien schöpfen Assoziation und Imagination auch von Malern und Dichtern seit jeher aus dem Bildervorrat dieses letzten Buches der Bibel. Nun hat *Irène Bourquin*, 1950 in Zürich geboren, ihren Band «Patmos. Texte aus der Ägäis» vorgelegt; einen bibliophil gestalteten, mehrfarbigen Handpressendruck, ein schmales Buch. Der Titel verrät, daß es sich nicht um einen Reisebericht handelt, vielmehr um eine komplexe, durch eine Reise nach Patmos ausgelöste Erfahrung.*

Der Band versammelt knapp vierzig kurze Texte; Prosaminiaturen und Gedichte. Schon die Überschrift des ersten Prosastückes *Patmos – Ein Mosaik* nimmt den Grundgestus des Bandes auf: Die Setzung von auf einander bezogenen Bruchstücken von Reisebeobachtungen, die Gesehenes und Gehörtes wiedergeben und zugleich die Selbstwahrnehmung eines über die Insel streifenden Ich zur Sprache bringen. Der beim Gehen imaginierte Weg aus der gerichteten Zeit in eine ganz andere Zeit wird in gebrochener Paradiesessehnsucht immer wieder dem Zweifel anheimgestellt. Das Mosaik aus Beobachtung von Naturerscheinungen der Insel, ihren Menschen, Tieren, Wegen und alten Klöstern bleibt offen und läßt Raum für die Imagination auch des Lesers. Großzügig gesetzte Leerzeilen und weiße Flächen bestimmen die Seiten des Bandes als ästhetisches Instrument mit und erzeugen beim Lesen eine mehrdeutige Zäsur:

Augengeschichten und Verwandlungen

Alles mit den Sinnen auf Patmos Wahrgenommene will nicht unbedingt dafür taugen, dem Leser ein Bild der realen Insel zu vergegenwärtigen. Episodisch, fast skizzenhaft fügen sich sehr

persönliche Augengeschichten aneinander, die ein sich unterwegs wandelndes inneres Bild der Insel entwerfen. *Schiebekulis-sen* heißt denn auch eine der knappen Prosaskizzen: «Immer erscheint Patmos, die heilige Insel, als Theater mit Schiebekulis-sen.» Unter dem Verdacht des schön inszenierten Scheins steht bereits der Augenblick der Ankunft. «Wie eine gigantische Kullisse» wirke das Kreuzfahrtschiff, heißt es im allerersten Satz des Buches, und hellhörig gegenüber diesem Verdacht bleibt der Leser von Anfang an, endet der erste Absatz doch mit den drei Worten: «gestrandet auf Patmos». Das Leben als Schiffsreise ist ein uralter Topos, und so nimmt der Band für die Beschreibung einer Sehnsucht nach einem anderen Blick auf die Welt das Schiffsmotiv wieder auf: Eines der letzten Prosastücke heißt *Letzte Station*. Es erzählt von der Überfahrt mit einem Tragflügelboot von Samos nach Patmos. Das Gefährt kann ebenso in die Totenwelt gehören. Während der Überfahrt entdeckt die Reisende unversehens ihr Schattenprofil mit flatterndem Haar. Es erinnert sie an Figuren in Naturkundemuseen, die die Entwicklung des homo sapiens zeigen. Sub specie mortis erscheint er als im Wortsinne fragwürdiger Forschungsgegenstand. Die Wahrnehmung der Reisenden ist auf Nichteindeutiges gerichtet, und vielleicht gerade deshalb sind – mit der Freude an der ironischen Brechung – die Gegenstände der Betrachtung bis zur Irritation zunächst mit Versatzstücken der Prospekt-Eindeutigkeit einer südlichen Inselrealität vorgestellt: Von Licht überflutetes Land, blaues Wasser, heller Stein. Wärme. Gastfreundschaft. Das kennen wir. Das Buch hat anderes zum Thema: Was geschieht mit der Wahrnehmung und macht sie schöpferisch, sobald der Verzicht auf vermeintliche Eindeutigkeit des von den Sinnen Vermittelten gewagt wird? Der «halb ausgeweidete Kadaver eines Motorbikes» etwa lehnt in der Nähe eines Mauer-schildes mit der Aufschrift: «Moto rent – good prices».

