



ORIENTIERUNG

Nr. 13/14 69. Jahrgang Zürich, 15./31. Juli 2005

AMERIKA IST AM 11. SEPTEMBER 2001 zum ersten Mal auf eigenem Grund und Boden verletzt worden. Was allen Völkern der Erde in den letzten 200 Jahren widerfuhr, das erreichte erst jetzt, quasi symbolisch, die Küsten der Vereinigten Staaten. Die Illusion, unverwundbar zu sein, zerstob in wenigen Stunden. Alle Amerikaner fühlen sich seither als Überlebende des 11. September, selbst wenn sie selber nicht direkt in Gefahr waren. Alle fühlen sich zu Unrecht angegriffen, sind gekränkt. Der Präsident gibt dieser Stimmung unmittelbaren Ausdruck, wenn er nach dem Attentat fragt: «Wie antworte ich, wenn ich sehe, daß es in einigen islamischen Ländern einen solch abgrundtiefen Haß auf Amerika gibt? Ich will Ihnen sagen, wie ich antworte: Ich bin erstaunt. Ich kann's einfach nicht glauben, weil ich weiß, wie gut wir sind.» Dieses «Ich weiß, daß wir gut sind» zeigt mit entwaffnender Naivität das Dilemma eines messianischen Sendungsbewußtseins. Denn wer sich von Gott erwählt wähnt, wie der jetzige US-Präsident, dessen Taten erscheinen dann auch von Gott legitimiert, gleichgültig, wie viele Menschen dabei zu Schaden kommen. Moralische Empörung war denn auch die alles beherrschende Reaktion in New York auf die Attentate. Und in den Antworten des offiziellen Amerika fand sich kein Zeichen der Einsicht, daß diese abscheulichen Verbrechen zwar unschuldige Menschen getroffen haben, nicht aber eine unschuldige Nation. «Das «Wie gut wir sind» des Präsidenten läßt ein Eingeständnis eigener Schuld nicht zu», folgert der Versöhnungs-Forscher *Geiko Müller-Fahrenholz*, «darum muß das Böse in den Gegnern ausgemerzt und dort mit unerbittlicher Strenge «ausgerottet» werden». So gerät das komplexe Geschäft der Weltpolitik unter die barbarisch schlichte Optik eines Kampfes zwischen Gut und Böse. Wer nicht für mich ist, ist gegen mich.

Wer nicht leiden will, muß hassen

Die Kränkung nicht auf sich sitzen lassen, entsetzt reagieren, panisch, das ist eine natürliche, erste Reaktion auf die Demütigung der Supermacht durch achtzehn Einzelkämpfer. Dann erst, in einem zweiten Schritt, könnten Nachfragen, ja Selbstkritik aufkommen. Die aber blieben in New York aus. Im Gegenteil, die Frage nach der Message der Angreifer, *Susan Sontags* Frage, wurde sofort als unpatriotisch weggewischt. Die Botschaften der Attentäter sind bis heute nicht dechiffriert. Die panische Anfangsreaktion wurde stattdessen hastig umgebogen in die trotzige Pose des: Wir werden es euch zurückzahlen. Flucht in Rache-Reaktion statt Nachdenken über die Hintergründe der Attacke. «In unserer Trauer und Wut haben wir unseren Auftrag und unsere Bewährungsprobe gefunden», verkündet der Präsident schon am 20. September 2001. «Meine Mitbürger, wir werden Gewalt mit geduldiger Gerechtigkeit begegnen – sicher im Bewußtsein, daß unsere Sache gerecht ist, und zuversichtlich im Hinblick auf die Siege, die kommen werden.»

Es ist eine alte Erfahrung der Psychotherapie, daß Menschen, die ihre Verletzung nicht annehmen, die Welt als feindlich ansehen. So können sie dem Geschehen einen Sinn geben. Auch dieser Impuls, einen Sinn im zunächst Unbegreiflichen zu finden, ist ein zutiefst menschlicher Impuls. Im Ereignis selbst offenbart sich ja selten ein Sinn. Um so wichtiger, wie die Deutungen beschaffen sind. «Bush und seine Berater», analysiert der amerikanische Psychotherapeut *Robert Jay Lifton*, «haben sich dieser Sinnsuche der Amerikaner bemächtigt. Und sie haben eine sehr aggressive Interpretation durchgesetzt – den «Krieg gegen den Terror» ... Mit dem 11. September hat Bush seine Mission im Leben gefunden ... Der Krieg gegen den Terror ist sein Lebenswerk geworden. Die Welt einzuteilen in Gut und Böse ist Teil dieser Mission.» (Der Spiegel 23, 2003, 177) Der Drang, die Erfahrung der Verwundbarkeit abzuwehren, zwingt dann dazu, die ganze Welt als Vor-Raum möglicher Bedrohung umzudeuten und alles Leben weltweit phobisch zu kontrollieren. «Wer nicht leiden will, muß hassen», hat *Horst-Eberhard Richter* diesen Kreislauf umschrieben (München, 1993, 60ff.). Immer von neuem muß man dann die Erfahrung der Verletzbarkeit verdrängen und in Allmachtswahn ausweichen. Diese

USA/ZEITGESCHICHTE

Wer nicht leiden will, muß hassen: Amerika nach dem 11. September 2001 – Die Illusion, unverwundbar zu sein – Das Dilemma eines messianischen Sendungsbewußtseins – Elemente einer Versöhnungspolitik – Das «andere Amerika» – Von der Verleugnung zur Einsicht in die eigene Schuld. *Hans-Eckehard Bahr, Bochum*

Buchhinweis: Zu Hans-Eckehard Bahrs «Erbarmen mit Amerika. Deutsche Alternativen» – Die Einsichten der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung. *N.K.*

LITERATUR

Der Schmerz von dem, der doppelt Heimat hat: Zu Aharon Appelfelds «Geschichte eines Lebens» – Eine Biographie in Fragmenten und Bruchstücken – Entwicklung einer Prosa der Erinnerung – Forderungen der Integration und der Verdrängung – Körperlichkeit der Erinnerung – Die menschliche Person angesichts zweier Heimaten – «Meine Wurzeln treiben hier und dort». *Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken*

PHILOSOPHIE/CHRISTENTUM

«Griechen und Christen» bei S. Weil und A. Camus: Ein Vergleich – A. Camus als Herausgeber – Zur Aktualität der Fragestellung – Antike und Christentum – S. Weils Interesse für die griechische Mythologie – Philosophie als Schau des Ganzen in der Welt – Suche nach der gemeinsamen Wurzel aller Religionen – A. Camus' ideengeschichtliche Rekonstruktion – Der Übergang vom Hellenismus zum Christentum als Wendepunkt der Geschichte – Option für das griechische Weltverständnis – Die Notwendigkeit einer Hermeneutik der Differenz.

Heinz Robert Schlette, Bonn

GESELLSCHAFT/MEDIZIN

Gesundheit als Illusion? Probleme aktueller Medizin – Zur Definition von Gesundheit – Normalität und Abweichungen – Zur Defizienz einer wissenschaftlich-objektiven Betrachtungsweise – Die Gesundheitsreligion – Healthismus – Die Frage nach der Lebensqualität – Ökonomismus in der Gesundheitspolitik – Wissenschaftlichkeit, Kostendämpfung und Kundenorientierung – Zum Ziel des ärztlichen Handelns – Die Erfahrungen des kranken Menschen – Heilen und Deutungsangebote. *Michael Halbfas, Siegburg*

CHRISTENTUM/ÖKOLOGIE

«Die Absicht ist schlicht Aufklärung»: Zum Tode von *Carl Amery* (9.4.1922-24.5.2005) – Ein engagierter Christ und kreativer Autor – Von der «Gruppe 47» zur «Grünen Partei» – Der deutsche Katholizismus im 20. Jahrhundert – Kirche und katholisches Milieu – Die Geschichte und die Gattungsfrage – Die gnadenlosen Folgen des Christentums – Der Kapitalismus und die Suche nach einer anderen Politik. *Nikolaus Klein*

Krankheit, nicht leiden zu können, hatte Richter schon 1997 als eine Art «Gotteskomplex» bezeichnet und sie als Grundstörung gerade des westlichen Mannes beschrieben. Auf dieser Linie liegt dann auch die amerikanische Idee, durch einen Raketenschutzschild die eigene Unverwundbarkeit zu zementieren.

Aber diese Vorstellung ist illusionär. Wir leben ja längst in einer Welt der Gegenseitigkeit, der erdumspannenden Globalität, aus der sich auch keine Großmacht mehr davonstellen kann. Aus der Kränkung, aus der Not des eigenen Erleidens kommen Völker nur heraus, wenn sie das Erlebte in Versöhnungskraft verwandeln. So wie es die europäischen Völker getan haben.

