



ORIENTIERUNG

Nr. 2 67. Jahrgang Zürich, 31. Januar 2003

WÄHREND DER LETZTEN MONATE hat in den Debatten um eine völkerrechtliche und ethische Begründung eines von den Vereinigten Staaten von Amerika allein oder im Rahmen einer Koalition geführten Krieges gegen den Irak der Topos vom «gerechten Krieg» eine herausragende Rolle gespielt. Dies gilt sowohl für jene Positionen, die einen möglichen Krieg befürworten, wie auch für die Mehrzahl jener, die ihn ablehnen. Damit erlebte die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg eine zweite Wiederkehr, nachdem sie während der neunziger Jahre zur Begründung militärischer Einsätze, um schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen oder einen Völkermord zu verhindern, schon einmal wiederbelebt worden war.¹ Denn nach dem Ende des Kalten Krieges 1989 gewann angesichts einer Vielzahl regionaler Konflikte in Europa die Frage an Dringlichkeit, ob zum Schutz der Opfer gewaltsamer innerstaatlicher Auseinandersetzungen oder diktatorischer Regime das bisher geltende Prinzip der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten souveräner Staaten unter allen Umständen zu respektieren sei.

Wiederkehr des «gerechten Krieges»?

Angesichts der veränderten politischen Lage nach dem Ende der bipolaren Weltordnung und der Herausforderung, im Rahmen der internationalen Beziehungen darauf angemessen reagieren zu können, schlug 1995 der amerikanische Theologe und Sozialethiker J. Bryan Hehir vor, das seit den Verträgen von Osnabrück und Münster im Jahre 1648 geltende Prinzip der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten von souveränen Staaten neu zu prüfen.² Entscheidend für seinen Vorschlag ist nun, daß er grundsätzlich an der im Westfälischen Friedensvertrag durch das Interventionsverbot festgelegten zwischenstaatlichen Ordnungsvorstellung festhalten will (er spricht ausdrücklich davon, daß das Problem des Schutzes der Menschenrechte die Friedensordnung von 1648 in Frage stellt, wie er gleichzeitig von dieser lebt), und daß er die Reformulierung des Prinzips der Nichteinmischung im Rahmen einer «Ethik des gerechten Krieges» durchführen will. Er schlägt dabei vor, daß analog zum mittelalterlichen Lehrstück vom gerechten Krieg im Falle einer humanitären Intervention die Beweislast bei jenen zu suchen ist, die für sich das Recht zur Intervention in Anspruch nehmen. In diesem Fall haben die kriegsführenden Parteien ihr Handeln unter drei Kriterien zu prüfen: Aus welchen Gründen, unter welchen Voraussetzungen und auf welche Art und Weise Gewalt gegen einen anderen Staat angewandt werden darf. Wenn diese drei Kriterien zur Begründung eines Rechts auf humanitäre Interventionen reformuliert werden, ergeben sich vier Gesichtspunkte zur Beurteilung. Einmal dürfen die Gründe (z.B. schwere Menschenrechtsverletzungen, Völkermord), die für eine Intervention genannt werden, das Prinzip der Nichtintervention nicht in Frage stellen. Des weiteren sollen nicht einzelne Staaten für sich allein, sondern nur die Völkergemeinschaft bzw. ihre Organe rechtmäßig eine Intervention beschließen können. Und schließlich gilt es sowohl für die Entscheidung, ob eine Intervention durchgeführt werden soll, wie auch für die Art und Weise, wie dies geschehen darf, das Prinzip der Immunität der Zivilbevölkerung und der Angemessenheit der eingesetzten Mittel zu berücksichtigen. Dies ist angesichts der technologischen Möglichkeiten und der verheerenden Wirkungen moderner Waffensysteme ohne jede Einschränkung bindend.

J. Bryan Hehir wollte mit diesen Überlegungen am rechtlichen Rahmen des klassischen Völkerrechts festhalten und gleichzeitig die aus der moraltheologischen Tradition kommende Lehre vom gerechten Krieg zur Begründung von dessen partieller Suspension verwenden, um es dadurch den geänderten politischen Realitäten gegenüber adäquater zu machen. Die Frage, ob sein Vorschlag hinreichend ist, stellt sich sofort, wenn man die Einwände zur Geltung bringt, die J. Bryan Hehir selber formuliert hat. Einmal läßt sich aus einer «realistischen» Position heraus feststellen, daß sich ein Engagement für eine humanitäre Intervention jeweils einer komplexen Situation gegenübersteht und so mit unabsehbaren Risiken verbunden ist, die nur dann für einen Staat tragbar schei-

POLITIK/ETHIK

Wiederkehr des «gerechten Krieges»? Nach dem Ende der bipolaren Weltordnung im Jahre 1989 – Menschenrechtsverletzungen und Völkermord – Die klassische europäische Friedensordnung nach 1648 – Interventionsverbot und Souveränität der Staaten – Die Problematik humanitärer Interventionen – Nach dem 11. September 2001 – Der Krieg gegen Afghanistan und die «Achse des Bösen» – Stellungnahme der Amerikanischen Bischofskonferenz vom November 2001 – Konträre Deutungen des Textes – Lehre vom gerechten Krieg als überholter Topos? – Moderne Waffentechnologie und die Gefährdung des *ius in bello* – Amerikas Anspruch auf einen Präventivkrieg – Inneramerikanische Kritik – Die Stellungnahme der Bischöfe – Das Problem des zeitlichen Vorbehalts – Bruch des Völkerrechtes.

Nikolaus Klein

ETHIK

Aktuelle Debatten um die Euthanasie: Sachliche Gründe für die Debatte – Überalterung der Gesellschaft – Fortschritte in der medizinischen Technologie – Die Forderung nach Autonomie im Sinne der Selbstbestimmung – Wahrnehmung und Umgang mit Leid und Schmerz – Politische Gründe – Die Diskussion im Rahmen des Europarates – Nach der gesetzlichen Neuregelung in den Niederlanden und in Belgien – Die *Recommendation 1418* – Rechtliche und politische Maßnahmen zum Schutz der Menschenrechte Sterbender – Das Hearing von Paris im Oktober 2002 – Gesellschaftliche Kontexte des Sterbens – Neun grundlegende Gesichtspunkte für die ethische Debatte – Die normative Funktion von Menschenrechten.

Günter Virt, Wien

GESCHICHTE

Rückgewinnung und Reinigung des Gedächtnisses: Die polnisch-jüdischen Beziehungen (*Zweiter Teil*) – Verlust eines reichen jüdischen Erbes – Polen entdeckt seine Vergangenheit – Assimilation und die Enttäuschung einer Hoffnung – Nach der rechtlichen Gleichstellung in der Aufklärung – Die Reaktion des städtischen Bürgertums – Die Beratungen der Kommission des Vierjährigen Sejm (1789–1793) – Die Debatte im 19. Jahrhundert – Im Spiegel der Literatur und der Polemik – Vorurteile und Stereotypen – Adam Mickiewicz als «Anwalt Israels» – Das Milieu der Pariser Emigration – Kritik am Assimilationskonzept – Eine grundlegende Dimension der polnischen Kultur – Polen im 20. Jahrhundert – Zum Phänomen eines «virtuellen Judentums» – Das Ende des Schweigens und Begegnung mit der Geschichte. Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

LYRIK

Grau mit Heiterkeitsanteil: Ein neuer Gedichtband von Werner Lutz – Von der Prosa zum Gedicht – Dem Fluß verfallen – Wehmut des Alterns – Denken in Bildern und Farben.

Irene Bourquin, Rätterschen

nen, wenn mit seinem Einsatz auch eigenen nationalen Sicherheitsinteressen entsprochen werden kann. Der Einsatz soll also auch dem eigenen Nutzen dienen. Diese Position ist spiegelbildlich zu jenem Einwand, der davon ausgeht, daß sich hinter dem Anspruch auf humanitäre Interventionen machtpolitische Optionen verbergen. Für diese so konträren Beurteilungen legte J. Bryan Hehir keine Kriteriologie vor, sondern er verwies auf die «zukünftige Dynamik der Weltpolitik», innerhalb deren sich Gesichtspunkte zur Beurteilung herausbilden werden.

Nach dem 11. September 2001

Diese Aktualisierung des Topos des «gerechten Krieges» erhielt nach den mörderischen Angriffen vom 11. September 2001 auf das *World Trade Center* und auf das Pentagon einen neuen Impuls und eine neue Akzentuierung. Denn wenn auch von niemandem das Recht der USA auf Selbstverteidigung bei einem militärischen Angriff auf das eigene Staatsgebiet in Zweifel gezogen wurde, so konzentrierte sich mit wenigen Ausnahmen die kritische Beurteilung des am 7. Oktober 2001 begonnenen militärischen Angriffs der USA auf Afghanistan nicht so sehr auf die Frage nach der Berechtigung des Einsatzes militärischer Gewalt als vielmehr auf die Frage, wie der Krieg in Afghanistan geführt werden sollte. Damit traten naturgegeben jene Themen in den Vordergrund, die das *ius in bello*, d.h. die einschränkenden Normen der Art der Kriegsführung betrafen. Diese Sichtweise zeigt sich deutlich im Hirtenbrief zum 11. September 2001, den die Amerikanische Bischofskonferenz wenige Wochen nach Kriegsbeginn auf ihrer Herbstvollversammlung im November des gleichen Jahres in Washington verabschiedete.³ Auch wenn der Hirtenbrief daran festhält, daß das traditionelle Lehrstück vom gerechten Krieg von der Option ausgeht, Gewalt nur als letztes Mittel zur Lösung eines Konfliktes zuzulassen, enthalten sich die Bischöfe im Brief einer ethischen Beurteilung des militärischen Angriffs auf Afghanistan. Sie stellen nur fest, daß die «Art und Weise, wie das Gemeinwohl verteidigt und Frieden wiederhergestellt wird, eine schwerwiegende moralische Frage ist. Wenn auch der Einsatz militärischer Mittel notwendig sein mag, reicht er nicht aus, um der Herausforderung durch den Terroranschlag zu entsprechen.» Breit werden dann anschließend die Kriterien behandelt, die als *ius in bello* die zulässige Form der Kriegsführung begrenzen. Mit dieser Vorgehensweise wird hier die Frage der Legitimität des Krieges gegenüber der Frage nach der Art und Weise seiner ethisch verantwortbaren Führung zurückgestellt. Diese Positionsbestimmung war innerhalb der Bischofskonferenz nicht unumstritten, vertraten doch einige ihrer Mitglieder ausdrücklich die Meinung, der Brief müsse die Notwendigkeit eines pazifistischen Friedenszeugnisses der Kirche zur Diskussion stellen, während andere die Bedingungen für einen bewaffneten Einsatz «weicher» als die bisherige Lehre formulieren wollten.⁴ Auch wenn sich die Bischöfe schließlich nur auf die Wiederholung traditioneller Positionen der Lehre vom gerechten Krieg einigen konnten, so erweiterten sie im zweiten Teil ihres Hirtenbriefs den Kontext ihrer Überlegungen mit dem Grundsatz, daß die Bekämpfung des Terrorismus zwar ein wichtiger Bestandteil, aber nicht die einzige Aufgabe amerikanischer Außenpolitik sein könne. «Angesichts der internationalen Bedeutung unserer Nation ist es für jeden Mitbürger eine Pflicht,

sich soweit als möglich für eine gerechtere politische, soziale und ökonomische Ordnung einzusetzen. Man kann mit Recht unterschiedlicher Meinung sein, wie das zu erreichen sei, aber kein Katholik kann sich angesichts dieses Zieles neutral verhalten. Darüber hinaus müssen die eingesetzten Instrumente mit dem Ziel übereinstimmen, denn ungerechte Mittel können keine gerechten Zustände schaffen.»

Mit dieser Perspektive gelang es den Bischöfen, ihre auf das *ius in bello* enggeführte Darstellung in einen größeren Rahmen zu stellen, indem sie die Frage behandelten, wie durch den Aufbau einer «gerechten internationalen Ordnung» die Ursachen möglicher Konflikte und kriegerischer Auseinandersetzungen vermindert werden könnten.

Diese Akzentuierung fand vor allem bei jenen kirchlichen Gruppen und Organisationen Aufmerksamkeit, die ihrerseits den Krieg gegen Afghanistan ablehnten oder zumindest ihm gegenüber skeptisch waren, während dessen katholische Befürworter aus dem Brief eine Zustimmung für den Krieg herauslasen. Diese so konträren Lesearten der Lehre vom gerechten Krieg wurden auf der jährlichen Versammlung der in der katholischen Sozialarbeit tätigen Organisationen (*Annual Social Ministries Meeting*) in Washington vom 24. bis 27. Februar 2002 sichtbar.⁵ Während Vertreter von *Pax Christi USA* und von der *Catholic Social Justice Lobby Network* die Position vertraten, die Lehre vom gerechten Krieg erweise sich nicht mehr hilfreich für eine ethische Beurteilung der amerikanischen Politik, waren eine ganze Reihe katholischer Intellektueller der Überzeugung, die Theorie vom gerechten Krieg sei ein Kriterienkatalog, der den Einsatz von Gewalt bei der Durchsetzung gerechter Ansprüche rechtfertigen würde. In die gleiche Richtung gingen ihre Vorbehalte gegenüber der Art und Weise, wie die Bischöfe in ihrem Hirtenbrief die Kriterien des *ius in bello* reformuliert hatten. Sie fanden darin eine zu enge Auslegung, wie ein Krieg ethisch verantwortbar geführt werden könne, denn der von den Bischöfen vorgelegte Kriterienkatalog gefährde letztendlich eine erfolgreiche Kriegsführung.