Das vertraute literarische Verfahren des Vergleichs erweitert die Autorin zum Spiel mit Verwandlungen. Die griechische Flagge

*Irène Bourquin, *Patmos. Texte aus der Ägäis*. Bodoni Druck 67. Verlag Im Waldgut, Frauenfeld 2001, 45 Seiten, Fr. 30.–, E 17,50.

am Mast wird zum Ballett, eine alte Frau zu einem in den Hafen einlaufenden Schiff; über weiße Mauern stürzen Blumenfälle, der Mond mutiert zur Riesenorange. Dieser zunächst konventionell wirkende Orangenmond gewinnt etwas Innovatives durch die fünf folgenden Worte «so unglaublich wie unsere Existenz». Von Zweifeln sprachfähig gemachtes Kinderstaunen findet hier noch einmal Ausdruck. Dies wiederholt sich in Tierimaginationen: Was tot scheint, ist lebendig, und das scheinbar Lebendige möglicherweise anorganischer Stoff. Vertrautes Eselsgeschrei treibt die Vorstellung eines kauenden Baggers hervor; benachbart den schwarzen Seeigeln wachen Felsfratzen. In Faunsgesichter verwandelt sich Stein. Ein Fisch zappelt im Emailteller zwischen toten Fischen. Einer trägt den lebendigen Fisch am Abend zurück ins Meer, steht da und staunt: «Der Fisch schwimmt hin und her zu seinen Füßen, bedankt sich artig mit Flossenwedeln, bevor er verschwindet ins dunkelnde Meer.» So hätten Kinder es gern.

Licht von ganz woanders her?

Unter dem Eindruck des überhellen ägäischen Lichtes wird eine Unbeschwertheit suggeriert, die mühsam über doppeltem Boden behauptet bleibt. Eine andere Raum- und Zeiterfahrung setzt momenthaft auf der Insel ein. Mit dem Kopf im Schatten eines Rettungsbootes, so lesen wir, hatte, die im Buch Ich sagt, auf Abstand von den vertrauten Lebensvollzügen setzend, ein Buch sinken lassen, «liess sich tragen, zeitlos im Raum, in Wellen und Wind. (...) Der Schreibtisch, zuhause, (...) beladen zum Biegen und Brechen, mit Türmen von Büchern, die zu lesen, zu rezensieren wären, mit farbigen Plastikmappen voller Notizen, mit Bündeln von Briefen, (...) – der Schreibtisch versank, langsam, unauffhaltsam, im dunkelroten Orientteppich». Der Aufbruch in unmittelbare Weltwahrnehmung, von der Sehnsucht nach Gelöstheit im Schauen und Hören und Gehen bestimmt, bleibt ein störanfälliger Versuch auf dem Weg in die Stille interesseloser Anschauung. Lärm von Motorrädern, Mopeds, Motorbikes ist als Störfaktor leitmotivisch präsent. Über die Klöster der Ägäis heißt es in einer höchst gefährdeten Glücksimagination, «Paradiesgärten im Hier und Jetzt», abgetrennt und geschieden vom Raum- und Zeitverständnis draußen. Doch die Vorstellung rettender Umfriedung erweist sich als fragwürdig. Nennt Bourquin vielleicht gerade deshalb die Blumenpracht bei schattigen grünen Höhlen in einem Nonnenklostergarten «paradiesisch», um für über den Hof schlurfende uralte schwarz gekleidete Nonnen eine Bergung im Geheimnis jenseits kindlicher Paradies-