Willy Brandts Versöhnungspolitik gegenüber den östlichen Völkern wurde seinerzeit als «Verzichtspolitik» mißverstanden, als unrealistischer «Ausverkauf» deutscher Interessen. Brandt dagegen war tief davon überzeugt, daß nur eine wagetütige «unilaterale», den ersten Schritt wagende Politik realistisch ist. Nur Versöhnungspolitik ist Realpolitik – das sollte der wichtigste Erfahrungssatz deutsch-europäischer Politik bleiben. Vergeltungspolitik dagegen ist reaktionäre Politik, ist infantile Leidabwehr. Eine erwachsene Reaktion wäre die versöhnungspolitische Ausrichtung der eigenen Strategie, eine innere Kooperation in der äußeren Interessen-Konfrontation mit den fremden Gegnern. Das andere Amerika von *George Washington* bis zu *Martin Luther King* hat immer wieder gezeigt, wie stark das amerikanische Volk sich nach solcher menschheitlicher Identität sehnt. Nicht nur viele Amerikaner aber hoffen darauf, daß die Völker sich noch in diesem Jahrhundert zu einem solchen erdumspannenden «Wir-Bewußtsein» durchringen.

Die Gunst der Stunde ist, daß solche Hoffnung nicht mehr dem naiv idealistischen Pazifismus entspringt. Alle Länder der Erde haben ja im letzten Jahrhundert schmerzlich ihre eigene Verwundbarkeit erkennen müssen, zuletzt nun die Vereinigten Staaten. Kommt hinzu, daß die Globalisierung alle nationalen Regel-Systeme niederreißt und längst eine über-nationale, gut nachbarliche Konflikt-Regelung notwendig macht. Je bedrohlicher die chaotisierende Dynamik der Weltwirtschaft wird und je unkontrollierbarer die Klimakatastrophen unseren Planeten verwüsten, desto unerbittlicher sind die Nationen zu einer pragmatischen Überlebenspolitik der Nachbarschaft genötigt.

Die Globalisierung als eine Erfahrung der wechselseitigen Angewiesenheit und die neue Verwundbarkeit, beide schaffen eine einzigartige Chance für eine nachbarliche Weltgemeinschaft. Darum bieten hegemoniale Eingreifkriege und national egozentrische Präventivstrategien gerade keine Sicherheit mehr. Nur eine Politik aus der Einsicht in die bleibende eigene Verletzlichkeit kann das eigene Überleben menschenfreundlich sichern. «Die Gnade dieser Stunde ist», wußte *Reinhold Schneider* schon 1956, «daß eine Bedrohung ohne Beispiel die Welt als ein Ganzes erweist und die Räume, in denen sich Kriege ... abspielen, nicht mehr abgegrenzt werden können. Friede kann nur noch Friede der Welt ... sein.» Was *Reinhold Schneider* jedoch unterschätzte, war die ungeheure Uneinsichtigkeit von Großmächten, die sich dieser Erfahrung ihrer Verletzlichkeit partout nicht stellen, ihre Leiden verdrängen und daher unfähig zur politischen Versöhnung werden.

Verleugnete Schuldeinsicht

Zu dieser moralischen Taubheit trägt im heutigen Amerika womöglich mehr noch als die verdrängte Sicherheitsangst die verleugnete Schuldeinsicht bei. Auch die Amerikaner haben ja eine Kriegserinnerung zu tragen, die sie in schwere Schuld gebracht hat. Über 200000 Menschen wurden in Hiroshima durch einen einzigen Menschen-Vernichtungs-Schlag zu Tode gebracht. Und in Vietnam hätte das auf Bambushütten und Reisfelder versprühte Dioxin ausgereicht, die gesamte Menschheit tödlich zu vergiften. Vollends tabuisiert sind in der angelsächsischen Erinnerung nach wie vor die Hunderttausende deutscher Frauen und Kinder, die von 1942 bis 1945 in den Massentötungs-Bombardements der Alliierten verbrannten, erstickten oder verschüttet wurden. Noch

heute schreke ich im Schlaf hoch, weil ich die Kinder wieder vor mir sehe, die am 12. März 1945 in Swinemünde ans Flußufer flohen, als brennende Fackeln. Schreie nach Wasser, noch Stunden danach. 620 amerikanische B-52-Bomber verwandelten die kleine Stadt in 23 Minuten in eine Hadeslandschaft aus verbranntem Menschenfleisch. Eine Operation zum Zweck panischer Terrorisierung der Kinder, der Frauen, ohne jede militärische Notwendigkeit. Eine Diskussion über diese Untaten fehlt noch immer in der amerikanischen Gesellschaft.

«Das idealisierte Selbstbild der Amerikaner verträgt auf Dauer nicht gut die Konfrontation mit eigener inhumaner Grausamkeit», meint *Horst Eberhard Richter*. Ich fürchte, es wird noch generationenlang dauern, bis eine solche heilsame Konfrontation kommt. Die Erfahrung der Verwundbarkeit könnte das amerikanische Volk eher an einer anderen Stelle kathartisch bedrängen. Die Rede ist von den Soldaten, die aus Vietnam, aus Afghanistan und aus dem Irak in ihre Heimat zurückkehren, aber dort kein Zuhause mehr finden. Vom Kämpfen-Müssen an ihrer Seele verletzt, wenden sie ihre innere Zerrissenheit gegen sich selbst und andere, mißhandeln Familienangehörige, last not least ihre Frauen. Derartige Exzesse gehören allerdings seit Menschengedenken zur psychischen Innenseite des Krieges. Der amerikanische Psychiater *Jonathan Shay* hat beispielsweise die seelischen Verwüstungen von Vietnam-Kämpfern untersucht und entdeckt, daß der Krieg die Soldaten in Berserker verwandelte, sie in Zustände von Tötungsrausch versetzte. Wie einst *Achill* aus Trauer über den Tod seines Freundes *Patroklos* zum Berserker wurde (*Ilias*).

Die Kämpfer wurden – halb Verdrängung, halb Obsession – in den siebziger und achtziger Jahren in den USA dann zu einem beliebten Thema der Populärkultur. «Die neuen Krieger begegnen uns als Rächer außerhalb jeder Institution und jenseits aller moralischen Normen», teilt *Bernd Greiner* in seiner Untersuchung über «den Dschungelkrieger in Vietnam» mit. Diese Krieger der Populärkultur «leben vom Kampf, predigen grenzenlose Willkür ... Gewalt ist ihnen Selbstzweck, der keiner Rechtfertigung bedarf». Dieses massenhaft verbreitete Image einer selbsternannten «Killer-Elite» ist für sich genommen – so *Greiner* – bereits «ein Symptom für die politische und kulturelle Erschöpfung Amerikas ...».

Einsicht, Reue über die inneren Schäden bei den eigenen Soldaten könnten in einem langen Prozeß auch in Amerika zu jenen Phasen der Buße führen, die wir Deutsche in fast sechzig Nachkriegsjahren durchlaufen haben. Das Leiden im Krieg ist ja eine Erfahrung, die viele Menschen erlitten haben. Leiden überhaupt ist jene Erfahrung, die alle Menschen am tiefsten vereint. Kann diese Erfahrung eine innere Basis bilden für eine menschheitliche Politik, für eine «Allianz für den Frieden» (*Joschka Fischer*)? Viele Deutsche wissen noch, was es bedeutet, Krieg über andere Völker zu bringen. Und viele erinnern sich auch, was geschah, als der Krieg das eigene Land erreichte. Unser Nein zum Krieg kommt aus unserer Erschütterung über eigene Schuld und aus unserer Erfahrung mit der Unendlichkeit des Leides. Wir können das Leid, das Deutsche bewirkt und erlitten haben, nicht besser überwinden, als daß wir jeder leichtfertigen Anzettelung von Kriegen widerstehen.