Die zuletzt genannte Position widerspricht einem nach Ansicht der Bischöfe zentralen Lehrstück des Hirtenbriefes. Darüber hinaus findet sie auch keinen Anhalt darin, wie im Hirtenbrief die Lehre vom gerechten Krieg gedeutet wird. Kardinal Bernard Law als Präsident der bischöflichen Kommission für internationale Beziehungen (*International Policy Committee*) kommentierte den Hirtenbrief nämlich anders⁶, indem er daran erinnerte, daß die katholische Tradition von der Präsump­tion gegen den Einsatz von Gewalt ausgehe. Diese darf nur aufgegeben werden, wenn sich ihr Einsatz als ein letztes Mittel zur Erhaltung des Gemeinwohls erweist.

Gerechter Krieg – ein überholter Topos?

In diesen konträren Positionen standen nicht nur Inhalt und Reichweite der Lehre vom gerechten Krieg zur Debatte. Vielmehr gab es eine Reihe von Stellungnahmen, die darüber hinaus fragten, ob dieses Lehrstück weiterhin geeignet sei, einen Beitrag zur ethischen Urteilsbildung zu leisten. So veröffentlichten am 19. Dezember 2001 70 Ordensfrauen und -männer eine Stellungnahme zum Hirtenbrief⁷, in der sie sich den von den Bischöfen formulierten Kriterienkatalog zu eigen machen, um dann zu

³ Vgl. Drew Christiansen, Hawks, Doves and Pope John Paul II, in: *America* vom 12.–19. August 2002, S. 9–11; in einem Referat vor der Jahresversammlung der Vereinigung der Offiziale der amerikanischen Diözesen (28. April 2002 in Arlington, Va) greift Drew Christiansen vor allem auf den zweiten Teil des Hirtenbriefes vom 14. November 2001 zurück und stellt ausdrücklich fest, daß neben der Lehre vom gerechten Krieg Traditionen der Gewaltfreiheit, der Einsatz für Menschenrechte, die Entwicklung des Völkerrechts und zusätzlich nach dem 11. September 2001 auch die Praxis des Verzeihens die ethische Debatte um Krieg und Frieden bestimmen sollten (Drew Christiansen, *After Sept. 11: Catholic Teaching on Peace and War*, in: *Origins* 32 [30. Mai 2002], S. 33–40).

⁴ Vgl. Anm. 3.

⁵ *Catholic Leader Respond to the U.S. Catholic Bishops' Pastoral Letter «Living With Faith and Hope»*, in: *Origins* 31 (10. Januar 2002), S. 505ff.

¹ Vgl. die Beiträge in Heft 2 unter dem Titel «Die Rückkehr des gerechten Krieges» der Zeitschrift *Concilium* 37 (2001).

² J. Bryan Hehir, *Expanding Military Intervention: Promise or Peril?* in: *Social Research* 62 (1985) 1, S. 40–51; zum gewandelten Verständnis des Krieges gegenüber der klassischen Lehre vom gerechten Krieg vgl. Ulrich K. Preuß, *Krieg, Verbrechen, Blasphemie. Zum Wandel bewaffneter Gewalt*. Berlin 2002, S. 88ff.; Pierre Laberge, *Humanitarian Intervention: Three Ethical Positions*, in: *Ethics & International Affairs* 9 (1995), S. 15–35.

³ U.S. Conference of Catholic Bishops, *A Pastoral Message: Living With Faith and Hope After September 11*, in: *Origins* 31 (29. 11. 2001), S. 413–420.

⁴ Cardinal Bernard Law, *Regarding the Pastoral Message on the Aftermath of September 11*. Office of Social Development & World Peace. USCCB, Washington, 26. November 2001.

fragen, ob die amerikanische Kriegsführung in Afghanistan diesem entspreche. Sie kritisierten vor allem die Art und Weise, wie der Bombenkrieg geführt wurde und wie dabei nicht zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten unterschieden wurde. Außerdem stellten sie fest, daß die amerikanische Regierung den Krieg begonnen habe, bevor sie alle Mittel ausgeschöpft hatte, ihn zu vermeiden und eine Konfliktlösung mit friedlichen Mitteln zu erreichen. Aufgrund dieser beiden Feststellungen kamen die Unterzeichner zum folgenden Schluß: «Wir glauben, daß diese moralischen Bewertungen eine Neuausrichtung im weltweiten Kampf gegen den Terrorismus verlangen. In Ergänzung dazu fordern wir unsere Bischöfe und alle Katholiken auf, die herkömmliche «Lehre vom gerechten Krieg» zu überdenken und ein neues Paradigma zu suchen, mit dem Fragen von Krieg und Frieden heute beurteilt werden können.» Diesem Vorschlag fügten die Verfasser eine selbstkritische Bemerkung über die ersten Reaktionen von Christen auf die Attacken vom 11. September 2001 hinzu: «Die Kommentare, die wenige Stunden und Tage nach dem Ereignis durch prominente Kirchenführer gemacht wurden, die im «Namen eines gerechten Krieges» militärische Vergeltungsmaßnahmen gefordert haben, mögen ihren Anteil bei der Entscheidung der Regierung für eine militärische Intervention gehabt haben. Solche Erklärungen erwecken den Eindruck, die Kirche verstehe sich als eine legitime und autoritative moralische Stimme, die Erlaubnis zur Führung eines Krieges geben kann. Wir sind davon überzeugt, daß das erste, zweite und letzte Wort von katholischen Kirchenführern darin bestehen soll, alle möglichen Wege einer friedlichen Lösung von Konflikten und des Einsatzes für Gerechtigkeit für jedermann auszuschöpfen.»

Was hier von den Ordensleuten gefordert wurde, hat der Leiter des *Joan B. Kroc Institute of International Peace Studies* (Universität von Notre Dame) George A. Lopez in einem Beitrag für die Zeitschrift *Commonweal* präzisiert.⁸ Für ihn ist die Feststellung von Condoleezza Rice, der Sicherheitsberaterin des amerikanischen Präsidenten, während eines Hearings vor dem Senatsausschuß für Außenpolitik, es sei eine moralische Pflicht der USA, Saddam Hussein als Präsidenten Iraks abzulösen, der Ausdruck einer für die amerikanische Politik selbstverständlich gewordenen Haltung, das *ius in bello* als Legitimation (*ius ad bellum*) für einen Krieg zu verwenden. Für einen geplanten Krieg gegen den Irak vermag er in den Äußerungen von Condoleezza Rice keinen legitimen Grund zu erkennen, und aufgrund der Art und Weise, wie die USA die Kriege gegen Jugoslawien (1999) und Afghanistan (2001) begründet haben, kommt er zum Schluß, Präsident George W. Bush werde eine mögliche Entscheidung des Welt-sicherheitsrates, es liege kein Grund für einen bewaffneten Kampf gegen den Irak vor, nicht als für sich bindend anerkennen. Vielmehr könnte er diesen Gang vor den Weltsicherheitsrat als ein letztes Mittel zur Kriegsverhinderung darstellen, der aber nicht den erwünschten Erfolg gebracht habe. Daraus würde er eine Legitimation für einen kriegerischen Angriff ableiten.

Darüber hinaus sieht G. A. Lopez die Gefahr, daß in einem künftigen Krieg im Irak die Unterscheidung zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten wie das Kriterium der Verhältnismäßigkeit der eingesetzten Mittel mißachtet werde. Für seine Vermutung stützt er sich dabei auf die Art und Weise, wie die amerikanische Armee seit dem Golfkrieg von 1990/1991 diese beiden Kriterien des *ius in bello* verletzt hat. Denn gerade der Einsatz intelligenter Waffen (*smart weapons*) führt dazu, daß immer mehr zivile Einrichtungen zum Gegenstand von Kriegshandlungen werden, weil man damit die Infrastruktur des Gegners entscheidend schwächen will. Nicht nur wird damit die Unterscheidung

⁸ George A. Lopez, *Iraq & Just-War Thinking. The Presumption Against the Use of Force*, in: *Commonweal* vom 27. September 2002; David Cortright, Alistair Millar, George A. Lopez; *Sanctions, Inspections, and Containment. Viable Policy Options in Iraq* (Policy Brief, F3). Joan B. Kroc Institute for International & National Peace Studies, Notre Dame, Juni 2002; Dies., *Winning Without War. Sensible Security Options for Dealing with Iraq* (Policy Brief, F5). Ebenda, Oktober 2002.

zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten nicht respektiert – die Langzeitfolgen solcher Waffeneinsätze zeigen sich erst Jahre nach den direkten Kampfeinsätzen –, damit ist auch das Kriterium der Verhältnismäßigkeit der Mittel verletzt. Weil also einmal die mit der Lehre vom gerechten Krieg gegebene Intention, sie als Präsumption gegen den Einsatz von Gewalt zu verstehen, systematisch in ihr Gegenteil verkehrt wurde, und weil gleichzeitig zwei elementare Bestandteile des *ius in bello* durch die Entwicklung der Waffentechnologie und deren taktischen Einsatz außer Kraft gesetzt worden sind, ist für G. A. Lopez die klassische Lehre vom gerechten Krieg «in ihr Herz getroffen». Er fordert darum einen Neuanfang zur ethischen Beurteilung von Krieg und Frieden.

Wenn man sich die Schlußfolgerung von G. A. Lopez zu eigen macht, so sind nicht nur die Grenzen der klassischen Lehre vom gerechten Krieg deutlich geworden. Über die Frage hinaus, auf welcher Grundlage eine ethische Debatte über Krieg und Frieden geführt werden kann, stellt sich auch die Frage, wie die Kirche ihre Urteilsbildung und ihre Aufgabe der Verkündigung wahrnehmen soll. Durch die politische Entwicklung der letzten Monate ist die zweite Frage in den Hintergrund gedrängt worden, auch wenn sie von J. Bryan Hehir in zwei bedeutsamen Stellungnahmen zur Sprache gebracht wurde.⁹

Der Anspruch auf einen Präventivkrieg

Mit seiner *State of the Union Address* vom 28. Januar 2002 gab Präsident George W. Bush dem Kampf gegen die Urheber der Terroranschläge vom 11. September 2001 und dem Krieg gegen Afghanistan eine neue Dimension.¹⁰ Während seiner Rede nannte der Präsident die Länder Irak, Iran und Nord-Korea in einer Reihe und beschrieb sie folgendermaßen: «Staaten wie diese bilden zusammen mit ihren terroristischen Verbündeten eine Achse des Bösen – bereit, den Weltfrieden zu bedrohen. Indem sie sich mit Massenvernichtungswaffen eindecken, bilden diese Regimes eine mächtige und wachsende Gefahr. Sie können diese Waffen an Terroristen weitergeben, die damit ihren Haß ausleben können.» G. W. Bush fügte noch hinzu, daß er angesichts der drohenden Gefahr nicht tatenlos zusehen werde.

Erst einige Monate später ging G. W. Bush auf den letztgenannten Punkt ein. Bei der Feier zur Graduierung von Absolventen an der Militärakademie von West Point am 1. Juni 2002 sprach er davon, daß in der Tradition der Eindämmungs- und Abschreckungspolitik, die durch ihren Erfolg im Kalten Krieg «ihre moralische Relevanz» bewiesen hätte, ein neues Denken gefordert sei. «Unterschiedliche Umstände verlangen unterschiedliche Methoden, aber nicht eine andere Moral. Die moralische Wahrheit ist in jeder Kultur, zu jeder Zeit und an jedem Ort die gleiche.» Diesen allen Kulturen gemeinsamen moralischen Kern beschrieb er mit einer altruistischen Formel: «Wir wünschen für andere das, was wir auch für uns wünschen: Schutz vor Gewalt, Respekt vor der Freiheit und Hoffnung auf ein besseres Leben», um dann vom «Präventivschlag» (*pre-emptive attack*) als Instrument zum Schutz dieser Güter zu sprechen: «Unsere Sicherheit

⁹ Einmal als Präsident der Caritas USA während ihrer Jahresversammlung im August 2002 in Chicago (*Leadership and Hope in a Time of Crisis and Conflict*) und als Referent am *Boisi Center for Religion & American Public Life* am 1. April 2002 am Boston College (*What is the Prophetic Role of the Catholic Church in American Society Today?*); zu ähnlichen Überlegungen kommt auch der Religionssoziologe Robert N. Bellah, vgl. Robert N. Bellah, *The New American Empire*, in: *Commonweal* vom 25. Oktober 2002.