sehnsucht zu benennen? Nichts ist, was es scheint, wenn wir dann lesen: «im Dämmer der Kirche / leuchtet es auf». Ein Licht von ganz woanders her? Es könnte gerade so gut auch elektrisches Licht sein. Der schöne Schein öffnet mitnichten ein Paradies, lädt indes zum schöpferischen Spiel mit dem Verlangen nach vollkommenem Gegenwärtigsein mitten in der Unruhe ein. Vorrangig in den umfanglicheren Prosastücken des Bandes wächst gegen Ende die Einsicht, Lösung oder gar Erlösung unter dem Licht dieser Insel zu erwarten, sei Illusion. Der Prozeß dieser Einsicht ist es wohl auch, der schließlich die Kohärenz der beim ersten Lesen nur wie lose aneinandergesetzten erscheinenden Stücke ermöglicht. Auf einem Hügel von Chora entdeckt die Schweifende ein blauweißes Schiff, «wohl zur Reparatur heraufgeschleppt – eine gestrandete Arche». Die Evokation biblischer Bilder und Motive wie die des Gan Eden oder der Arche macht ein altes Verlangen vernehmbar: Von der Genesis bis zur Apokalypse, vom ersten bis zum letzten Buch der Bibel lesen wir über Vision und Verheißung des Heilwerdens der Welt. Auf den letzten Seiten des kleinen Bandes von Irène Bourquin stehen zwei Miniaturen einander gegenüber, die auf das falsche Warten verweisen. *Apokalypse* heißt die eine. Sie berichtet über die Begegnung eines Touristen mit einem Mönch in der Höhle der Apokalypse auf Patmos. Ein Tourist will wissen, wann die Apokalypse denn komme. Viele Zeichen gebe es. Das letzte sei «die Art, wie wir heute leben, sagt der Mönch, wir sind vom Wege Gottes abgekommen». Nur mehr als roter Schriftzug auf einer Yamaha ist das Wort *Genesis* als Name einer Rockband zu lesen. – Dieser Miniatur steht die Farce einer szenischen Lesung der Apokalypse in fünf Sprachen gegenüber. Die Touristenattraktion *Apokalypse* – ein Laienspiel. Die Lesung der Schrift wird von einem aus einer Felsspalte schlagenden Theaterfeuer erhellt, in flatternder Fallschirmseide trotz lächerliche Engelsgestalten dem Wind, bevor Stromausfall eintritt. «Rasch springt einer aufs Moped, prescht zum Generator – und es wird Licht.» Ein Tor, wer die Allusion auf einen Vers der Schöpfungsgeschichte nicht mithörte!

Erinnerung an Robert Lax

Zwei Gedichte des Bandes sind auch in der Übersetzung des amerikanischen Dichters und Philosophen *Robert Lax* (1915–2000) wiedergegeben, der für viele Jahre als Eremit, fern vom Getöse jeden Kulturbetriebs auf Patmos lebte und dort bis ins hohe Alter seine schöpferische Kraft weiterentwickelte. Der Erinnerung dieses Dichters ist Bourquins Buch gewidmet. Die beiden für und mit Robert Lax ins Englische übersetzten Gedichte stehen jeweils unter der deutschen Fassung, ein Eigenleben als wundersame Fremdkörper entfaltend. Sie sind Herzstücke des Bandes, sprechen sie doch von Momenten einer Welt im Gleichgewicht: «Spiegelblau das Meer / windstill / Flügel schläge hörbar / zwischen Wasser / und Himmel / schwebt / geisterweiss / ein Felsblock».

In Lax' Übersetzung entstehen Bedeutungsverschiebungen, die Versfolge ist leicht verändert und setzt einen anderen Akzent: Der Felsblock schwebt nicht mehr zwischen Wasser und Himmel. In der Übersetzung ist dieses paradoxe Schweben nur noch Schein: «between water / and sky / a rock / seems to fly / white as a ghost». Auch das zweite Gedicht, dessen englische Version zu lesen ist, arbeitet mit dem Sehnsuchtsmotiv von Gelöstheit und Schwerelosigkeit. Vom Schwimmen im Wind spricht die erste deutsche Zeile, in der Übersetzung antwortet ein Imperativ: «Swim in the wind / drink the sea / with eyes / full of salt / taste / the stony hills». Es gibt in dem Band einen in diesem Zusammenhang besonders eindringlichen Satz:

«In einem Garten des Weilers Meloi liegt, leise vor sich hinrostand, ein vergessener Vogelkäfig, durchwachsen mit weissen Blumen.» Wollte das Metall nun noch lautlos rosten, wäre der schon in die Natur zurückgenommene leere Käfig fast ein vollkommenes Bild für das Verlangen nach Freiheit, Zeugnis eines anderen Blickes auf Leben.

Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 × monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

Redaktion: Nikolaus Klein, 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 2002:

Schweiz (inkl. MWST): Fr. 61.– / Studierende Fr. 45.–

Deutschland und Österreich: Euro 40.– / Studierende Euro 31.–

Übrige Länder: SFr. 57.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 80.–, Euro 50.–

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

Übrige: Credit Suisse, Zürich-Enge (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

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.