Hans-Eckehard Bahr, Bochum

Hinweis: Die im hier abgedruckten Essay von *Hans-Eckehard Bahr* formulierte Fragestellung und die dabei entwickelten Gedankengänge werden von ihm ausführlich im Schlußteil seines Buches *Erbarnten mit Amerika. Deutsche Alternativen* (Aufbau-Verlag, Berlin 2003, 157 Seiten, Euro 14,50) entfaltet. Diesem Abschnitt geht im Buch eine analytische Beschreibung der Bewußtseinslage der Bürger der Vereinigten Staaten von Amerika und der Bürgern der einzelnen europäischen Staaten voraus. H.-E. Bahr zeigt dabei, welche historischen Erfahrungen, wie sie von den Menschen in den beiden Kontinenten im Verlaufe des zwanzigsten Jahrhunderts gemacht wurden, für die aktuelle Lage prägend geworden sind. Schon in den fünfziger Jahren beschrieb *Theodor W. Adorno* den Zerfall der Religionen in den USA zu

einem «gesellschaftlichen Kitt» für die amerikanische Nation, d.h. er machte auf die Kompensationsleistung der Religion für den, von der Mehrheit nicht erreichten «amerikanischen Traum» aufmerksam. Gezielt wurde sie in den letzten Jahrzehnten von Politikern und von Vertretern der «Moral Majority» und «Christian Coalition» in Anspruch genommen und so die Hoffnungen der Menschen stillgestellt. Im Unterschied zu dieser heute sich immer mehr durchsetzenden Strömung erlebte H.-E. Bahr während seiner Tätigkeit als Professor für «Christianity and Political Culture» 1966 in Chicago und während seines Engagements als Mitarbeiter des Pfarrers und Bürgerrechtlers Martin Luther King Jr. eine

gegenläufige Tradition des amerikanischen Christentums, die er «Religion II» nennt. Drei Merkmale kennzeichnen diese Form des Christentums: Teilhabe aller an der Macht, Teilhabe aller an der Verantwortung und wechselseitige Anerkennung aller. Auf dieser Grundlage gelangen den Bürgerrechtsbewegungen der sechziger und siebziger Jahre grundlegende Fortschritte im Bereich der politischen Rechte. Die dabei gemachten Erfahrungen sind nach der Analyse von H.-E. Bahr der unverzichtbare Schatz des «anderen Amerikas», der die Basis für einen Dialog zwischen den Bürgern der USA und Europas bilden kann.

Nikolaus Klein

Der Schmerz von dem, der doppelt Heimat hat

Zu Aharon Appelfelds «Geschichte eines Lebens»¹

Aharon Appelfeld war eines der überlebenden Kinder, die nach 1945 Palästina/Israel erreichten und in einem langen Kampf zwischen Erinnern und Vergessen sich eine durch schwere Traumata zerbrochene Lebenskontinuität neu erschaffen mußten. Appelfeld, 1932 in eine assimilierte deutschsprachige jüdische Czernowitzer Familie hineingeboren, verlor in der Verfolgung beide Eltern und mußte als Kind, ganz auf sich gestellt, nach der Flucht aus dem Lager für Jahre in verschiedenen Verstecken und Wäldern zu überstehen lernen: «Ich werde nicht aus dem Lager erzählen, sondern von meinem Entkommen und von dem, was ich im Herbst 1942 tat. Damals war ich zehn Jahre alt.»

Appelfelds autobiographisches Werk «Geschichte eines Lebens» erzählt in Fragmenten und Bruchstücken vom Überleben dieses Kindes und seinen bis in die Gegenwart währenden Mühen beim Überleben des Überlebenden. Der Junge lebte nach dem Beginn der Kriegshandlungen eine Zeit lang im Ghetto, erlitt in Kälte und Schlamm Todesmärsche durch die ukrainische Steppe und verbarg sich jahrelang auf Feldern, bei ihm oft mißhandelnden Ukrainern und in Wäldern zuletzt: «Im Krieg war ich nicht ich selbst. Ich glich eher einem winzigen Tier, das in einem unterirdischen Gang, genauer gesagt in mehreren Gängen lebte», schreibt Aharon Appelfeld, auf Kafkas spätes Erzählfragment «Der Bau» anspielend, in dem ein kleines Wesen in Vernichtungsangst in unterirdisch gegrabenen Gängen zu überdauern trachtet.

Bis neben den vielen dokumentarischen Berichten über die Schoah in Israel eine den Erfahrungen angemessene literarische Prosa entwickelt war, die dem «Erinnern der Wunde» gerecht wird, verging lange Zeit, in der die Auseinandersetzung der Überlebenden mit ihren Erfahrungen in einem «verheerten Niemandsland» geführt werden mußte. Die in der Verfolgung abgerissene Lebenskontinuität konnte nur in einem Akt existentieller Kreativität wieder hergestellt werden. Von einem Meer von Wörtern sei nach dem Krieg das Schweigen der Opfer verschluckt worden, schreibt Appelfeld: «Wörter halten großen Katastrophen nicht stand; sie sind schwach, erbärmlich, und im Nu verfälschen sie.» Er nennt sein Buch, einen Kafka-Titel zitierend, die «Beschreibung eines Kampfes», an dem alle Teile der Seele beteiligt sind: die Erinnerung an die Eltern, das Zuhause, an das Karpaten-Dorf der Großeltern und «an den Krieg, an alles, was er im Leben dieses Kindes zerstörte, und an die Narben, die er hinterließ.» Wie alle in seinem Alter aus Europa gekommenen Überlebenden wußte auch Appelfeld lange nicht, seine Kindheitserfahrungen mit seinem israelischen Leben «in Einklang» zu bringen.

«Vergiß, was war, füg dich ein, sprich Hebräisch»

Das Buch gibt Einblick in den jahrzehntelangen Kampf, die «Spaltung von dort und hier» aufzuheben. In verstörender Ambivalenz erlebte Appelfeld in den ersten Jahren nach der Einwanderung

¹ Aharon Appelfeld, *Geschichte eines Lebens*. Aus dem Hebräischen von Anne Birkenhauer. Rowohlt Berlin-Verlag, Berlin 2005, 17,90 Euro.

die Zugehörigkeit zu Land, Sprache und ihm fremder Lebensform. In Landwirtschaftsschulen nährte der ganz auf die Gegenwart konzentrierte, die Schoah ausblendende Alltag eine Leben blockierende und zugleich schützende «Selbstverschanzung», die den Versuch zu vergessen stützte. Etwas in ihm weigerte sich aber, die israelische Parole «Vergiß dein Zuhause, und schlage Wurzeln im Land» anzuerkennen. In der Militärzeit, in der ihm der Kontinuitätsbruch seines Lebens besonders bewußt war, wehrte er sich gegen die ungeschriebene Regel: «Vergiß, was war, füg dich ein, sprich Hebräisch.»

Er widerstand dem zweifelhaften pädagogischen Ansinnen, seine Vergangenheit «auszulöschen», um auf ihren Ruinen wie ein Betäubter «ein neues Leben» zu gründen. Die große zionistische Gebärde war ihm fremd, denn das um der Zukunft willen eingeforderte Vergessen trennte ihn auch von seiner Familienerinnerung und hinderte ihn, eine tragfähige Verbindung zwischen ihr und dem Leben nach der Schoah zu knüpfen; eine Verbindung, in die auch die entsetzlichen Erfahrungen mit aufgenommen sein können, da auch sie unwiderruflich zu seiner Identität gehören. Appelfeld hoffte: «die verschiedenen Teile meines Lebens wieder mit der einen Wurzel zu verbinden, aus der sie erwachsen sind». Viele Jahre dauerte es, bis die Verbindung zwischen seinem europäischen jüdischen Erbe und dem sich herausbildenden israelischen Selbst schöpferisch gelebt und gestaltet werden konnte. In deutscher Übersetzung gibt es wenige israelische Prosa, die so eindringlich und genau darüber berichtet.

1946 kam Appelfeld als Vierzehnjähriger über Italien nach Palästina/Israel, lernte Hebräisch, begann in den sechziger Jahren zu schreiben und gehört heute zu den international angesehenen und mit Preisen geehrten israelischen Erzählern. In der vorzüglichen Übersetzung von Anne Birkenhauer liegt nun von Appelfeld zum ersten Mal ein Buch mit offen autobiographischen Zügen vor. Seine Meisterschaft, parabolisch zu schreiben, hat darin so wenig Raum wie die in früheren Werken thematisierte Assimilationsproblematik oder die Varianten jüdischer Selbstbilder. Appelfelds Roman «Tzili» (1984) jedoch, der das Überleben eines Kindes zum Thema hatte, führte schon an Fragen des autobiographischen Buches heran.