¹⁰ Zum ganzen Entscheidungsprozeß innerhalb der Regierung vgl. Glenn Kessler, *U.S. Decision On Iraq Has Puzzling Past*, in: *Washington Post* vom 12. Januar 2003. Es wäre zu kurzichtig, hinter Präsident George W. Bushs Option für einen Krieg gegen den Irak nur ökonomische Interessen zu sehen. Kriege liegen in der Dialektik einer hegemonial sich verstehenden Macht (vgl. Perry Anderson, *Force and Consent*, in: *New Left Review* Nr. 17 [2002], S. 5–30) und erhalten ihre Dynamik in einem entscheidenden Ausmaß aus innenpolitischen Entwicklungen (vgl. Andrea Szukala, Thomas Jäger, *Die innenpolitische Steuerung der amerikanischen Irak-Politik* in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 48 [2003], S. 37–48).

verlangt, daß jeder Amerikaner nach vorne schaut, entschlossen ist, bereit zu einem Präventivschlag, wenn dies zur Verteidigung unserer Freiheit und unseres Lebens notwendig ist.»

Damit hatte der Präsident eine Option seiner Regierung öffentlich gemacht, die innerhalb seines Sicherheitsstabes schon seit dem 11. September 2001 debattiert und über die einige Details im Februar 2002 bekanntgeworden waren. G. W. Bushs kurze Bemerkung vom Präventivschlag fand ihre offizielle Interpretation in der am 17. September 2002 veröffentlichten «Nationalen Sicherheitsstrategie». In diesem Text behält sich die Regierung der USA vor, das Recht auf Selbstverteidigung als Recht auf einen Präventivkrieg zu interpretieren¹¹: «Je größer die Bedrohung, desto größer ist das Risiko des Nichteingreifens – und umso dringender die Forderung, präventive Maßnahmen zur Selbstverteidigung zu ergreifen, auch wenn Unsicherheit darüber besteht, wann und wo der Feind angreifen wird. Um solchen feindlichen Akten zuvorzukommen, werden die Vereinigten Staaten nötigenfalls präventiv handeln.» Auch wenn der Text in der nachfolgenden Passage feststellt, daß die USA nicht in jedem Fall einen Präventivschlag durchführen werden, noch Staaten unter dem Vorwand der Prävention Aggressionskriege führen

¹¹ The National Security Strategy of the United States of America. Washington, September 2002, S. 15f.

¹² Bishop Wilton D. Gregory/USCCB Administrative Committee, Letter to President George W. Bush, in: *Origins* 32 (26. September 2002), S. 261–264; USCCB, Statement on Iraq, in: *Origins* 32 (21. November 2002), S. 406ff.; Ein ähnlich argumentierender Text ist das ausführliche Gutachten des Bischofskollegiums der Kirche von England (Evaluating the Threat of Military Action Against Iraq: A submission by the House of Bishops to the House of Commons Foreign Affairs Select Committee's ongoing inquiry into the War on Terrorism. August 2002); Zu einem ähnlichen Urteil wie die amerikanischen Bischöfe kommt auch der Philosoph Michael Walzer (Universität Princeton), vgl. Michael Walzer, Noch ist es nicht zu spät, in: *Die Zeit* vom 10. Oktober 2002; dieser Beitrag erschien ursprünglich in der Zeitschrift *The New Republic* vom 30. September 2002. – Zur Verletzung des Völkerrechts durch einen Präventivkrieg vgl. die beiden Gutachten der *American Society of International Law*: Frederic L. Kirgis, Pre-emptive Action to Forestall Terrorism (ASIL Insights, Juni 2002); May Ellen O'Connell, The Myth of Preemptive Self-Defense (ASIL Task Force on Terrorism Papers, August 2002).

dürfen, hält er am Recht auf Prävention fest: «In einer Zeit, in der sich die Gegner der Zivilisation offen und aktiv die verheerendsten und zerstörerischsten Waffentechnologien aneignen, können die Vereinigten Staaten nicht tatenlos bleiben, während die Gefahr wächst.»

Auf diese Bedrohungsanalyse und auf die Einführung des Anspruchs auf einen Präventivschlag reagierte der Präsident der Bischofskonferenz mit einem Brief und die Bischofskonferenz mit einer Erklärung.¹² In beiden Texten wird beinahe gleichlautend festgehalten: «Auf der Grundlage der uns bekannten Tatsachen kommen wir zum Schluß, daß zum jetzigen Zeitpunkt (*at this time*) ein präventiver, einseitiger Einsatz von Waffengewalt kaum zu rechtfertigen ist. Wir fürchten, daß unter diesen Umständen ein Rückgriff auf Gewalt nicht den strengen Bedingungen genügt, die nach katholischer Tradition die entschiedene Präsumpation gegen den Einsatz von kriegerischen Mitteln außer Kraft zu setzen vermag.» Die Ablehnung eines Präventivkriegs wird in diesem Fall als unbedingt geltend dargestellt, und diese Position wird in den beiden Texten noch dadurch untermauert, daß ein ganzer Katalog friedlicher Mittel genannt wird, mit denen der Konflikt mit dem Irak ohne Waffengewalt zu lösen sei. Aber diese Entscheidung wird unter einen zeitlichen Vorbehalt (zum jetzigen Zeitpunkt/*at this time*) gestellt. Man könnte den Schluß ziehen, daß unter den in den Briefen aufgezählten Kriterien des *ius in bello* ein Maßstab vorgelegt wurde, mit dessen Hilfe man entscheiden kann, wann dieser zeitliche Vorbehalt nicht mehr gelten würde. Würde man sich für diesen Weg entscheiden, dann müßte man aber gleichzeitig nachweisen, daß die Feststellung von G. A. Lopez, unter den Bedingungen eines modernen Krieges würden die im *ius in bello* zusammengefaßten Kriterien nicht mehr eingehalten, nicht zutrifft. Vielmehr gilt das Gegenteil. Denn G. A. Lopez' Beobachtungen über die Kriegsführung seit dem Golfkrieg 1990/1991 zeigen deutlich, daß die unter dem Banner der Humanisierung gemachten Weiterentwicklungen in der Waffentechnologie das Prinzip der Unterscheidung zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten und das Prinzip der Verhältnismäßigkeit der Mittel ausgehöhlt haben.

Nikolaus Klein

Aktuelle Debatten um die Euthanasie

Die Debatte um die Euthanasie hat einen neuen Schub bekommen. Dafür gibt es *sachliche* Gründe¹:

▷ Der Anteil an hochbetagten Menschen in der Gesamtbevölkerung und die Lebenserwartung nehmen in unseren Gesellschaften zu und werden vermutlich weiter zunehmen.

▷ Rund die Hälfte des Gesundheitsbudgets wird in den letzten Lebensmonaten ausgegeben, und die Ressourcen dafür werden immer knapper. Daß meist nicht ausgesprochene Ansinnen, das in einer zunehmend rein ökonomisch denkenden Gesellschaft naheliegt, wird meist erst inoffiziell nach Veranstaltungen geäußert: Wie wäre es, wenn wir diese Hälfte des Gesundheitsbudgets einsparen könnten, indem wir die letzte Lebensphase abkürzen durch beschleunigte Herbeiführung des Todes? Es fehlt wahrlich nicht an sozialtechnischen und psychotechnischen Möglichkeiten, den Menschen, die uns zur Last fallen, nahezulegen, diesen Wunsch zu äußern.

▷ Das Bewußtsein der Autonomie im Sinne der Selbstbestimmung ist das Signum der Neuzeit. Trotz der von manchen «postmodern» genannten Kritik an der die Neuzeit prägenden Aufklärung wird die Wichtigkeit der Autonomie noch größer. Aber in welchem Sinn?

▷ Die Bereitschaft, unvermeidbares Leiden als schicksalhaft anzunehmen und das Leiden anderer solidarisch in alltäglichen

Situationen und über längere Zeit mitzutragen, nimmt ab. Die Angst, durch den Einsatz für andere etwas vom Leben zu ver säumen, ist größer als der Wunsch nach Solidarität.

▷ Dies alles hängt nicht nur mit einer allgemeinen Bewußtseinslage der Machbarkeit aller Dinge zusammen, sondern insbesondere mit dem Fortschritt der modernen Medizin, die uns vor schwierige Entscheidungsfragen stellt: Vor allem dort, wo der Einsatz dieser Medizin keine Heilung mehr verspricht, sondern nur mehr eine Verlängerung eines unter Umständen qualvollen Lebens.

Für diesen neuen Schub gibt es aber auch *politische* Gründe. In den Niederlanden und Belgien sind mittlerweile Gesetze in Kraft getreten, die es Ärzten unter bestimmten Voraussetzungen gestatten, Menschen auf Verlangen zu töten.² Im Europarat ist ein Antrag des belgischen Senators Philippe Monfils eingebracht worden, demgemäß die Minister aufgefordert werden, Ärzten in Europa unter bestimmten Voraussetzungen zu gestatten, straf frei auf Verlangen zu töten.

Die Recommendation 1418

Der Vorschlag einer *Recommendation*, das heißt Empfehlung an die parlamentarische Versammlung und das Ministerkomitee, ist vom Schweizer Abgeordneten Dick Marty zu erwarten: Die Akzeptanz der Beihilfe zum Suizid soll ganz Europa schmackhaft

² J. Jans, «Sterbehilfe» in den Niederlanden und Belgien. Rechtslage, Kirchen und ethische Diskussion, in: *ZEE* 46 (2002) 4, S. 283–300.

¹ Vgl. M. Zimmermann-Aklin, Hrsg., Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung. (Studien zur theologischen Ethik, 79). 2., erw. und überarb. Auflage, Fribourg und Freiburg/Brsg. 2003.

gemacht werden als Lösung für Menschen, die nicht mehr leben wollen. Und dies soll als Türöffner gelten für die künftige Einführung der Euthanasie in den 44 Mitgliedsstaaten des Europarates. Im Dezember 2001 ist eine Initiative zur Straffreistellung der Tötung auf Verlangen vom Schweizer Parlament abgelehnt worden. Soll das, was vom Schweizer Parlament abgelehnt wurde, über eine Europaratsinitiative langfristig erreicht werden?

Die Strategie der Euthanasiebefürworter läßt sich absehen: Sie hatte bereits Vorboten im «Ausschuß für Umweltfragen, Volksgesundheit und Verbraucherschutz» des Europäischen Parlaments am 30. April 1991, als ein Antrag von Léon Schwartzenberg bereits eine Mehrheit gefunden hatte, daß beim Fehlen jeder kurativen Therapie, korrekt angewandter palliativer Behandlung und wenn ein Kranker nachdrücklich und unablässig fordert, daß seiner Existenz, die für ihn jede Würde verloren hat, ein Ende gesetzt wird, diese Forderung befriedigt werden muß. Sie hatte aber auch Vorboten im Europarat. Die österreichische Abgeordnete des Europarates Frau Edeltraud Gatterer fand einen Entwurf für eine Empfehlung aus dem Jahr 1995 zur Erfüllung der Wünsche Todkranker vor, deren erster Satz bereits die Stoßrichtung angab: Eine medizinische Intervention zur Beschleunigung der Herbeiführung des Todes zu rechtfertigen. Frau Gatterer nahm sich geistesgegenwärtig selbst des Themas an und ließ den Text einer neuen *Recommendation* zum Schutz der Menschenwürde und Menschenrechte Sterbender und terminal Kranker ausarbeiten. Dieser Text wurde unter außergewöhnlich großem Interesse der Abgeordneten im Gesundheits- und Sozialausschuß des Europarates im Januar 1999 von Experten vorgestellt, erläutert und diskutiert.

Diese *Recommendation 1418* analysiert zunächst die spezifischen Probleme mit dem Sterben in unserer Gesellschaft, wie sie sich in den Ängsten der Bevölkerung widerspiegeln. In drei Schritten werden hierauf die Mitgliedsstaaten des Europarates aufgefordert, rechtliche und politische Maßnahmen zum Schutz der Menschenrechte Sterbender zu ergreifen.

Erstens: Es soll dem Ausbau und der Umsetzung der Palliativmedizin, die in ihrer Umsetzung vielfach weit hinter dem wissenschaftlich erreichten Niveau zurückbleibt, Vorrang eingeräumt werden. Sie umfaßt nach der Beschreibung der Weltgesundheitsorganisation die Linderung physischer, psychischer, sozialer und spiritueller Leiden. Jeder Bürger in Europa soll einen rechtlich gesicherten Zugang zur palliativmedizinischen Behandlung auf qualitativ gesichertem hohem Niveau haben.

Zweitens: Es soll die Autonomie terminal Kranker dahingehend gestärkt werden, daß niemand in Europa gegen seinen Willen behandelt oder weiterbehandelt wird. Auch Patientenverfügungen sollen berücksichtigt werden, und diese Berücksichtigung soll in den Mitgliedsstaaten auch rechtlich abgesichert werden. Wenn ein Arzt es nicht verantworten kann, sich an den Wortlaut einer solchen Verfügung zu halten, soll er dies schriftlich in einer für Angehörige und Patientenanwälte nachvollziehbaren Form begründen. Sterben soll also auf Wunsch des Patienten zugelassen werden, wenn er soweit ist.