«Der Krieg sitzt mir in allen Gliedern»

Im Zentrum von «Geschichte eines Lebens» stehen die Folgen der Verfolgung und nicht die Verfolgungsereignisse selbst. Nicht um eine Chronik der Kindheitstraumata also geht es in diesem Buch, sondern um die Lebensarbeit, das Erlittene in das Leben nach der Schoah so zu integrieren, daß die Verbindung zu dem Kind von einst – auch die mit dem vor dem Krieg glücklichen Kind – lebensfähig sein kann. *Hans Keilson* hat in seinen Forschungen, die in «Sequentielle Traumatisierung von Kindern» 1979 zusammengefaßt wurden, dargelegt, welche Folgen der Verfolgung von jüdischen Kindern zu meistern waren und daß es ein ganzes Leben braucht, mit ihnen leben zu lernen. Die

Sprachhohnmacht gegenüber dem Erinnern wie auch die gegenüber ihrem angemessenen sprachlichen Ausdruck bleibt für Wissenschaft und Literatur bis heute eine Herausforderung. Die tiefen Verletzungen überdauerten die Zeiten. Kinder, schreibt Appelfeld, erinnern sich nicht chronologisch. «Bei ihnen sind es Erinnerungen, die nicht fixiert, nicht zugeordnet wurden und die sich deshalb nicht auslöschen lassen. Sie erneuern sich, werden mit den Jahren immer klarer, es ist kein chronologisches, sondern ein zeitloses Erinnern, wenn man so sagen kann.» Es ist kein rational Strukturierbares: «Alles, was damals passierte, hat sich den Zellen meines Körpers eingepägt. Nicht meinem Gedächtnis.» An Hunderten von Orten, auf Bahnhöfen, in abgelegenen Dörfern, an Flüssen, verbarg sich das Waisenkind. Ortsnamen vergaß er. Um die Vergegenwärtigung von Daten, Orten, Ereignissen geht es gar nicht, sondern um das untilgbare Wissen, daß dieses Kind zum Mord freigegeben war. Das bis heute fortwirkende Verfolgungstrauma blieb dem Körpergedächtnis des bei Kriegsbeginn erst siebenjährigen Jungen unauslöschlich eingeschrieben und wirkt bis heute weiter in alltägliche Erfahrungen der Gegenwart hinein. Die körperlichen Empfindungen jener Jahre wiederholen sich: Gerüche, Geräusche, Hunger- und Durstträume, die Angst vor offenen Weiten. Noch Jahre nach dem Krieg geht Appelfeld auf Wegen dicht an der Mauer, immer eilig, wie einer, der flieht: «Der Krieg sitzt mir in allen Gliedern.» Mit seinem ganzen Körper spüre er diese Zeit. Für das im Erwachsenen fortlebende Kind können gegenwärtige scheinbar alltägliche Erfahrungen von einer Sekunde auf die andere mit der vergangenen Erfahrung ineinstürzen: «wenn es kalt wird oder stürmt, kehre ich ins Ghetto zurück, ins Lager oder in die Wälder, in denen ich so lange Zeit verbracht habe».

«Das Weltvertrauen wird nicht wiedergewonnen», schrieb *Primo Levi* in seinem Essay «Das Erinnern der Wunde». Er, *Jean Améry*, *Imre Kertész* oder *Cordelia Edvardson* bezeugen, wie vielgestaltig die Folgen der Verfolgung in der Gegenwart sind und deren Boden bedrohlich mehrdeutig machen. Jedes Hineinhorchen in den eigenen Körper gibt Erinnerungsfragmente frei: «Da ich lange Zeit des Krieges in Dörfern, auf Feldern, an Flüssen und in Wäldern verbrachte, hat sich mir das Grün eingepägt, und sobald ich die Schuhe ausziehe und auf eine Wiese trete, erinnert es mich an die endlosen Weiden (...) und die Angst dieser Tage, die Angst vor der offenen Weite, kehrt zurück (...). Ich muß gebückt zurücklaufen, an den Waldrand, denn da ist es sicherer. Am Rand des Waldes siehst du, wirst aber nicht gesehen.»

«Den Schmerz zweier Heimaten in sich»

In den Wäldern vergaß das Kind die deutsche Sprache seiner Mutter, deren Todesschrei es gehört hatte. Das Verlöschen der Muttersprache spürte es als Wiederholung ihres Sterbens. Nur mit Tieren noch sprach es manchmal das Deutsch seiner Eltern. Es ist die Sprache ihrer Mörder. Das Urvertrauen den Eltern gegenüber blieb aber so unberührbar, daß der Verwaiste wider besseres Wissen glaubte, wenn er «nur den richtigen Weg fände, führte er mich direkt zu meinen Eltern. Der Gedanke, daß meine Eltern auf mich warteten, beschützte mich den ganzen Krieg über.» Das Verstummen des Kindes, das sich der Stille seiner Waldverstecke anheimgab und ein Leben veränderndes Lauschen und Betrachten erlernte, bestimmte seine bis in die Zeit nach der Befreiung fortwirkende Haltung gegenüber der Sprache, der sich das Erlittene entzieht, dem aber Sprache zu geben, die Scheidewand zwischen Hier und Dort durchtrennen könnte. Sprachfähig war das Trauma lange nicht: «Es war, als raune jedes Unglück: Was gibt es da noch zu sagen? Nichts. Wer im Ghetto, im Lager und in den Wäldern war, kennt das Schweigen von seinem Körper.» Hunger, Durst und Todesangst machten Worte überflüssig: «Mein Mißtrauen gegenüber Wörtern habe ich von dort. Geläufiger Redefluß weckt meinen Argwohn.»

Appelfeld widmet in seinem Buch ermordeten und überlebenden Kindern eigene Kapitel. Er gibt wieder, was er über sie erst nach Kriegsende auf seinem Weg durch Italien sah und hörte.

Kindlichen Jongleuren, Feuerschluckern, Seiltänzern und Sängern begegnete er. Es kommt ihm einmal unvergleichlicher Gesang eines kleinen Mädchens zu Gehör. In seiner Verstörung singt es mit der Stimme eines Vogels Weidegeräusche, ihm noch vertraute Wörter und Kloster- und Waldstimmen ineins. Seiten über die Ermordung von Kindern gibt es in diesem Buch, die einem die Sprache verschlagen. In einem der Lager wurden Kinder in einem Zwinger abgerichteten Schäferhunden vorgeworfen und zerrissen. Blinde Kinder gingen mit dem Leiter der Blindenanstalt, einem zweiten Janusz Korczak, Bach und jiddische Lieder singend, den Weg zum Bahnhof, wo uniformierte Horden sie zum Verstummen bringen und in die Deportationswaggons stoßen. Im Würdeentzug ist ihr Gesang das Widerstehen in einer Gegenwelt, die ihren Verfolgern unzugänglich bleibt.

In den ersten Jahren in Israel wurde Appelfeld bewußt, daß er in einer ausschließlich hebräischsprachigen Umgebung von sich selbst abgeschnitten bliebe. Viele seiner Lehrer trugen zwar wie er, «den Schmerz zweier Heimaten in sich». *Lea Goldberg* und *Ludwig Strauß* etwa lebten mit der Dichotomie zweier Sprachen und Kulturen. Doch Appelfeld, der im jungen israelischen Staat nicht eingeladen war, über seine Traumata und Herkunft zu sprechen, vermißte im ideologischen Klima der fünfziger Jahre das Recht auf Selbstbestimmung, in der ein neues Selbstbild eben nicht um einer politischen Vorstellung willen aufgeprägt wird: «Ich war weder hier noch dort. Was ich gehabt hatte – Eltern, ein Zuhause und die Muttersprache –, war für immer verloren, und die Sprache, die versprochen hatte, Muttersprache zu werden, erwies sich bestenfalls als Stiefmutter.» In seiner Isolierung nahm er Zuflucht bei seinem Tagebuch, das den Schmerz des verlorenen Zuhause und des Fremdseins bezeugt.

Viele seiner Altersgenossen verzichteten auf ihre alten Namen und ihre Muttersprache und waren bereit, ein «neuer Jude» zu werden, für den die Ablehnung des Exillebens Teil zionistischen Denkens war. Appelfelds existentielles Exil stellte den zionistischen jüdischen Selbstentwurf in Frage, solange er ihn als eine Vertreibung aus seiner persönlichen Geschichte erfuhr, da das in der «ideologischen Unbeirrtheit» gegründete Selbstbild eines nur mechanistisch Hebräisch lernenden Israeli seine Vergangenheit konfiszierte. Wenn er sein Selbstbild schon neu hervorbringen mußte, sollte es ohne Selbstverwerfung und Maske geschehen.

«Und meine Wurzeln treiben hier und dort»

Bereits in seinem Roman «Zeit der Wunder» (1984) hatte Appelfeld seinen Helden Bruno fünfundzwanzig Jahre später an seinen Herkunftsort zurückgeschickt, damit er, sein verlorenes Kindheits-Ich heimholend, das Dort und Hier miteinander zu verbinden befähigt wird. Denn etwas in ihm hatte nach der Traumatisierung ganze Gefühlsbereiche verdrängt, ohne die zu leben er gelernt hatte wie einer, der mit einer Lähmung lebt. *Jehuda Amichai* ließ bereits 1963 in seinem Roman «Nicht von jetzt, nicht von hier» mit dem Zwillingmotiv von Erinnern und Vergessen einen Jerusalemer Archäologen einmal in seine Geburtsstadt zurückkehren, damit er den traumatischen Riß zwischen Hier und Dort, zwischen Jetzt und Damals um der Zukunft willen zu überbrücken lernt.

«Geschichte eines Lebens» zeigt am Beispiel der frühen Tagebuchaufzeichnungen aus den ersten Jahren in Israel Appelfelds Identitätsdilemma von damals. Die Aufzeichnungen versuchen, die frühe Sprach Heimat ins Bewußtsein zurückzuholen. Deutsche oder jiddische Wörter gelten der verlorenen Familie und dem Elternhaus und wollen eine Brücke zu den Verlorenen sein. Die frühesten Eintragungen spiegeln die Sehnsucht nach der Zeit, in der das Kind, umgeben von Wald und inneren Bildern, in seiner Stummheit lebte. Die Aufzeichnungen dokumentieren – in einem Mosaik aus deutschen, jiddischen, rumänischen und hebräischen Wörtern – den Versuch, die Kindheitserinnerungen vor der Schoah mit dem israelischen Leben zu verbinden.

Zu Beginn der fünfziger Jahre begann Appelfeld das Studium der jiddischen und hebräischen Literatur. In einem der Lager

für befreite Häftlinge an der italienischen Küste begegnete er einem jiddischen Dichter, der die Kinder lehrte, es sei um der Zukunft willen notwendig, die jiddische Sprache der Geschundenen zu bewahren: «Wer in deren Sprache rede, gedenke ihrer im Diesseits, (...) und errichte einen Schutzwall gegen das Böse.» Für ein Kind mit deutscher Muttersprache war das zum Staunen. In Israel lernte Appelfeld, daß bedeutende hebräische Dichter zweisprachig lebten. *Bialik* etwa. Und er begegnete dem Klassiker der hebräischen Moderne, *Agnon*, der ihrer beider osteuropäische Herkunftswelt auf einzigartige Weise in seinem Werk lebendig hielt. Agnon verdankt Appelfeld auch entscheidende Ermutigung für sein Werk. Jiddische und chassidische Literatur erschienen ihm wie ein Schlüssel zu dem Zuhause, das er verloren hatte, obwohl in Israel damals Jiddisch, die Sprache seiner Großeltern, als Syndrom von Exil- und Ghettoleben verpönt war. Für Appelfeld bot diese Sprache die Möglichkeit, sich einem kostbaren Aspekt seiner Familiengeschichte, der Erinnerung an die

Großelternsprache, wieder zu verbinden: «Mein Waisendasein versteckte sich in ihrem.»

Imre Kertész' Buch «Ich ein anderer» enthält eine Passage über einen Besuch in einem orthodoxen Viertel Jerusalems gemeinsam mit seinem Schriftstellerfreund Appelfeld. Sie verweilen schließlich in einem der Gebetshäuser wie fremde Gäste. Appelfeld, der in Hemdsärmeln und mit glattrasiertem Gesicht dasitzt, scheint Kertész im säkularen Staat Israel respektvoll an eine archaische jüdische Lebensform zu erinnern: «Bei den Orthodoxen waren nicht die Orthodoxen das Erlebnis, sondern Appelfeld.» Die Worte der hebräischen Bibel, alte europäische jüdische Traditionen und das Wort des Ivrit schreibenden Schriftstellers im 21. Jahrhundert – wie sie ineinzuleben sind, gibt der letzte Vers eines Lea-Goldberg-Gedichtes zu erkennen, auf das Appelfeld sich in seinem Buch in verstecktem Zitat bezieht: «und meine Wurzeln treiben hier und dort.»

Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken

«Griechen und Christen» bei S. Weil und A. Camus

Die folgenden Überlegungen¹ sind ein kleiner Beitrag zu einem großen Thema.² Selbstverständlich gibt es für den hier vorgenommenen Vergleich der Auffassungen von Simone Weil und Albert Camus keinen zwingenden Grund. Aber abgesehen von der persönlichen Präferenz gibt es einige Gesichtspunkte, die dafür sprechen, sich sehr wohl noch – und zwar vergleichend – mit diesen beiden Autoren zu befassen.

Camus hat bekanntlich seit 1949 die meisten Schriften Simone Weils in der von ihm herausgegebenen Reihe «Espoir» bei Gallimard veröffentlicht. An zwei Stellen seines Buches «L'Homme révolté» von 1951 hat er sich direkt auf Simone Weil bezogen, allerdings in politisch-sozialkritischem Zusammenhang.³ In einem Werbetext für Simone Weils 1942/1943 in London geschriebenes großes Werk «L'Enracinement» («Die Einwurzelung») äußert er sich, an dieser Stelle freilich nicht verwunderlich, außerordentlich positiv.⁴ Zweifellos trifft es zu, daß sowohl Simone Weil als auch Camus nicht mehr zu den «aktuellen» Autoren Frankreichs gehören. Es kann aber nicht übersehen werden, daß man sie in Frankreich noch gut kennt und auch noch vielfach von ihnen spricht.⁵ Nicht zuletzt wird man aufgrund der Aktivitäten der «Association pour l'Etude de la Pensée de Simone Weil» und der «Société des Etudes Camusiennes» anerkennen müssen, daß das internationale Interesse an Simone Weil und an Camus nach wie vor groß ist, bis hin nach Indien und Japan. Bedenkt man also, daß beide Autoren, obwohl nicht in der ersten Reihe, immer noch viel gelesen werden und daß dabei auch über sogenannte «religiöse Kreise» hinaus viele Menschen mit fundamentalen Fragen nicht nur der Philosophie, der Kultur, der Geschichte, Gesellschaft und Politik, sondern eben auch der Religion und der Theologie konfrontiert werden, so wird man sagen dürfen, daß es nicht überflüssig ist, ihren Positionen Aufmerksamkeit zu widmen.

Warum aber das Thema «Griechen und Christen»? Es wird sich zeigen, daß gerade dieses Thema geeignet ist, die tiefreichenden Unterschiede zwischen Simone Weil und Camus sichtbar zu machen, die man bei einer einseitigen Hervorhebung der Sympathien Camus' für Simone Weil und bei einer zu sehr auf gewisse Übereinstimmungen und Parallelitäten achtenden Lektüre leicht aus den Augen verlieren kann. Ich möchte aber noch eine weitere Bemerkung vorausschicken. Ohne Zweifel gibt es aktuellere Themen in Fülle, die uns bedrängen und bedrücken, so daß es vielleicht als elitär und luxuriös erscheinen mag, über das Thema «Griechen und Christen» nachzudenken. Es wäre jedoch ein schlimmes Mißverständnis, würde man dieses Thema *nur* für ein historisches Thema halten. Es besitzt vielmehr immer noch seine Bedeutung für die Gegenwart, und dies um so mehr, je genauer wir heute das Jüdische des Neuen Testaments verstehen und die fundamentale Differenz zwischen Judentum und Christentum auf der einen und dem griechischen Denken und der griechischen Religiosität auf der anderen Seite klarer erkennen. Wenn ich lediglich von «Griechen und Christen» spreche, so halte ich mich damit an eine verbreitete façon de parler, denn korrekterweise müßte man bei diesem Vergleich stets schreiben «jüdisch/christlich». Kurzum, unsere Fragestellung zielt auf die Erkenntnis der jeweiligen Identität von «Griechen» und «Christen», hat ein kritisches Potential in Bezug auf das, was geschichtlich geworden ist und bis heute besteht, und versucht, an den Sichtweisen von Simone Weil und Camus zwei Deutungen jenes Verhältnisses offenzulegen, die zu vereinbaren schwerfallen dürfte.

Die Verallgemeinerung, die mit der Formulierung «die Griechen» vorgenommen wird, kann man selbstverständlich kritisieren, aber sie ist weithin üblich. So sprach z.B. Heidegger 1955 in Aix-en-Provence über «Hegel und die Griechen», Gadamer sprach über «Heidegger und die Griechen», andere sprechen über «Hölderlin und die Griechen», «Nietzsche und die Griechen» usw. Jeder entwirft hier sein eigenes Bild von den Griechen, doch muß es wohl ein Gemeinsames geben, das die Verallgemeinerung erlaubt. Dieselbe methodische Schwierigkeit gilt mutatis mutandis für die Erörterung des Christentums, doch sind die Probleme hier vermutlich noch größer, weil man über das Christentum – abgesehen davon, daß es in sehr verschiedene Verwirklichungsformen auseinanderfällt – nicht sprechen kann, ohne – wie angedeutet – auch über das Judentum zu sprechen, das ebenfalls sowohl in historischer als auch in sachlicher Hinsicht erhebliche Unterschiede aufweist.