Drittens: Es soll das unveräußerliche Recht auf Leben gemäß Artikel 2 der Europäischen Menschenrechtskonvention von 1950, «daß niemand absichtlich seines Lebens beraubt werden darf», ausdrücklich auch für terminal Kranke in dem Sinn gelten, daß der Wunsch nach Tötung keine Rechtfertigung für eine Tötungshandlung darstellt.

Ein ausführliches *Explanatory Memorandum*, in dem Verständnis und Gehalt von Menschenwürde ebenso ausgeführt werden wie viele Anregungen zu den drei Kapiteln, ergänzt dieses Dokument. Im Juni 1999 wurde diese *Recommendation* von der parlamentarischen Versammlung des Europarates mit überwältigender Mehrheit angenommen, so daß diese fast ein Konsensdokument darstellt.³ Diese *Recommendation* wurde am 26. März 2002 auch

³ Der Text ist im Internet auf der Homepage der parlamentarischen Versammlung des Europarates abrufbar: <http://assembly.coe.int>, auf der linken Spalte unter *05 Documents: Adopted Texts*, dann auf der rechten Spalte in der Suchmaske *Quick Search* unter *1999 session third part* weitersuchen.

ausdrücklich vom Ministerrat des Europarates willkommen geheißen, insbesondere Paragraph 9 (c) mit der Aufrechterhaltung des Verbotes einer absichtlichen Tötung terminal Kranker. Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte hat ausdrücklich in seiner Entscheidung im Fall Diane Pretty auf die *Recommendation* Bezug genommen.

Doch die Debatte geht weiter. Bevor die *Recommendation 1418/1999* voll umgesetzt wurde, haben die Niederlande und Belgien die Euthanasiegesetze liberalisiert und betreiben nun eine neuerliche Diskussion im Europarat. Am 25. Oktober 2002 fand im Gesundheits- und Sozialausschuß des Europarates in Paris ein ziemlich einseitig besetztes Hearing statt, zu dem mehrheitlich Befürworter der Euthanasie eingeladen wurden. Der Ausschußberichtersteller, der Abgeordnete Dick Marty, eröffnete das Hearing mit dem Hinweis, daß die neue Euthanasiegesetzgebung in den Niederlanden und in Belgien eine Herausforderung für die anderen Mitgliedsstaaten darstelle und daß Euthanasie in den verschiedenen Formen überall alltägliche Praxis sei. Er sieht darin eine Verpflichtung, die in den Mitgliedsstaaten bestehenden Gesetze unter dieser doppelten Herausforderung neu zu betrachten. Die von der parlamentarischen Versammlung mit großer Mehrheit angenommene *Recommendation 1418/1999* soll neu aufgerollt werden.

Neue Debatten

Der Autor des hier vorliegenden Artikels hielt beim abschließenden Round Table das im folgenden dokumentierte Schlußwort: Die letzten Lebensaufgaben liegen noch vor einem jeden von uns, nämlich zum zurückliegenden Leben an seinem Ende Stellung zu nehmen, dieses akzeptierte Leben loszulassen und Abschied zu nehmen. Dies ist nicht nur eine intellektuelle, sondern auch eine emotionelle Aufgabe, wie alle wichtigen Lebensaufgaben, bei denen wir Zeit und Hilfe unserer Mitmenschen brauchen.

Das Thema Euthanasie wird daher nicht nur intellektuell, sondern mit vielen Emotionen diskutiert. Sterben wird mehr und mehr gestaltet durch medizinische Assistenz.

Diese neuen medizinischen Handlungssituationen nötigen uns zu Entscheidungen, die frühere Generationen nicht kannten. Diese Probleme werden oft unter dem Begriff Euthanasie verhandelt.

Allerdings spiegeln sich seit geraumer Zeit auch viele Bedeutungen, die der Begriff Euthanasie in der Literatur gewonnen hat, in diesem wider: Von der *freiwilligen* Euthanasie im Sinne der Tötung auf eigenes Verlangen, zur *nichtfreiwilligen* Euthanasie bei Menschen, die den Tod nicht mehr (z.B. Koma- oder demente Patienten) oder noch nicht (z.B. Neugeborene) verstehen können, zur *unfreiwilligen* Euthanasie im Sinne der Fremdverfügung auf Grund fremder Werturteile der Vernichtung unwerten Lebens.

Von all diesen Bedeutungen ist das sogenannte Zulassen des Sterbens zu unterscheiden: Hier steht keine Tötungsabsicht im Vordergrund, sondern der Respekt vor dem zu Ende gehenden Leben, dessen Ende zugelassen, aber nicht herbeigeführt, aber auch nicht aufgehalten wird. Auch die Schmerzstillung mit unter Umständen in Kauf genommener Lebensverkürzung und eine Behandlungsbegrenzung, bei einem nicht aufzuhaltenden Sterbeprozess, gehört hierher.

Sterben ist immer eingebettet und abhängig von größeren kulturellen, gesellschaftlichen Kontexten und wurde daher immer auf verschiedenen Ebenen gestaltet:

- ▷ durch gesundheitspolitische Maßnahmen,
- ▷ durch medizinrechtliche Maßnahmen,
- ▷ durch ökonomische Prioritäten und sogenannte Zwänge,
- ▷ durch den Versuch, menschenrechtliche Grundlagen zu erarbeiten,

▷ und alle diese Bereiche durchdringt die ethische Dimension.

Für die in diesem Rahmen zu treffenden Entscheidungen möchte ich neun zu berücksichtigende Aspekte aufzeigen.

Neun grundlegende Gesichtspunkte

Erstens: Ethik ist nicht Moral, sondern die *Theorie der Moral*. Ethik reflektiert vielmehr methodisch auf die zunächst ungefragt übernommenen Wertungen, die in unserer Gesellschaft oft sehr plural sind. Sie ist allerdings rückgebunden an und reflektiert auf gelebte Moral oder Ethos, wie es sich etwa in den verschiedenen Berufscodices niederschlägt. Grundlegend für unser Problem ist das durch Jahrtausende bewährte und immer weiter entwickelte *Ethos der Ärzte*. Das besondere Vertrauensverhältnis zwischen Patienten und Ärzten beruht darauf, und dieses ist ein hohes gesellschaftliches und nicht nur privates Gut, das geschützt werden muß. Der Weltärztebund hat 1987 in Madrid dieses Ethos auf den Punkt gebracht, «daß das Leben eines Menschen vorsätzlich zu beenden, selbst auf eigenen Wunsch des Patienten oder naher Verwandter, unethisch ist. Dies hindert jedoch den Arzt nicht, die Wünsche des Patienten, dem natürlichen Sterbevorgang in der letzten Krankheitsphase seinen Lauf nehmen zu lassen, zu respektieren.» Und in der Erklärung des Weltärztebundes von Marbella 1992 heißt es: «Ärztliche Unterstützung beim Suizid ist unethisch und muß durch die medizinische Profession verurteilt werden.»

Wie gehen Ärzte, die im Sinne auch der freiwilligen Euthanasie gezielt aktiv töten, mit diesem Ethikcodex um und wie ist ihr Verhältnis zum Weltärztebund zu bestimmen?

Zweitens: Aus diesem Ethos der Ärzte folgt die Pflicht zur Hilfe auch dann, wenn eine kurative Heilbehandlung bei einem Patienten nicht mehr möglich ist und jeder Versuch das Leiden nur vergrößern und verlängern würde. Die in diesem Zusammenhang nicht hoch genug einzuschätzende *Palliativmedizin* oder lindernde Medizin ist sicher nicht die teuerste, wohl aber eine der menschlichsten Formen der Medizin. Sie umfaßt nach der Beschreibung der Weltgesundheitsorganisation (WHO) die Linderung physischer, psychischer, sozialer und spiritueller Leiden. Diese Palliativmedizin hat immer noch nicht den Stellenwert, den sie haben sollte. Der hohe wissenschaftliche Standard, den die Palliativmedizin erreicht hat, wird noch immer nicht in die Praxis umgesetzt, und längst nicht alle Menschen haben Zugang zur Palliativmedizin. Palliativmedizin lindert die Leiden, aber tötet nicht den Leidenden, aus welchen Motiven immer. Tötung ist und bleibt ein aggressiver Akt für den Betroffenen und eine Zumutung für denjenigen, der diese Tötungshandlung vollziehen soll. Palliativmedizin hält den Sterbenden nicht zurück und beschleunigt in der Regel das Sterben nicht, sondern läßt Sterben zu.

Hier eröffnen sich große Möglichkeiten gegen eine allseits beklagte Übertherapie und Verlängerung von Leidenszuständen. Alle Heilberufe haben durch die Jahrhunderte hindurch immer gut den Unterschied zwischen einer intendierten, das heißt im Vergleich zur natürlichen vorverlegten Lebensbeendigung und einem bloßen Zulassen des Sterbens herausgearbeitet (in der Literatur angeführte Beispiele beziehen sich meist nicht auf ein Zulassen des Sterbens, sondern auf eine pflichtwidrig unterlassene Hilfeleistung zur Lebenserhaltung). Dieser Unterschied besteht nicht nur in der Ursache des Sterbens (aus dem inneren Krankheitsverlauf oder durch eine Fremdverfügung), sondern auch in der Intention und der ihr zu Grunde liegenden Motivation. Wer die Tötungshandlung delegiert, öffnet Mißverständnissen, Fehleinschätzungen und Mißbräuchen Tür und Tor.

Drittens: Tötung auf Verlangen *vermindert nicht nur individuelle, sondern auch gesellschaftliche Freiheiten*. Am meisten abhängig in einem Sterbeprozess ist der Sterbende, aber auch der Arzt steht in vielen Abhängigkeitsverhältnissen zur Gesellschaft, zu den Kassen, zu den Angehörigen, zu den verschiedenen Wünschen und Interessen. Der Arzt gerät in die Doppelrolle, Prüfer der Kriterien und Vollstrecker der Tötung zu sein. Ärzte und Patienten geraten unvermeidlich dort unter Druck, wo die Gesellschaft und ihre Rechtsordnung den Ärzten oder anderen Menschen zubilligt, zu töten. Dieser Druck ist oft nicht intendiert, aber ebensowenig zu vermeiden. Er wird auf vielfältige, subtile Weise ausgeübt. Wenn eine Gesellschaft Ärzten oder anderen

Menschen zubilligt, zu töten, wenn auch auf eigenes Verlangen, dann gerät der Sterbende zunehmend unter Rechtfertigungszwang, wenn er noch weiterleben möchte.

Unsere Gesellschaft hat die Tendenz, alle Tabus aufzulösen, gerät aber unweigerlich unter den Einfluß neuer Tabus. Diese Tabus beziehen sich auf die ökonomischen Zwänge, die meist erst nach Veranstaltungen etwa in der Form angesprochen werden: «Wie lange können wir uns die Ethik noch leisten?» Wenn vielfach in den Publikationen deutlich wird, daß wir in unseren Gesellschaften in den letzten Lebensmonaten ebensoviel Gesundheitsbudget verbrauchen wie während des gesamten zurückliegenden Lebens, dann liegt die Gefahr nahe, daß Euthanasie zu einer billigen Lösung wird. Auch gutgemeinte Hinweise auf derzeit bestehende Sozialversicherungsregelungen können die Sorge vor dieser Gefahr nicht ausräumen.

Wenn die durch die EMRK Artikel 2 geschützte Zone des Lebens am Ende des Lebens ausgehöhlt wird, dann wird auch die Solidaritätsbereitschaft der Gesellschaft langfristig unterminiert.

Viertens: *Autonomie* bedeutet in unserer Tradition nicht einfach eine beliebige Wunscherfüllung, sondern *sittliche Selbstverpflichtung*. Auch der Sterbende bleibt bis zu seinem Tod sittlich verantwortlich und darf auf seinem Weg dahin von seinen Mitbürgern nichts verlangen, was gegen die Menschenrechte und bewährte Moral verstößt. Diese Autonomie des Patienten gilt es allerdings mit aller Kraft dahingehend zu schützen, daß niemand gegen seinen Willen behandelt oder weiterbehandelt wird. Dementsprechend ist eine Aufwertung der Patientenverfügungen, die vom Arzt unbedingt ernst genommen werden müssen, in der *Recommendation 1418* als Appell an alle Mitgliedsstaaten des Europarates formuliert. Dieser, wird er befolgt, öffnet viele Möglichkeiten zur Vermeidung unnötiger Verlängerungen von Qualen und Leiden, wenn ein Mensch soweit ist, Abschied zu nehmen.

Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte hat in diesem Zusammenhang eindeutig und klar mit Hinweis auf die *Recommendation 1418* festgehalten, daß Autonomie jedoch keinerlei Anspruch auf Tötung durch andere beinhalten kann.