Nun gibt es also das Thema «Antike und Christentum» als die Frage nach ihrer Verschiedenheit und ihrer Übereinstimmung bereits seit langem, und die Ansichten gehen bekanntlich weit auseinander. Zugespitzt läßt sich sagen: Man spricht von der

¹ Es handelt sich um die überarbeitete Fassung eines Vortrags im Forum der «Orientierung» in Zürich am 17. Oktober 2004 sowie innerhalb des Colloque «Albert Camus et Simone Weil» in Paris am 30. Oktober. Die leicht geänderte französische Fassung erscheint 2005 in den «Cahiers Simone Weil» (abgekürzt: CSW).

² Vgl. neuerdings die Problembeschreibung bei H. Niehues-Pröbsting, Die antike Philosophie. Schrift, Schule, Lebensform. (Fischer TB 60106), Frankfurt/M. 2004, 220-249: «Das Ende der antiken Philosophie und der Aufstieg des Christentums».

³ Vgl. A. Camus, Der Mensch in der Revolte. Reinbek 1969 u.ö., 175f.

⁴ Vgl. A. Camus, Essais. Hrsg. v. R. Quilliot u. L. Faucon. (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1965, 1699-1702, speziell 1700. Quilliot deutet hier jedoch auch gewisse Vorbehalte Camus' an. – Des näheren vgl. die demnächst in den CSW erscheinenden Referate des in Anm. 1 genannten Colloque, insbesondere: G. Basset, Camus éditeur de Simone Weil.

⁵ Vgl. z.B. J. Daniel in seinem Editorial (zu Czeslaw Milosz), in: Le Nouvel Observateur v. 19-25. August 2004.

sogenannten Hellenisierung des Christentums, und zwar sowohl zustimmend als auch kritisch, d.h. man betont entweder die Hellenisierung des Christentums (so z.B. mit dem Titel «Plato christianus»⁶ oder sogar noch mit der Formulierung, Jesus und Proklos hätten dasselbe gesagt⁷), oder aber man konstatiert den Verlust des jüdischen Erbes. Man spricht aber auch umgekehrt von der Christianisierung des Griechischen, wobei sich eine ähnliche Problemkonstellation ergibt: Die einen feiern sozusagen die Taufe der Griechen bzw. der «Heiden», die anderen bedauern den Untergang und auch die Art und Weise des Untergangs der Antike. Diese Exposition der Fragestellung mag es nunmehr erlauben, in gebotener Kürze die Ansichten Simone Weils und Camus' einander gegenüberzustellen.

Unterschiedliche Kenntnisse und Erfahrungen

Zunächst sei erwähnt, daß Simone Weil und Albert Camus von unterschiedlichen Kenntnissen, aber auch von unterschiedlichen Initialerfahrungen ausgehen. Simone Weil, die im Unterschied zu Camus die griechische Sprache souverän beherrschte, verfügte über ausgedehntere Kenntnisse griechischer Autoren als Camus. Auch die Bibel, jedenfalls das sogenannte Alte Testament, kannte sie besser als Camus. Andererseits hat Camus über Plotin, die Gnostiker und Augustinus mehr gewußt als Simone Weil, wie man aus seiner 1936 vorgelegten Diplomarbeit mit dem Titel «Christliche Metaphysik und Neuplatonismus» folgern darf, in der er auch zahlreiche Angaben zu der damaligen wissenschaftlichen Literatur vorlegt.⁸ Camus hat in Algerien eine religionswissenschaftliche Vorlesung besucht und mitgeschrieben, doch hat er im Ganzen gesehen von Religionsgeschichte und Theologie weniger gewußt als Simone Weil. Selbstverständlich bleibt der quantitative Vergleich, den ich hier nicht weiter ausführen möchte, an der Oberfläche.

Vergegenwärtigen wir uns lieber die *unterschiedlichen* Ausgangs- oder *Initialerfahrungen*, soweit sie unser Thema betreffen. Simone Weil hat gegenüber Joseph-Marie Perrin ausdrücklich von dem Agnostizismus gesprochen, in dem sie erzogen wurde⁹, und Camus hat in «Le premier Homme» beschrieben, daß ihn die ihm auferlegte katholische Erziehung in den ersten Schuljahren innerlich nicht berührt hat.¹⁰ Beide leben freilich – und blieben sich dessen bewußt – in von christlicher Tradition geprägten, sozial allerdings kraß unterschiedlichen Milieus. Während Simone Weil im intellektuellen Umfeld einer jüdischen Arztfamilie und einer vibrierenden Stadt wie Paris aufwächst, sind die Ausgangserfahrungen Camus' in Algerien außer denen der Armut und der sozialen Deklassierung diejenigen der Welt als Natur, als Kosmos, als Schönheit und liegen insofern auf der Ebene oder in der Nähe des Mediterran-Griechischen. Auf diesem jeweils sehr unterschiedlichen Hintergrund entfalten sich also die Reflexionen Simone Weils und Camus', hier unter dem Einfluß von Paris und besonders von Alain, dort unter dem von Algerien und besonders von Jean Grenier.

Selbstverständlich sind Menschen nicht nur Produkte anfänglicher Erfahrungen und prägender Einflüsse, aber die Kenntnis ihrer Herkunft kann in einer nicht genau zu bestimmenden Weise dazu beitragen, besser zu verstehen, wie das eigenständige

⁶Vgl. E. von Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln 1964.

⁷Vgl. K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*. Frankfurt/M. 1998, 500f.; jedoch z.B. auch: M. Lebiez, *Eloge d'un philosophe resté païen. Proclus (412-485)*. Paris-Montréal 1998.

⁸Vgl. A. Camus, *Essais* (Anm. 4), 1224-1313; ich zitiere hier nach der deutschen Ausgabe: *Christliche Metaphysik und Neoplatonismus. Diplôme d'Etudes Supérieures de Philosophie, 1936*, aus dem Nachlaß herausgegeben. Übersetzt u. eingeleitet v. M. Lauble. (rowohlts deutsche enzyklopädie 385) (im folgenden abgekürzt: CMN). Eine Neuauflage dieses Bändchens wäre sehr nützlich.

⁹Vgl. S. Weil, *Zeugnis für das Gute. Traktate – Briefe – Aufzeichnungen*. Hrsg. v. F. Kemp. Olten-Freiburg/Brsg. 1976, 126, im Brief an Perrin vom 26.5.1942 aus Casablanca. (Der hier zitierte Band wurde in verschiedenen Verlagen neu herausgebracht.)

¹⁰Vgl. A. Camus, *Der erste Mensch*. Reinbek 1995, 186-195.

Denken sich jeweils entfaltet. Dies ließe sich ohne weiteres an Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger und Sartre aufzeigen, um nur einige Namen zu nennen. Ich möchte indes diese und andere hermeneutische Fragen hier nicht weiter verfolgen, sondern nunmehr erläutern, wie Simone Weil und Albert Camus über das Thema «Griechen und Christen» auf verschiedenartigen Ebenen nachgedacht haben und deshalb zu unterschiedlichen Ansichten kommen mußten, bevor ich zum Schluß noch kurz auf die Problematik einer Beurteilung der beiden Positionen eingehe.

Eine vergleichende Methode

Was in bezug auf unsere Fragestellung für das Denken *Simone Weils* charakteristisch ist, läßt sich mit zahlreichen Aussagen verdeutlichen, in denen sie Motive der griechischen Mythologie und Philosophie mit christlichen Ansichten bzw. Lehren in Verbindung bringt, ja mehr noch: mit diesen identifiziert. Es genügt, dazu nur einzelne Beispiele anzuführen, denn die vergleichende und dabei gleichsetzende Methode ist stets dieselbe. Simone Weil schreibt: «Sophokles ist der griechische Dichter, der das Christliche der Inspiration am sichtbarsten und vielleicht außergewöhnlichsten in Erscheinung bringt ... Dies wird in der Tragödie «Antigone», die eine Erläuterung des Wortes «Es ist besser, Gott zu gehorchen als den Menschen» sein könnte, besonders erkennbar.»¹¹ Platons Timaios interpretierend, schreibt Simone Weil: Das «Wesen, das Platon die Seele der Welt nennt, ist der eingeborene Sohn Gottes; Platon sagt «monogenes» wie der hl. Johannes».¹² Innerhalb ihrer Erläuterungen zum Symposium liest man: «In der heraklitischen Dreieinigkeit, die so klar in des Kleantes «Hymne an Zeus» als Zeus, Logos, der Blitz oder das Feuer aufscheint, entspricht das Feuer dem Hl. Geist, was auch für mehrere Stellen des Neuen Testaments («im Geist und im Feuer ... ich bin gekommen, ein Feuer zu werfen über die Erde», usw.) und Pfingsten gilt.»¹³ Ich füge noch einige Ausführungen Simone Weils über Prometheus hinzu. «Aischylos stellt zuerst die Kreuzigung des Prometheus an den Felsen dar. Während dieses Geschehens schweigt er gänzlich. Dies Schweigen erinnert an das des Gerechten bei Isaias und an das Christi: «Gemartert, verleumdet, öffnet er nicht den Mund.»¹⁴ Ja, Simone Weil wagt sogar zu schreiben: «Die Geschichte des Prometheus ist wie die Strahlenbrechung des Leidens Christi in der Ewigkeit. Prometheus ist das seit der Erschaffung der Welt geschlachtete Lamm.»¹⁵