Fünftens: Die *Kriterien*, die für die von den Befürwortern der Billigung der Euthanasie zum Schutz vor Mißbrauch ins Treffen geführt werden, sind *mehr als problematisch*. Wenn auf die Überzeugung des Arztes abgehoben wird, daß der Patient wirklich freiwillig getötet werden will, dann bedeutet dies eine zusätzliche Abhängigkeit vom Arzt. Eine nachträgliche Überprüfung, ob diese Überzeugung richtig war, ist angesichts der Tatsache, daß der Patient nach der Euthanasie bereits tot ist, nicht mehr möglich. Wir haben viel von der Ambivalenz der Wünsche Sterbender gehört, die sich oft über längere Zeiten hin ändern können. Es läßt sich wohl niemals mit eindeutiger Sicherheit feststellen, ob dieser Tötungswunsch ein verdeckter Hilferuf ist, ob er unter depressiven Schwankungen zustande kommt, welcher innere und äußere subtile Druck hier mitwirkt usw. Menschliches Wünschen ist sehr vielschichtig und reicht hinein bis in unbewusste Sphären. Wenn ein Mensch wirklich sterben will auf all den Ebenen der Vielschichtigkeit seines Wünschens, dann stirbt er auch ohne fremde, dazwischentretende Ursache. Mißbrauch, Mißverständnis und Fehldiagnosen können sich jederzeit auch in unseren Gesellschaften bei der Komplexität einschleichen, wenn eine Tötung durch andere zugelassen wird.

Wenn auf die Überzeugung des Arztes abgehoben wird, daß es sich um unerträgliches Leiden und unerträgliche Schmerzen handelt, dann muß dies im Lichte des höchsten Standards der Palliativmedizin gesehen werden. Wer bestimmt, wann Leiden unerträglich wird und vor allem für wen dieses Leiden unerträglich ist?

Der Schritt von der Tötung auf eigenes Verlangen zur Tötung ohne Verlangen, im Sinne der nichtfreiwilligen Euthanasie im wohlverstandenen Eigeninteresse, ist dann nicht mehr weit und nicht mehr abgrenzbar, wie die Erfahrungen zeigen.

Versuche, Bedingungen für die Rechtmäßigkeit der aktiven Tötung durch einen anderen Menschen zu formulieren, sind bisher

nicht gelungen. Sie lassen sich nicht überwachen und werden auch in Zukunft nicht gelingen. Die Situationen am Ende einer Biographie sind so verschieden, daß sehr viele Ermessensurteile bleiben, denen der Patient ausgeliefert wird. Ermessensurteile in einem so wichtigen Bereich wie dem Lebensschutz ohne rechtliche Überprüfung tun einem Rechtsstaat nicht gut.

Sechstens: Man will einerseits – berechtigterweise – den *Pater-nalismus* früherer Zeiten überwinden, doch durch die Hintertür bekommt der Arzt, wenn ihm die Gesellschaft zubilligt, legal zu töten, eine Macht, die er nie zuvor hatte.

Siebtens: Der *Bedarf nach einer rechtlichen Regelung* besteht in einem so grundlegenden Bereich wie dem Schutz des Menschenlebens nicht nur generell: Gesetze müssen im Speziellen die Schwächsten schützen, und sie müssen den Schwächsten in dieser Situation der Abhängigkeit auch vor jedem – auch noch so subtilen – Druck schützen. Auch in Extremsituationen ist die Schutzfunktion des Rechtes nicht aufgehoben, sonst wird es strategisch ausgenutzt. Ein rechtliches Verfahren darf daher bei einer so wichtigen Entscheidung über Leben und Tod nicht ausfallen.

Wir brauchen keine anderen und neuen Gesetze als die, die das Leben in einer umfassenden Weise auch strafrechtlich schützen. Eine Gesellschaft schreibt ja in das Strafrecht jene Bereiche hinein, die ihr besonders wichtig sind. Die Tatsache, daß es da und dort – wie überall – illegales Handeln gibt, als Grund für eine Legalisierung der Euthanasie ins Treffen zu führen, ist absurd. Man braucht sich nur diese Logik in anderen Bereichen vorzustellen.

Auch das Argument, daß illegales Handeln auf diese Weise transparent gemacht werden kann, trägt nicht. Dies beweisen die weiter bestehenden Dunkelziffern auch in jenen Ländern, die die Euthanasie legalisiert haben.

Achtens: Alle Gesetze sind rückgebunden an die Menschenrechte, die nicht erst zu gewähren, sondern zu gewährleisten sind. Die *Recommendation 1418/1999* des Europarates trägt den Rechten Sterbender sehr differenziert Rechnung und ist vom Ministerkomitee des Europarates grundsätzlich bereits positiv willkommen geheißen worden. Zum Verständnis der Grundlagen dieser Recommendation sind vor allem im *Explanatory Memorandum* sehr viele Antworten auf Detailfragen gegeben. Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte hat im Fall Diane Pretty in

seinem Urteil am 29. April 2002 mehrfach die *Recommendation 1418* des Europarates ausdrücklich erwähnt.

Neuntens: Abweichende Gesetze entspringen oft spezifischen politischen Kontexten, zu deren Verständnis die Kenntnis vieler historischer und politischer Eigenarten in diesen Ländern nötig ist. Diese abweichenden Gesetze haben daher keine gesamt-europäische Dimension – im Gegenteil: In einem zusammenwachsenden Europa war es in bewährter Weise der Europarat, der sich um die menschenrechtlichen Grundlagen, trotz unterschiedlicher Traditionen, gekümmert hat.

Eine genaue Untersuchung über die Zahlen der durch Euthanasie in legalem Rahmen getöteten Menschen fehlt noch. Es werden unterschiedliche Informationen vorgelegt und interpretiert. Es ist daher noch gar nicht abzusehen, wie weit das Angebot einer Tötung auf Verlangen auch die Nachfrage steigert. Eine Extrapolation der von den Niederlanden derzeit vorgelegten Zahlen auf Europa würde auf mindestens zweihunderttausend pro Jahr durch Euthanasie getötete Patienten in Europa hinweisen.

Die Aushöhlung des Lebensschutzes geht weiter, wenn man die Entwicklung der Euthanasiegesetze in den Niederlanden und in Belgien, wo Menschen mit Demenzercheinungen in die legalisierte Euthanasie einbezogen sind, miteinander vergleicht. Für eine adäquate Beurteilung der tatsächlichen Situation in diesen beiden Ländern müßten auch die kritischen Stimmen aus diesen Ländern gehört werden, die bei diesem Hearing zu wenig vertreten waren.

Für die «Europäisierung Europas» stellt eine Rahmenregelung des Schutzes Sterbender und abhängiger Menschen auf der Basis der Europäischen Menschenrechtskonvention, wie sie mit großer parlamentarischer Mehrheit in der *Recommendation 1418/1999* vorgenommen wurde, eine große Aufgabe für den Europarat dar. Unsere Generation stellt die Weichen für vermutlich viele weitere Generationen. Die *Recommendation 1418/99* zeigt vor allem im *Explanatory Memorandum* klar auf, was Menschenwürde als Grundlage für die Menschenrechte bedeutet, daß die Würde des Menschen wohl verletzt werden kann, aber nicht durch Leiden, gleich welcher Art, verloren geht.

Menschenrechte auf der Basis der Menschenwürde kann man nicht alle paar Monate und Jahre ändern. *Günter Virt, Wien*

Rückgewinnung und Reinigung des Gedächtnisses

Die polnisch-jüdischen Beziehungen (Zweiter Teil)*

Ein besonderer Aspekt differenzierter Aufarbeitung des polnisch-jüdischen Verhältnisses betrifft das reiche jüdische Erbe. Wie oft im Leben, so gilt auch hier, daß erst der unwiederbringliche Verlust den Wert des Verlorenen zu Bewußtsein bringt. In den neunziger Jahren mehrten sich die Stimmen derer, die das fast völlige Verschwinden jüdischen Lebens als Verarmung polnischer Kultur beklagten. Es zeigte sich ein förmlicher Trend, sich des Vergangenen zu erinnern: Bildbände entfalten vor dem Auge des Betrachters den ganzen Reichtum einstigen jüdischen Lebens; Familiengeschichten vermitteln über mehrere Generationen einen Eindruck von den Leiden und Freuden des Zusammenlebens der Juden mit ihren polnischen Mitbürgern; wissenschaftliche Untersuchungen belegen, in welchem Ausmaß Juden

zur Bereicherung der polnischen Kultur beigetragen haben. In der Besprechung eines dieser zahlreichen, der Geschichte des Judentums in Polen gewidmeten und jüngst verlegten Werke, eines Wörterbuchs²⁴, verweist die Rezensentin unter dem bezeichnenden Titel «Wiederkehr der Geschichte»²⁵ darauf, daß infolge der tragischen Ereignisse des letzten Jahrhunderts erst der politische Umbruch Ende der achtziger, Anfang der neunziger Jahre die Möglichkeit eröffnete, den Anteil der Juden an der polnischen Kultur mit der erforderlichen wissenschaftlichen Gründlichkeit zu erforschen und damit endlich ein seit den dreißiger Jahren bestehendes Desiderat zu erfüllen. Das 400 Seiten starke Wörterbuch erläutert nicht nur heute bereits vergessene, mit dem jüdischen Brauchtum und Alltagsleben verbundene Termini, es präsentiert auch über tausend Lebensschicksale bedeutender polnischer Juden, darunter eine große Anzahl von Schriftstellern und Künstlern. Ausgewählt wurden ausschließlich Persönlichkeiten, die sich entweder gar nicht assimiliert hatten oder sich trotz ihrer Assimilierung der jüdischen Tradition weiterhin verbunden fühlten.

* Vgl. erster Teil in: Orientierung 67 (15. Januar 2003), S. 8–12. Dieser Beitrag wird u.a. zusammen mit einer Reihe weiterer Aufsätze, die in den letzten Jahren in der «Orientierung» veröffentlicht worden sind, erscheinen in: J. Hoffmann, H. Skowronek, Hrsg., Polen, der nahe-ferne Nachbar. Festschrift zum 50jährigen Jubiläum des Gesamteuropäischen Studienwerks e.V., Vlotho. Eine Würdigung für Theo Mechtenberg. (Veröffentlichungen der Forschungsstelle Ostmitteleuropa an der Universität Dortmund. Reihe B, Band 73). Dortmund 2002 (Auslieferung: Forschungsstelle Ostmitteleuropa, D-44221 Dortmund, Universität; ISBN 3-923293-74-7; erscheint Ende Januar 2003).

²⁴ Alina Cała, Hanna Węgrzynek, Gabriela Zalewska, Historia i kultura Żydów polskich (Geschichte und Kultur der polnischen Juden). Warszawa 2000.

²⁵ Jolanta Zyndul, Historia przywracana; in: Nowe Książki 11/2000.

Noch eine weitere Publikation sei erwähnt – die mit weit über 500 Illustrationen künstlerischer Werke umfangreiche Darstellung von Jerzy Malinowski «Malerei und Plastik polnischer Juden im 19. und 20. Jahrhundert».²⁶ Leben und Schaffen des überwiegenden Teils dieser Menschen endeten in den Vernichtungslagern von Treblinka und Auschwitz oder in den Gettos von Warschau und anderen Städten. Es sind weithin vergessene Namen und Werke, die J. Malinowski zitiert angesichts dieser Problematik einen jüdischen Kritiker aus dem Jahr 1929. «Früher sah man im jüdischen Kaftan das Symbol jüdischer Kunst, doch ließ sich diese Auffassung nicht aufrechterhalten, da auch nichtjüdische Maler Kaftan und Bart eines Juden darzustellen vermögen ... Jüdisch kann selbst eine Landschaft in Zakopane sein, falls sie mit den Augen jüdischer Sehnsucht betrachtet wird. Doch hier drängen sich sehr ernsthafte Schwierigkeiten auf, geht es doch um Erfassung und geistige Formulierung der jüdischen Sehnsucht.»²⁷

Das Werk wirft im übrigen eine Menge Fragen auf, so auch die nach dem spezifisch Jüdischen der erinnerten Kunstwerke. Es allein in der inhaltlichen Darstellung zu suchen, wäre unzureichend, zumal sich auch bei polnischen Künstlern jüdische Themen finden. J. Malinowski zitiert angesichts dieser Problematik einen jüdischen Kritiker aus dem Jahr 1929. «Früher sah man im jüdischen Kaftan das Symbol jüdischer Kunst, doch ließ sich diese Auffassung nicht aufrechterhalten, da auch nichtjüdische Maler Kaftan und Bart eines Juden darzustellen vermögen ... Jüdisch kann selbst eine Landschaft in Zakopane sein, falls sie mit den Augen jüdischer Sehnsucht betrachtet wird. Doch hier drängen sich sehr ernsthafte Schwierigkeiten auf, geht es doch um Erfassung und geistige Formulierung der jüdischen Sehnsucht.»²⁷

Was aber ist diese «jüdische Sehnsucht», die nur durch eine sehr subtile Deutung der Werke jüdischer Künstler zu erfassen ist? Es ist – wie der Rezensent verdeutlicht – das Verlangen nach gleichberechtigter Teilhabe an der polnischen und europäischen Kultur, nach gesellschaftlicher Akzeptanz, für welche die ethnische Herkunft keine Barriere darstellt, nach Beheimatung und Integration ohne den Druck einer die eigenen Wurzeln verleugnenden Assimilation. Er verwehrt sich dagegen, die Werke jüdischer Künstler durch das Prisma der Assimilation zu betrachten. Dies verleite nur zu leicht dazu, nach dem Maß an Übereinstimmung oder Abweichung von der «polnischen» Kunst zu fragen. Eine solche Frage mache jüdischen Künstlern ihren Ort innerhalb der polnischen Kultur streitig und unterziehe sie einer Unterscheidung, die sie selbst nicht wollen. Der Rezensent sieht darin eine Tendenz, die letztlich zur Vernichtung der Juden geführt habe, da für Hitler und seine Gefolgsleute die Assimilation «die größte Bedrohung für die Reinheit der europäischen Kultur»²⁸ gewesen sei. Er vermerkt allerdings einschränkend, daß die Assimilation in Polen nicht die Bedeutung wie in Westeuropa gehabt habe, da sie nicht zu den verarmten jüdischen Massen durchgedrungen und außerdem mit dem orthodoxen mystischen Chasidismus zusammen gestoßen sei. Doch für den gesellschaftlich aufstrebenden Teil des polnischen Judentums sei sie zu einem bestimmenden Faktor geworden und erfordere damit eine eigene Aufarbeitung.

Assimilation – eine enttäuschte Hoffnung

In seiner Geschichte des polnischen Judentums setzt sich Andrzej Żbikowski ausführlich mit den Hoffnungen und dem Scheitern des Assimilationskonzepts auseinander. Wörtlich schreibt er: «Das lange 19. Jahrhundert brachte der jüdischen Bevölkerung die ersehnte rechtliche Gleichstellung. Entsprechend der Absicht aufgeklärter Polen und Juden sollte sie der erste Schritt in einem mühsamen Assimilationsprozeß einer millionenfachen Bevölkerung sein. Doch die hochgesteckte Hoffnung der Vertreter einer Assimilation wurde zu einer einzigen großen Enttäuschung. Die Mehrheit der polnischen Juden hielt an den traditionellen Formen ihrer Religion und ihres Brauchtums fest, ja sie sah im bloßen Gedanken einer Angleichung an die polnische

nationale Kultur eine Gefahr für den durch Gottes Gebot vorgezeichneten Lebensweg. Andererseits brachte die rechtliche Gleichstellung beträchtliche Vorteile im Alltag, eröffnete die Chance zu neuen Berufszweigen, sorgte für eine größere Mobilität und erleichterte die Kontakte zu Klienten und Behörden... Der Preis dieser Veränderungen war eine gewaltige Aufspaltung der jüdischen Gesellschaft: Es kam zu bislang unbekanntem Gegensatz zwischen ihren einzelnen Gruppen. Die Reichen wurden immer reicher, und mit den Armen ging es immer weiter abwärts. Die sprichwörtliche jüdische Solidarität erfuhr eine empfindliche Schwächung.»²⁹ Damit wird deutlich, daß im Rahmen einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Assimilationskonzept nicht nur die polnisch-jüdischen Beziehungen, sondern auch die innerjüdischen Verhältnisse einer Aufarbeitung bedürfen.

Zu den Gründen, die A. Żbikowski für das Scheitern des Assimilationskonzepts anführt, zählt auch der Widerstand des städtischen Bürgertums, das durch eine Emanzipation der Juden die eigenen beruflichen und gesellschaftlichen Chancen gefährdet sah. Befürwortet wurde sie, nach Żbikowski, von der liberalen polnischen Intelligenz, die aber gegen Ausgang des 19. Jahrhunderts immer häufiger von ihrer ursprünglichen Auffassung abgerückt und auf die Meinung des Bürgertums eingeschwenkt sei. Man habe den Juden für polnische Interessen ein fehlendes gesellschaftliches Engagement zugeschrieben und diesen Mangel an Nützlichkeit auf eine von den Polen abweichende Entwicklung der jüdischen Gruppe zurückgeführt; die gelte es, durch ihre Assimilation zu korrigieren. Damit habe dem Assimilationskonzept eine grundsätzlich negative Einschätzung der Juden zugrunde gelegen. Mit dem Scheitern der Assimilation sei diese dann um so deutlicher geworden. Unter Hinweis auf den Dichter und Publizisten Andrzej Niemojewski (1864–1921), dem zufolge «die Juden sich immer aus freien Stücken amoralisch verhalten, indem sie von langer Hand geplante und nur ihnen nützliche Ziele verfolgen», urteilt A. Żbikowski: «Dies war bereits ein antisemitisches Denken... Der Jude, das ist schon nicht mehr der «Fremde», sondern der «Feind» Polens und seines nationalen Interesses. Ihn muß man um jeden Preis von den Polen absondern.»³⁰

Die gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Polen aufkommende Diskussion um eine Assimilation der Juden steht in einem besonderen historischen Kontext. Die erste polnische Teilung (1772), durch die weite Gebiete unter österreichische, preußische und russische Herrschaft gerieten, warf unter den polnischen Intellektuellen und Politikern Fragen nach den Gründen des staatlichen Niedergangs sowie nach Reformen auf: Sollte die «Nation» wie in der Vergangenheit auf die adelige Führungsschicht begrenzt und breite Bevölkerungsteile von ihr ausgeschlossen bleiben? Sollte sie in Anbetracht der Vielzahl an auf polnischem Boden wohnhaften Völkerschaften auch in Zukunft ihre multiethnische Grundlage behalten? Aber lag nicht gerade in ihr die Schwäche der Adelsrepublik begründet, die ihren Untergang besiegelt hatte? War nicht für die Wiedergeburt Polens ein starkes, auf einem einheitlichen Wertekanon basierendes Polentum erforderlich?

Auch die Juden fragten nach ihrem Platz innerhalb des Polentums. Konnten sie in seinem Rahmen ihre Selbständigkeit behaupten und in allen gesellschaftlichen Bereichen Gleichberechtigung beanspruchen? Aber warum sollten sie sich nicht ebenso wie die Polen einen eigenen Staat wünschen, sie, die nicht nur über Jahrzehnte, sondern jahrhundertlang unter Fremdmächten gelebt hatten? Warum nicht von einer Rückkehr nach Palästina träumen? Doch dazu mußte man, um in der Geschichte zu bleiben, eingedenk des Prophetenwortes (Jes 7,9) durch eine starke Glaubensbindung die jüdische Identität bewahren. Würde aber nicht im Falle einer ihnen abverlangten Angleichung an das Polentum eben diese Identität ernstlich bedroht sein? Nicht nur Polen und Juden stritten miteinander um die Konzepte von

²⁶ Jerzy Malinowski, *Malarstwo i rzeźba żydów polskich w XIX i XX wieku*. Warszawa 2000.

²⁷ Hier zitiert aus der Rezension von Przemysław Trzeciak, *Ocalona z Zagłady (Aus der Shoa gerettet)*, in: *Nowe Książki* 1/2001.

²⁸ Ebd.

²⁹ Andrzej Żbikowski, *Żydzi (Juden)*. Wrocław 1998, S. 11.

³⁰ Ebd., S. 117.

Emanzipation und Assimilation, auch die Juden selbst lagen mit sich im Streit, inwieweit sie das Polentum annehmen konnten. Und dieser Streit sollte bis weit ins 20. Jahrhundert hinein andauern.

A. Żbikowski führt das im Laufe des 19. Jahrhunderts mehrfach modifizierte Assimilationsprojekt auf den der zweiten Teilung (1793) unmittelbar vorausgehenden Vierjährigen Sejm (1789–1792) zurück. Dieser berief eine eigene Kommission, die sich im Rahmen der angestrebten Reformen mit der Stellung der Juden befaßte. A. Żbikowski betont, daß es zu diesem Zeitpunkt unter den Juden viele Befürworter einer Assimilation gegeben habe, welche die Hoffnung hegten, von dem Zwang befreit zu werden, ständig aufgrund ihrer Fremdheit ihre Nützlichkeit unter Beweis stellen zu müssen. Es lag in ihrem Interesse, daß dieses Problem ein für alle Male gelöst wurde, indem sie als assimilierte Juden *eo ipso* für nützlich gehalten wurden.

Das von der Kommission unter Anhörung jüdischer Stimmen beschlossene Assimilationskonzept war denn auch im Einklang mit den Ideen der Aufklärung stark vom Nützlichkeitsgedanken her bestimmt. A. Żbikowski zitiert Mateusz Butrymowicz, eines der Kommissionsmitglieder, mit der Aussage, «daß <das unter der lokalen Leitung der jüdischen Gemeinde stehende jüdische Volk aufgrund seiner Andersartigkeit in Kleidung und Lebensweise dem Land nicht nützlich sein kann, sondern zu einer unerträglichen Last werde>». Dabei bescheinigt er den Kommissionsmitgliedern «die besten Absichten, verfolgten sie doch das Ziel, das jüdische Volk <zu einem dem Land nützlichem> zu machen sowie seine Sitten und Gebräuche <zu vervollkommen>». Dazu erschienen assimilatorische Bemühungen unumgänglich; z.B. soll die jüdische Jugend ihre Bildung in polnischen Elementar-, später in Hochschulen erwerben. Die hebräische und jüdische Sprache (Jiddisch) sollte lediglich in der Liturgie Verwendung finden, die Juden sollten sich ausschließlich europäisch kleiden und ihre Rabbiner die Arbeit am Sonnabend erlauben.»³¹

Auch wenn – wie A. Żbikowski anmerkt – diese radikalen Vorstellungen in den offiziellen Projekten der Kommission abgemildert wurden und man Rabbinern wie älteren Leuten das Tragen ihrer traditionellen Kleidung zugestand, so wird doch deutlich, wie tiefgreifend eine Assimilation das jüdische Leben betraf und diese letztlich auf eine Polonisierung hinauslief.

Als besonders fatal erwies sich, daß die von den Juden gewünschte völlige rechtliche Gleichstellung von ihrer Assimilation abhängig gemacht wurde. A. Żbikowski zeigt, daß die unter Einfluß des Napoleonischen Kodex entstandene liberale Konstitution des Fürstentums Warschau von 1807 den Juden zwar ihre Bürgerrechte garantierte, die praktische Umsetzung jedoch am Widerstand der Schlachta und des Bürgertums scheiterte. Diese hielten an der Forderung fest, «daß sich die Juden zunächst <zivilisieren> müssen und es erst dann verdienen, mit dem Rest der Gesellschaft die gleichen Rechte zu beanspruchen.»³²

A. Żbikowski fügt erläuternd hinzu, daß diese Argumentation zwar aus heutiger Sicht schockierend wirken mag, man aber zu damaliger Zeit überzeugt gewesen sei, daß eine solche Gleichberechtigung nur solchen Menschen zustehe, die in derselben Kultur aufgewachsen sind, von den Juden also zu fordern sei, daß sie sich der Sprache bedienen, in der die sie betreffenden Gesetze abgefaßt sind. Die sie nicht kennen, denen war damit schließlich eine Teilhabe am gesellschaftlichen und politischen Leben versagt, und sie haben in den Angelegenheiten des Landes, in dem sie leben, nichts zu melden.»³³ Eine Argumentation, die angesichts der gegenwärtigen innerdeutschen Debatte um Zuwanderung, «Leitkultur» und Integration seltsam vertraut klingt!

Joanna Olczak-Ronikier zeigt in ihrer weit ins 19. Jahrhundert zurückreichenden Familiengeschichte die Auswirkung der Assimilation, durch die in den Metropolen, zumal in Warschau, eine im Verhältnis zur jüdischen Gesamtbevölkerung relativ kleine

Schicht assimilierter Juden heranwuchs, die sich ganz bewußt als Glieder der polnischen Gesellschaft verstanden und diese mitgestalten wollten. Sie gelangten vielfach zu Reichtum und Besitz, pflegten die für jene Zeit typische Kultur der Salons, ließen ihren Töchtern, denen der Besuch jüdischer Schulen verwehrt war, durch private Erzieherinnen eine Bildung nach europäischem Standard zuteil werden, bei der neben Musik und Malerei die Beherrschung des Französischen im Vordergrund stand, was sie zu einer für jene Jahre erstaunlichen Selbständigkeit befähigte. Solche Assimilationsprozesse waren indes bei all ihrem äußeren Glanz nicht frei von innerem Leid. Im Rückblick auf die Assimilation ihrer Mutter und Großmutter schreibt die Autorin: «Es ist heute schwer vorstellbar, wie schmerzlich dieser Prozeß war, sich von seinen Wurzeln zu lösen. Wie viel an Demütigungen auf diesem Weg der Polonisierung zu ertragen war. Wie viel sich an Verrat, Illoyalität, größeren und kleineren Verfehlungen gegenüber den Verlassenen mit diesem Anstieg zum Gipfel eines Eisberges verband.»³⁴

Assimilationsvorstellungen im Spiegel der Literatur

Die Vorstellungen der polnischen Aufklärer von einer Assimilation der Juden fanden ihren Niederschlag auch in der Literatur. Sie waren damit für das gesellschaftliche Bewußtsein des ausgehenden 18. und des gesamten 19. Jahrhunderts prägend. Es ist vor allem der Danziger Literaturwissenschaftlerin Maria Janion zu danken, diesen Aspekt neuerdings aufgearbeitet zu haben. So verweist sie u.a. auf Julian Ursyn Niemcewicz (1757–1841), der mit «Lejbe und Siora oder Briefe zweier Liebender»³⁵ als erster polnischer Autor das polnisch-jüdische Verhältnis literarisch behandelt hat.