Worum geht es in solchen Vergleichen, von denen es zahllose gibt? Die Parallelisierungen, die Simone Weil vornimmt, bedeuten mehr als bloße Ähnlichkeiten; sie bedeuten spirituelle Identifikationen.¹⁶ Derartige Identifikationen gibt es aber bei Simone Weil nicht nur zwischen Christlichem und Griechischem, sondern auch mit ägyptischen, hinduistischen und anderen Traditionen. Ich verweise nur auf ihre besondere Wertschätzung der Bhagavad-Gita, von der sie z.B. im Mai 1942 an Père Perrin schreibt: «Im Frühjahr 1940 las ich die *Bhagavad-Gita*. Seltsam: als ich diese wunderbaren Worte von einem derart christlichen Klange las, die einer Inkarnation Gottes in den Mund gelegt werden, da geschah es, daß mich das kräftige Gefühl überkam, daß wir der religiösen Wahrheit sehr viel mehr schulden als die Zustimmung, die man einer schönen Dichtung gewährt, eine Zustimmung von sehr viel kategorischerer Art.»¹⁷

«Pensée identique» in der Vielfalt der Religionen

Hinter diesen Identifikationen steht bei Simone Weil so etwas wie eine leitende Idee, eine Philosophie, ja eine Schau auf das

¹¹S. Weil, *Vorchristliche Schau*. München-Planegg 1959, 19.

¹²Ebd., 25.

¹³Ebd., 62.

¹⁴Ebd., 85.

¹⁵Ebd., 95.

¹⁶Vgl. R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*. Paris 2001, 396.

¹⁷S. Weil, *Zeugnis für das Gute*. (Anm. 9), 108.

Ganze der Welt. Diese ihre Philosophie bzw. ihre Vision hat sie selbst im Herbst 1942 in New York in einem Brief an den Philosophen Jean Wahl mit folgenden Sätzen beschrieben: «Ich glaube, daß ein identisches Denken (*une pensée identique*) sich, auf eine sehr präzise Weise und mit nur geringen Unterschieden, ausgedrückt findet in den antiken Mythologien; in der Philosophie von Pherekydes, Thales, Anaximander, Heraklit, Pythagoras, Platon und der griechischen Stoiker; in der griechischen Dichtung der großen Epoche; in der universellen Folklore; in den Upanishaden und der Bhagavad-Gita; in den Schriften der chinesischen Daoisten und in gewissen Strömungen des Buddhismus; in dem, was von den heiligen Schriften Ägyptens noch übrig ist; in den Dogmen des christlichen Glaubens und den Schriften der großen christlichen Mystiker, vor allem des heiligen Johannes vom Kreuz; in gewissen Häresien, vor allem in der katharischen und manichäischen Überlieferung. Ich glaube, daß dieses Denken die Wahrheit ist und daß es heute einer modernen und okzidentalischen Ausdrucksform bedarf.»¹⁸

Simone Weil ist also von der Idee durchdrungen – und das ist bei ihr Platons Idee von dem einen Guten –, daß «*une pensée identique*» in den unterschiedlichen religiösen und kulturellen Objektivationen anzutreffen ist. Deswegen darf man sagen, daß Simone Weil über das Verhältnis von Griechen und Christen insofern nachdenkt, als sie immer wieder deren Einheit aufzuweisen sucht. Es handelt sich um dieselbe Wahrheit in verschiedenen Sprachen, wie dies übrigens schon Philon von Alexandrien sah und z.B. der Platoniker Numenius im 3. Jh., der sogar formuliert hat, Platon sei ein griechisch sprechender Moses.¹⁹

So weit geht Simone Weil nicht, aber gegen Ende ihres Aufsatzes «*L'Iliade ou le poème de la force*» (aus 1942) schreibt sie den Satz: «*L'Évangile est la dernière et merveilleuse expression du génie grec, comme l'Iliade en est la première.*»²⁰ Daß sie auch diese Identifikation vornimmt, hängt zweifellos mit ihren Vorbehalten gegenüber der Religion Israels zusammen – eine Problematik, auf die ich hier nicht eingehen kann –, primär jedoch damit, daß ihre Methode nicht die des kritischen religionsgeschichtlichen Vergleichens ist, sondern die des ontologisch und religiös-universalistisch vergleichenden Schauens. Deshalb gibt es für sie auch keine historische «*Paidagogia eis Christón*», wie sie von einigen Kirchenvätern angenommen wurde, sondern eben – ohne die Idee eines Fortschritts in der Geschichte²¹ – die Vision einer großen menschheitlichen Einheit, innerhalb welcher die Griechen für sie eine bevorzugte Stellung einnehmen, weil sie sie als westlicher Mensch am besten kennt und sehr hoch schätzt und weil Platon für sie der überragende Mystiker ist.²²

A. Camus' ideengeschichtliche Rekonstruktion

Blicken wir jetzt auf das, was Camus zum Verhältnis von Griechen und Christen, von Antike und Christentum gesagt hat. Es sei daran erinnert, daß ich mich hier auf die Frage nach diesem Verhältnis beschränke, also nicht ausbreiten kann, was Camus einerseits zu den Griechen und andererseits zu Christen und

¹⁸CSW 10 (1987) 3f.; auch in: S. Pétrement, *La Vie de Simone Weil*. Paris 1973, Bd. II, 446.

¹⁹Vgl. Eusebios, *Praeparatio evangelica* IX, 6 (Migne, *Patrologia graeca* 21, 693 C).

²⁰S. Weil, *La Source grecque*. Paris 1953, 39, deutsch: *Ilias: Dichtung der Gewalt*, in: *Merkur* 5 (1951) 124: «Das Evangelium ist die letzte und herrlichste Äußerung des griechischen Genius, wie die *Ilias* seine erste ist.»

²¹Vgl. R. Chenavier, *Esquisse d'un Tableau historique des limites idéales du progrès humain*, in: CSW 21 (1998), 31-47; M. Schweyer, *La «fable du progrès» et la «superstition de la chronologie»*, in: CSW 24 (2001), 35-49; zum Problem der «*Paidagogia eis Christón*» vgl. den Gesprächsbeitrag von G. Thibon in: Simone Weil, *Philosophie, historienne et mystique*. Hrsg. v. G. Kahn. Paris 1978, 155f. Siehe auch: M. Broc-Lapeyre, *Simone Weil et l'histoire (Principes et méthodes appliqués à l'histoire de Rome)*, in: Simone Weil, *Philosophie, historienne et mystique*. Hrsg. v. G. Kahn. Paris 1978, 167-191.

²²Vgl. S. Weil, *Zeugnis für das Gute*. (Anm. 9), 107; des näheren s. M. Nancy, *The Limits and Significance of Simone Weil's Platonism*, in: *The Christian Platonism of Simone Weil*. Hrsg. v. E.J. Doering u. E.O. Springsted. Notre Dame/Indiana 2004, 23-41.



Das Justinus-Werk, Missions- und Entwicklungswerk der katholischen Kirche Schweiz, sucht infolge Pensionierung des Amtsinhabers nach Vereinbarung

Direktor/-in

Ihre Aufgabe

- Operative Führung des Justinus-Werkes und der Häuser der drei Justinus-Vereine in Freiburg, Genf und Zürich
- Kontakte zu den kirchlichen und politischen Behörden
- Informationspolitik nach innen und aussen
- Betreuung der Stipendiaten
- Fundraising

Ihr Profil

- Universitätsabschluss od. gleichwertige Ausbildung
- Mehrere Jahre Erfahrung in leitender Stelle
- Hervorragender Leiter, der sich mit einer kirchlichen Institution identifizieren kann
- Hohe Sozialkompetenz und Flexibilität
- Kenntnisse in Marketing und Fundraising
- Deutsche oder französische Muttersprache mit guten Kenntnissen der anderen Sprache

Interessiert? Wir freuen uns auf Ihre vollständige Bewerbung bis zum 31. August 2005.