Die Liebesgeschichte in Form eines Briefromans ist schnell erzählt: Die schöne Siora ist Jankiel, einem Chassiden, versprochen, der in dem Roman als negativer Held fungiert. Er wird als hart und rücksichtslos geschildert, ist zudem in einem dem Geist der Aufklärung fremden Mystizismus gefangen. Bezeichnend ist die Szene, in der Siora von Jankiel religiös examiniert wird: Befragt, was geschieht, wenn man in der Sabbatnacht ein Licht anzündet, antwortet Siora: Das ganze Zimmer wird hell. Falsch, erklärt Jankiel: Der Schein der Kerze erleuchtet die ganze Welt. Siora weist Jankiels Werbung zurück. Sie liebt Lejbe, einen aufgeklärten Juden. Die Liebenden nehmen für ihre Liebe manche Demütigungen in Kauf, werden schließlich von der Gemeinde verstoßen und von Fanatikern verfolgt. Doch alles nimmt ein gutes Ende: Lejbe und Siora heiraten und finden in einem aufgeklärten polnisch-jüdischen Milieu Heimat und Existenz.

M. Janion sieht in der Romanze lediglich «eine Art Ornament» für die eigentliche Thematik – die Juden aus der «Enge und Finsternis» ihrer religiösen Vorstellungswelt zu befreien und aus ihnen «nützliche Bürger» zu machen. Dieses am Schicksal der Liebenden demonstrierte Deutungsmuster verstärkt J. U. Niemcewicz durch die Nebenfiguren. So beschuldigt der arme, ungebildete Jude Chaim ganz im Geiste der Aufklärung die Gemeindegeldältesten, indem er an Lejbe schreibt: «Sie halten uns bewußt in Finsternis und Fanatismus, damit wir ihnen unter dem Anschein der Religion in allem blind gehorchen... Ihr wahres Ziel ist es, sich mittels unserer Finsternis zu bereichern.»³⁶ Gegen Ende des Romans berichtet der greise Abraham, daß er die Bücher, angefüllt mit einem «schändlichen, unmenschlichen Aberglauben» – gemeint ist vor allem der Talmud –, verbrannt habe. Ihm folgen auf dieses Signal hin weitere Juden, wobei J. U. Niemcewicz diesen barbarischen Akt der Bücherverbrennung als wahren Freudentaumel schildert. So zeigt der erste polnische

³¹ Ebd., S. 53.

³² Ebd., S. 62.

³³ Ebd., S. 62.

³⁴ Joanna Olczak-Ronikier, *W ogrodzie pamięci (Im Garten der Erinnerung)*. Kraków 1999, S. 80.

³⁵ Der polnische Titel lautet: *Lejbe i Siora czyli listy dwóch kochanków*. Ich stütze mich in diesem, die Literatur betreffenden Abschnitt vor allem auf Maria Janion, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi (Nach Europa ja, aber gemeinsam mit unseren Toten)*. Warszawa 2000, S. 101–119.

³⁶ Maria Janion, ebd., S. 10f.

Roman mit einer polnisch-jüdischen Problematik die ganze Tragik einer auf die Preisgabe jüdischer Identität basierenden Assimilation.

Maria Janion kommentiert noch einen zweiten Text von J. U. Niemcewicz: «Das Jahr 3333 oder ein unerhörter Traum.»³⁷ Es handelt sich um eines der ungerechtesten und böswilligsten anti-jüdischen Pamphlete in der polnischen Literatur. Die Autorin sieht in dem Text «den Beginn eines äußerst gefährlichen polnischen Phantasmas des Antisemitismus».³⁸ In Form eines Alptraums entwirft J. U. Niemcewicz in dieser 1817, drei Jahre vor seinem Briefroman erschienenen Schrift das Bild einer künftigen Gefahr, zu der es kommen könnte, wenn die Assimilation nicht zu einer Polonisierung der Juden, sondern zur Judäisierung Polens führen würde: Durch beharrliches Bemühen sowie durch Betrug haben die Polen ihren Besitz an Juden verloren. Nicht zuletzt infolge mancher polnischer Charakterschwächen gelangen sie schließlich zur Herrschaft und errichten in Warschau ihr «schwarzes Königreich».

Allerdings lassen sich in der polnischen Literatur des 19. Jahrhunderts auch Werke finden, die ein durchaus positives Bild polnischer Juden zeichnen. A. Żbikowski führt hier so bedeutende Namen an wie Adam Mickiewicz (1798–1855), Elza Orzeszkowa (1841–1910), Władysław Reymunt (1867–1925) und Bolesław Prus (1845–1912), um dann allerdings einschränkend zu vermerken: «Für Polen war dies immer eine geheimnisvolle und exotische Welt, aus der sich ein stereotypes, oberflächliches Bild ergab.»³⁹

Adam Mickiewicz – Anwalt «Israels»

Die von A. Żbikowski vorgenommene Einschränkung gilt allerdings nicht für Polens Nationaldichter Adam Mickiewicz. Dieser hat nicht nur mit der Gestalt des Jankiel in «Pan Tadeusz» einem polnischen Juden ein literarisches Denkmal gesetzt, er trat auch in kritischer Auseinandersetzung mit den Assimilationskonzepten seiner Zeit für eine von einem tiefen Verständnis für das Judentum zeugende Gemeinsamkeit von Polen und Juden ein. Diese «vergessene Wahrheit» wieder in Erinnerung gerufen zu haben, muß als ein äußerst wichtiger Beitrag von Maria Janion⁴⁰ zur Überwindung eines das polnisch-jüdische Verhältnis betreffenden Gedächtnisverlustes gewertet werden. Die Danziger Literaturwissenschaftlerin belegt ausführlich das große Interesse, das A. Mickiewicz dem Judentum entgegenbrachte. Nach seiner Überzeugung habe die Vorsehung nicht zufällig «beide einander fremden Völker» in Berührung gebracht. «Beide stellten sich die Frage, warum eine so zahlreiche Population von Juden sich auf polnischer Erde ansiedelte, und beide meinten, daß sich darin ein Plan der Vorsehung verberge und zwischen Israel und Polen eine mystisch-messianische Vereinigung bestehe.»⁴¹

Seiner Zeit weit voraus und geradezu theologisch modern mutet die Aussage an, die A. Mickiewicz als neunten Punkt seiner «Grundsätze» des «Polentums» formuliert: «Achtung gegenüber Israel, dem älteren Bruder, Bruderschaft, Hilfe auf dem Weg zu seinem zeitlichen und ewigen Wohl. Gleiche Rechte in allem.»⁴² Damit habe Mickiewicz auf einer Bruderschaft bestanden, die den Juden den Vorrang des Älteren einräumt. In Konsequenz dieser Bruderschaft habe er die von den Aufklärern propagierte und betriebene Assimilation abgelehnt, mit der seiner Meinung nach ein weitgehender Verlust der auch für die polnische Nation bedeutsamen geistig-religiösen Substanz des Judentums einhergehe. Er habe für eine Verbundenheit von Juden und Polen plädiert, die – bei all ihren Unterschieden – letztlich in einem gemeinsamen Erbe wurzelt. Dieses von A. Mickiewicz mit «Israel»

umschriebene Erbe bilde die Substanz des Judentums und verkörpere sich aufgrund der jüdischen Diaspora zugleich in anderen Nationen – eine gleichsam heilsgeschichtliche Deutung des Judentums.

Mickiewicz' Vision des polnisch-jüdischen Verhältnisses sei indes in Kreisen der Pariser Emigration, die ihm eine Apotheose des Judentums vorwarfen, auf Ablehnung gestoßen. So habe etwa der zum Dreigestirn polnischer Romantik zählende Cyprjan Kamil Norwid (1821–1883) Mickiewicz' Auffassung für unannehmbar gehalten, weil diese eine völlige Rückkehr zum Alten Testament bedeute und damit nicht nur zum Christentum als solchem, sondern auch zur Anbindung der polnischen Nation an das Christentum in Widerspruch stehe. Doch A. Mickiewicz sei seiner Sicht treu geblieben. M. Janion verweist in diesem Zusammenhang auf die von A. Mickiewicz initiierte jüdische Legion, bei der er großen Wert auf die Wahrung der religiösen Eigenart der Juden gelegt habe. Im Lager in Burgas, wo sich Moslems, Christen und Juden zum gemeinsamen Kampf gegen die russische Vormacht zusammenfanden, habe es eine Synagoge gegeben, Proselytentum sei strengstens untersagt gewesen. Die einzelnen Religionsgemeinschaften hätten ihre eigenen Gottesdienste gehabt: die Moslems am Freitag, die Juden am Sabbat, die Christen westlichen und östlichen Bekenntnisses am Sonntag. M. Janion wertet dies als ein frühes Beispiel religiöser Toleranz, für das man in der Geschichte schwerlich eine Parallele finden dürfte.

Auch für die – übrigens nicht zum Einsatz gekommene – jüdische Legion habe das Motto der polnischen Romantik gegolten: Für eure und unsere Freiheit. Daß es sich hierbei nicht um eine billige Floskel, sondern um eine weitreichende Verpflichtung gehandelt habe, zeige A. Mickiewicz' Aussage, daß «ohne Befreiung der Juden und Entwicklung ihres Geistes Polen nicht wiedererstehen kann: Würde es, was ich nicht glaube, ohne Befreiung der Juden wiedererstehen, wird es mit Gewißheit keinen Bestand haben.»⁴³

A. Mickiewicz sei nicht nur ein Gegner der Assimilation gewesen, ihn habe auch der Gedanke beunruhigt: die Juden, in denen er einen unverzichtbaren Teil des polnischen Geistes sah, könnten nach Palästina auswandern. M. Janion zitiert ihn mit den Worten: «Ich möchte nicht, daß die Israeliten Polen verlassen, denn wie die Union Litauens mit Polen unserer Republik politische und militärische Stärke verliehen hat, obwohl ihre Rassen und Religionen verschieden waren, so glaube ich auch, daß die Union Polens mit Israel unsere geistige und materielle Kraft mehren würde.»⁴⁴

M. Janion geht auch auf A. Mickiewicz' Auseinandersetzung mit Schriftstellerkollegen ein, die in ihren Werken judenfeindliche Tendenzen verfolgten. Insbesondere bezieht sie sich auf fünf seiner 1843 gehaltenen Pariser Vorlesungen zur Interpretation der «Ungöttlichen Komödie» von Zygmunt Krasiński (1812–1859). Zwar habe A. Mickiewicz die Bedeutung dieses Dramas zu würdigen gewußt, doch habe er die Art, in der Krasiński die Juden in sein Drama einbezog, mit den Worten kritisiert: «Er beging, so kann man sagen, einen nationalen Frevel, indem er den Charakter der Israeliten verunglimpfte: Er stellte das israelitische Volk dar, als würde es nur auf einen günstigen Augenblick lauern, um Adel und Bauern zu vernichten, um den Untergang des Christentums zu vollenden. Dem Vertreter Israels legte er die haßerfülltesten und grausamsten Worte in den Mund ... So leichtsinnig darf man mit der Vorsehung nicht umgehen, denn es ist nicht ohne Grund, daß die Israeliten so viele Jahrhunderte unter Polen leben und daß ihr Los eng mit dem der polnischen Nation verbunden ist.»⁴⁵

Maria Janion sieht in dem Streit zwischen Mickiewicz und Krasiński keine nur auf die Epoche der Romantik beschränkte, sondern sich das ganze 19. und 20. Jahrhundert hindurchziehende Auseinandersetzung. «Sie bildet einen unverzichtbaren Teil des

³⁷ Der polnische Titel lautet: Rok 3333 czyli sen niestychany.

³⁸ Ebd., S. 123.

³⁹ A. Żbikowski, a.a.O. (vgl. Anm. 29), S. 119.

⁴⁰ Im Folgenden beziehe ich mich auf die bereits zitierte Schrift von Maria Janion (vgl. Anm. 35), S. 53–100.

⁴¹ Ebd., S. 54.

⁴² Ebd., S. 55.

⁴³ Ebd., S. 88.

⁴⁴ Ebd., S. 89.

⁴⁵ Ebd., S. 67.

neuzzeitlichen polnischen kulturellen Paradigmas. Ohne sich des Charakters und der Dimension dieser Auseinandersetzung klar zu sein, können wir nicht über die polnische Kultur sprechen.»⁴⁶ Zusammenfassend schreibt sie: «Im Bewußtsein der geistigen Verbundenheit mit Millionen von Juden Osteuropas wollte Mickiewicz nicht ihre Bekehrung zum Christentum; er verwarf die Assimilation als einen nur scheinbaren Weg der Emanzipation, welcher der eigenen Religion und den traditionellen Gebräuchen gegenüber gleichgültig macht. Er anerkannte die Ursprünglichkeit und Eigenart der jüdischen religiösen und nationalen Identität, und um sie zum Ausdruck zu bringen, wollte er sie auch militärisch stärken. Dem Dichter wären die während der revolutionären Nationalversammlung von 1789 ausgesprochenen Sätze völlig fremd gewesen: «Der Jude als Individuum zwischen Individuen – ja! Juden als eigene Gemeinschaft – nein!»⁴⁷

Die polnisch-jüdische Geschichte verlief leider nicht in der von A. Mickiewicz-gewiesenen Richtung. Die Zeit war für die Vision einer Bruderschaft von Polen und Juden offenbar noch nicht reif. Derartige Überlegungen wurden erst durch die nachkonziliare Theologie und durch jüngste kirchenamtliche Äußerungen Bestandteil eines christlich-jüdischen Dialogs.

«Virtuelles Judentum» – ein Hoffnungszeichen?

«Kerzen leuchten in den Fenstern der Synagoge. Stimmengeräusche. Eine vorbeigehende Frau wendet sich mißbilligend ab: Man weiß ja, Freitag, die Juden feiern.»⁴⁸ Doch die Frau irrt sich. In der alten Synagoge des ostpolnischen Grenzortes Sejny findet ein Konzert statt. Eine polnische Klezmer-Gruppe spielt vor polnischem Publikum.

Was ist davon zu halten? Was denken sich Juden dabei? Konstanty Gebert, Chefredakteur der in Warschau erscheinenden Zeitschrift «Midrasz», geht diesen Fragen nach. Und er macht sich die Antwort keineswegs leicht. Er betrachtet die Sache aus verschiedenen Perspektiven, findet Argumente dafür und dagegen. Er erkennt an, daß schließlich die ortsansässigen nichtjüdischen Organisatoren der Stiftung «Grenzland» die Synagoge vor dem Verfall gerettet haben, sie nicht als Magazin nutzen, sondern sich bemühen, ihren jüdischen Charakter zu erhalten. Gebert fragt sich: «Wenn sich Nichtjuden in einer ehemaligen Synagoge unter Benutzung jüdischer Elemente zu einer festlichen Veranstaltung versammeln, sollen wir uns dann darüber aufregen?»⁴⁹ Der Klezmer-Abend in der ostpolnischen Synagoge ist kein Einzelfall. Ähnliche Veranstaltungen gibt es an zahlreichen Orten. Die bekannteste ist das jährliche Krakauer Festival jüdischer Kultur, von Nichtjuden für Nichtjuden veranstaltet, auch wenn sich unter den Teilnehmern aus aller Welt angereiste Juden finden. K. Gebert bezeichnet dieses Phänomen als «virtuelles Judentum», ein Begriff, der auf Ruth Ellen Gruber, Europakorrespondentin des «Jewish Telegraphic Agency», zurückgeht.⁵⁰ Das Phänomen sei nicht auf Polen begrenzt, sondern erstrecke sich über den ganzen europäischen Kontinent. Doch während es in Ländern mit lebendigen jüdischen Gemeinden eine Randerscheinung bleibe, sei es in Polen aufgrund des Holocausts von besonderer Bedeutung. Hier entwickle sich ein «virtuelles Judentum», ohne daß es in nennenswerter Zahl jüdische Gemeinden gibt; mehr noch: es entwickle sich, weil es sie nicht gibt.

Doch das «virtuelle Judentum» ist nicht authentisch. Dieser Mangel an Authentizität hat für K. Gebert etwas Irritierendes. Schließlich sind es in Europa die Nachfahren derer, die für den Genozid an den Juden verantwortlich sind, die sich heute «der kulturellen Werte, Töne und Inhalte der ermordeten Nation an-

Burg Rothenfels 2003

Almansor und nicht nur Nathan – Der Islam im Spiegel der Weltliteratur mit **Prof. Dr. Karl Josef Kuschel** (Tübingen), **Prof. Dr. Monika Fick** (Aachen), **Prof. Dr. Joseph A. Kruse** (Düsseldorf) vom 7.–9. März 2003.

Mitleid – Kunstfehler oder Chance? mit **Prof. Dr. Rainer Krause** (Klinische Psychologie / Saarbrücken), **Dr. Joachim Koffler** (Theologische Ethik / Freiburg), **Prof. Dr. Michael Schmidt** (Innere Medizin / Würzburg), **Erhard Weiher** (Klinikseelsorger / Mainz) vom 9.–11. Mai 2003.

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

nehmen». Ist da nicht der Vorwurf berechtigt, der – wie K. Gebert meint – von jüdischer Seite immer wieder erhoben wird: «Du hast gemordet und möchtest nun erben?»⁵¹

Die Frage hat Gewicht. Doch – so fragt der Chefredakteur von «Midrasz» – was wäre die Konsequenz einer Ablehnung des «virtuellen Judentums»? Und er antwortet: «Die einzige radikale Lösung wäre ein fundamentales Verbot eines kulturellen Austausches zwischen den Konfliktationen: Doch wir wissen, daß ein solcher, wenn auch schwacher und brüchiger, Austausch einen der nicht sonderlich zahlreichen Pfeiler des Versuchs eines Brückenschlages bildet.»⁵²

So schlägt K. Gebert am Ende den Bogen zu einer positiven Wertung des «virtuellen Judentums». Gerade eine Betrachtung der Beziehung zwischen Juden und Nichtjuden in Anbetracht der Shoah lege das Phänomen eines «virtuellen Judentums» nahe. Es habe schließlich seinen Grund in einer Auflehnung der Nachkriegsgeneration gegen das Schweigen über den Holocaust und sei nach der Erklärung «Nostra aetate» Ausdruck einer neuen Sensibilität von Christen für die jüdische Problematik.

K. Gebert sieht in dieser Entwicklung zudem eine Parallele zum Wirken der assimilierten, zumeist kosmopolitisch eingestellten Juden der ersten Jahrzehnte des letzten Jahrhunderts. Sigmund Freud (1856–1939) und Franz Kafka (1883–1924) sowie die polnisch-jüdischen Schriftsteller Julian Tuwim (1894–1953) und Bolesław Leśmjan (1878–1937) – um nur einige Namen zu nennen – hätten «eine Wende in der europäischen Kultur» herbeigeführt. Indem sie die verschiedensten geistigen Einflüsse aufgegriffen und die nationalen Kulturen miteinander verbunden hätten, sei es ihnen gelungen, über eine bloß nationale «Virtualität» hinaus an der Schaffung einer europäischen Kultur entscheidend mitzuwirken. Auch ihnen sei damals der Vorwurf gemacht worden, sich des jeweiligen nationalen Erbes zu bemächtigen und durch ihren jüdischen Einfluß zu vergiften. Damals habe man geurteilt: «Das Virtuelle ist nicht authentisch und daher schlecht.»

K. Gebert kehrt das Argument um: «Das Virtuelle ist nicht authentisch und daher gut – denn es ist das Unerwartete, Schöpferische, Fruchtbare.» Seine Chance ist «die Befreiung der Kultur von ihren Begrenzungen ... eine Universalisierung des Partikularen».⁵³ Das «virtuelle Judentum» – ein Hoffnungszeichen? Die Aufarbeitung des polnisch-jüdischen Verhältnisses sowie die Rückgewinnung und Reinigung des Gedächtnisses legten dafür den Grund. Ohne ihn wäre das «virtuelle Judentum» kaum denkbar und verantwortungslos. Dieser Zusammenhang ist ein Stück Hoffnung auf eine Zukunft, von der wir heute noch nicht wissen können, welche positiven Möglichkeiten eines polnisch-jüdischen Verhältnisses sie vielleicht eröffnet.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

⁴⁶ Ebd., S. 71.

⁴⁷ Ebd., S. 95.

⁴⁸ Konstanty Gebert, Nieautentyczność (Mangelnde Authentizität), in: Midrasz 6/2002, S. 45.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ruth Ellen Gruber, Virtually Jewish. Reinventing Jewish Culture in Europe. University of California Press, Los Angeles 2002.

⁵¹ K. Gebert, a.a.O. (vgl. Anm. 48), S. 46.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd.

Grau mit Heiterkeitsanteil

«Schattenhangschreiten» – ein Gedichtband von Werner Lutz

Nach seinem überzeugenden Prosaerstling «Hügelzeiten» (vorgestellt in Nr. 21 vom 15. November 2001) ist der Maler-Dichter Werner Lutz auf heimatisches Terrain zurückgekehrt: von der hohen Warte im Appenzell zum Fließen des Stroms in Basel – und im Gedicht. Vom Gehen sprechen das erste und das letzte Gedicht des Bandes «Schattenhangschreiten», vom Gehen, sei es zielgerichtet oder absichtslos, doch existentiell, vom Gehen, das für den Schreiber auch ein Fließen ist – wie im Titelgedicht, das an die Erzählung «Hügelzeiten» erinnert und als Metapher eines Lebens gelesen werden könnte:

*Aufstieg Abstieg
dazwischen wellenbewegtes Hüggelland
wellenbewegte Abenddämmerung
und überall halmgrüne Augen
kein Funkeln kein Schwärmen
aber ein Schattenhangschreiten
ein Hüggellinienfließen
von lichterem zu dunkleren Tönen*

Dem Fluß verfallen

Der Rhein ist Lutz, der «dem Fluss verfallen» am Ufer wohnt, tägliches Gegenüber, eine «Spiegelfläche Wasser» mit eigener «Silbensprache». Der «weidengraue» Strom beeinflusst die Struktur dieser Texte, die von keinem Satzzeichen gehemmt dahinfließen. Die neuen Gedichte stehen formal jenen im Band «Flusstage» (1992) näher als den wenige Zeilen kurzen Bild- und Gedankenkonzentrat in «Die Mauern sind unterwegs» (1996) und «Nelkenduffterkel» (1999). Einige solche Miniaturen finden sich indes auch hier.

Das lyrische Ich lebt, wie der Erzähler von «Hügelzeiten», in der Stille:

*Ein erlenbeständenes
birkenbeständenes Schweigen
ein verdichtetes Schweigen
mit tiefem Horizont*

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen

Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

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 2003:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 63.– / Studierende Fr. 45.–

Deutschland und Österreich: Euro 43.– / Studierende Euro 32.–

Übrige Länder: SFr. 59.–, Euro 40.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 60.–

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 Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die

Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

*ein tropfendurchsetztes Schweigen
ein Schweigen das sich hinter
den Schritten wieder schließt*

Neben Varianten der Einsamkeit gibt es auch hier «Aufakte Anfänge / leichtlebige Tage». Der da spricht, ist ein Querstromschwimmer:

*Gewagt
das Überqueren gewagt
meine Stimme
der breite Strom*

Der sensible Beobachter geht philosophisch ein in die Flußlandschaft:

*Welches Vergnügen
in einer Spiegelung
gefangen zu sein
flussab zu treiben
eine Illusion zu verkörpern
die aufreizende Form
eines Glitzerns*

Wehmut des Alterns

Eine gewisse Alterswehmut durchzieht diese Texte, die bald von Abgeklärtheit und Gelassenheit zeugen, bald von plötzlich aufblühender Daseinsfreude, von stillem Rückzug oder von trotziger Selbstbehauptung angesichts eigener Unzulänglichkeit und bitteren Verrats («Schwefelgelächter / hoch über meiner Ratlosigkeit»). Der Autor sieht sich (zu Unrecht) «gefesselt an eine kleine Begabung» – und ruft seinen Tisch zu seinem Universum aus. Ähnliches erlebt der Erzähler in «Hügelzeiten» beim Malen: «Abenteurlust, Waghalsigkeit überkam mich, wenn ich auf einem leuchtenden Zinnober von Blattrand zu Blattrand segelte oder mich treiben liess auf einem Indigo, ins Unbekannte hinaus.» – Altern heißt auch leben im «Erinnerungslicht», das «wechselhaft und launisch» ist. Es gibt die Ambivalenz des Vergessens, und es gibt die Verarbeitung von Kränkungen im Gedicht: «Schattenblumen die zu leuchten / vermögen».

Denken in Bildern und Farben

Der Schreiber ist immer auch Maler, denkt in Bildern und (Farb-)anteilen: Dem Regengrau der aufsteigenden Melancholie steht das lebendige Grün gegenüber oder «Eine Leere / wolkenüberschäumt / eine Leere / von Sommergeräuschen / umschmeichelt / eine Leere / mit hohem Heiterkeitsanteil». Er findet originelle Sprachbilder («das Licht ist gemäht / Regen / lässt die verschiedenen / Schwärzen glänzen ...») und hat eine sinnliche Art, abstrakte Begriffe zu verwenden, etwa in der Beschreibung eines Klostersgartens:

*Durch Gitterstäbe spähend entdeckt
einen verwunschenen
unbetretbaren Klostersgarten
eine vielblättrige Trunkenheit
eine kräuterbeschützte Unerreichbarkeit
sich aufwärts tastende
aufwärts duftende Seligkeit*

Worte wie «Klang» oder «Ton» sprechen in diesen Texten Auge und Ohr zugleich an:

*Zwischen die Stunden drängt sich
schuttsuchend ein Wort
eine Immergrünranke ein Immergrünklang
die ersten Regentropfen
sind noch gefüllt mit Helligkeit*

Und so sieht, wer die Texte gelesen hat, den Bucheinband als «Grau mit Heiterkeitsanteil». Irène Bourquin, Rätterschen

Werner Lutz: «Schattenhangschreiten», Gedichte, Verlag Im Waldgut, Frauenfeld 2002, 87 Seiten.