Adresse: Rechtsanwalt Jacques Piller, Postfach 44, CH-1702 Freiburg

Christentum geschrieben hat.²³ Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß Camus in seiner Examensarbeit das Thema «Christliche Metaphysik und Neuplatonismus» behandelt hat; die historischen bzw. philosophie- und theologiegeschichtlichen Kenntnisse über die Entwicklung des Verhältnisses von Griechen und Christen in den ersten vier Jahrhunderten, die er sich hier erarbeitet hat, bleiben auch für seine späteren Aussagen zu diesem Thema, namentlich in «*L'Homme révolté*» sowie in den *Carnets*, maßgebend. Offensichtlich geht es Camus, anders als Simone Weil, nicht um eine religiös-spirituelle *vision du monde*, sondern um die Rekonstruktion von ideengeschichtlichen Zusammenhängen, die die Geschichte Europas geprägt haben. Ich möchte die Ansicht Camus' zunächst durch zwei Zitate verdeutlichen, die ich für außerordentlich wichtig halte und die sogleich die Differenz zwischen Camus und Simone Weil sichtbar machen.

1951 notiert Camus den Satz: «Den Übergang vom Hellenismus zum Christentum genauer untersuchen, diesen wahren und einzigen Wendepunkt der Geschichte.»²⁴ Ohne sich hier zu der Frage der Hellenisierung des Christentums oder umgekehrt der Christianisierung des Hellenismus zu äußern, hebt Camus deutlich hervor, daß eine wesentliche Wende vor sich gegangen ist. Diese Wende ist für ihn ein historisches Ereignis oder besser: ein historischer Prozeß mit weitreichenden Folgen. Da aber Camus kein Christ und kein Theologe ist, liegt ihm nichts am Erweis der religiösen oder, wenn man will, providentiellen Legitimität dieser Wende. Schon in der Examenschrift zitiert Camus, oft im Anschluß an das Werk «*La réaction païenne*» von Pierre de Labriolle aus dem Jahre 1934, nichtchristliche Autoren wie Kelsos, Plotin und Porphyrios, um bewußt zu machen, daß fundamentale griechische Vorstellungen, vor allem aber die Erfahrung der Ewigkeit und Göttlichkeit des Kosmos, im Übergang zum Christentum verlorengegangen sind.²⁵ Auch daß wesentliche (jüdische und) christliche Auffassungen wie z.B. das Verständnis der

²³Vgl. H.R. Schlette, *Rejoindre les Grecs*. Griechen und Christen bei Albert Camus, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 42 (1999), 5-19 (Lit.); ders., «*La source inépuisable*». Zur Anerkennung der «Griechen» bei Albert Camus, in: *Anerkennung. Eine philosophische Propädeutik*. Festschrift für Annemarie Pieper. Hrsg. v. M. Hofmann-Riedinger u. U. Thurnherr. Freiburg/Brsg.-München 2001, 29-36; s. auch: I. Di Méglia, *Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert Camus*. Bonn 1975 (Lit.); Albert Camus und die Christen. Eine Provokation. Hrsg. v. S. Dramm u. H. Düringer. (Mit Beiträgen von C. Hell, A. Pieper, S. Dramm, H. Wernicke u. M. Weyembergh), Frankfurt/M. 2002.

²⁴A. Camus, *Tagebücher 1935-1951*. Reinbek 1972, 309.

²⁵Vgl. CMN, 96-99.

Geschichte, der Inkarnation, der Erwählung, der eschatologischen Vollendung dem griechischen Denken als fremdartig, ja als unwahrscheinlich und widersprüchlich erschienen, hebt bereits der junge Camus aufgrund seiner ziemlich ausgedehnten historischen Studien hervor.²⁶

Kurzum, Camus sieht jene Wende keineswegs positiv; sie mag unvermeidlich gewesen sein, wie Camus am Ende der Examenschrift andeutet²⁷, aber sie erscheint ihm im Rückblick als ambivalent und problematisch. Vor allem, daß an die Stelle des griechischen Verständnisses von Kosmos und Physis die Geschichte und die Herrschaft über die Natur getreten sind – die Geschichte nennt er übrigens hier «keine jüdische Entdeckung» («une invention judaïque»)²⁸ –, wird er als fragwürdige Spätfolgen dieser Entwicklung des öfteren hervorheben. Hierbei wirkt sich nicht nur aus, daß er persönlich keinen Zugang zum Christentum hat und daß seine Erfahrung der Natur im algerisch-mediterranen Kontext ein griechisches Gepräge aufweist, sondern auch seine seit 1932 zu belegenden intensive Lektüre *Nietzsches*. Von hier aus werden für Camus' Denken kennzeichnende Sätze aus «L'Homme révolté» verständlich, die lauten: «Für Marx ist die Natur das, was man unterwirft, um der Geschichte zu gehorchen, für Nietzsche das, dem man gehorcht, um die Geschichte zu unterwerfen. Es ist der Unterschied zwischen Christ und Grieche.»²⁹

Option für die Griechen

Trotz vieler Fragen, die hier offenbleiben müssen, läßt sich sagen: Camus ist sich durchaus dessen bewußt, daß er in einer vom Christentum geprägten Kultur und Gesellschaft lebt, daß aber für ihn die Weltsicht Griechenlands maßgeblich ist, ja daß es gilt, in der Zukunft und für sie die Griechen wiederzufinden. So schreibt Camus 1948 in dem Essay «L'Exile d'Hélène»: «Das Christentum begann damit, die Betrachtung der Welt (contemplation du monde) durch die Tragödie der Seele zu ersetzen. Doch wandte es sich zumindest an eine vergeistigte Natur (nature spirituelle) und bewahrte so eine gewisse Stabilität. Seit Gott tot ist, bleiben nur noch Geschichte und Macht.»³⁰ Aber trotz dieser Abwägung, die für die Fairneß Camus' spricht, lautet seine Konsequenz: «Das Erkennen der Unwissenheit, das Verneinen des Fanatismus, die Grenzen der Welt und des Menschen, das geliebte Antlitz, die Schönheit endlich, dies ist der Ort, wo wir die Griechen wieder erreichen werden. Auf eine gewisse Art ist der Sinn der Geschichte von morgen anders, als man glaubt.»³¹

1957, nach der Verleihung des Nobelpreises, wird Camus gefragt, ob er sich dem Christentum anschließen wolle – eine törichte Frage, aber sie geht vielleicht auf Camus' Vertrautheit mit christlichem Empfinden und Denken zurück, die man in seinen Romanen und Dramen findet. Camus antwortet mit einem dezidierten Nein und fügt hinzu: «Ich bin mir des Heiligen (sacré), des Geheimnisses (mystère) bewußt ... und ich sehe nicht, warum ich die Emotion nicht zugeben sollte, die ich vor Christus und seiner Lehre empfinde ... Ich habe christliche Sorgen (préoccupations), aber meine Natur ist païenne» (das heißt bei Camus: griechisch) ... «Bei den Griechen fühle ich mich wohl, wenn auch nicht bei den Platonikern; vielmehr bei den Vorsokratikern, Heraklit, Empedokles, Parmenides ... Ich glaube an antike Werte (valeurs antiques), mag das auch seit Hegel nicht mehr gern gesehen werden.»³²

Es ist also das altgriechische, vorsokratische Denken, besonders das Heraklits, dem Camus sich verbunden weiß, nicht das Denken Platons, das für ihn allzusehr auf eine jenseitige Welt verweist. Und von dem griechischen Mythos, den er mit heutiger Imagination verlebendigen will, aber zu dem er natürlich kein religiöses Verhältnis hat, schreibt er bereits 1937 in «Noces à Tipasa»: «Wie

arm sind Menschen, die Mythen brauchen. Hier (gemeint ist Tipasa) trifft man die Götter wie Ruhepunkte im Lauf der Tage ... Bei den Eleusinischen Mysterien genügte es, nach innen zu schauen. Ich aber weiß hier und jetzt, daß ich nie nahe genug an die Dinge der Welt herankommen werde.»³³ Das «génie grec» ist dennoch für Camus, wie er 1955 in einer Rede in Athen sagte, «die unausschöpfliche Quelle», «la source inépuisable».³⁴ Schon 1948 erklärte er in einem Interview: «Je me sens un coeur grec» – ein Satz, den Simone Weil gewiß nie hätte sagen können. In Antithese zum Christentum kann man also bei Camus eine Option für «die Griechen» erkennen, und man muß deshalb von einer klaren Differenzierung zwischen Griechen und Christen oder zwischen Athen und Jerusalem sprechen, ganz im Sinne jenes berühmten Satzes Tertullians, den Camus in seiner Examenschrift zitiert.³⁶ Zwar gibt es eine Schriftensammlung Simone Weils mit dem Titel «La source grecque», aber dieser Titel trifft mit größerem Recht auf Camus zu, denn für Simone Weil war die griechische Quelle eine unter anderen aus der großen «pensée identique» der Menschheit, für Camus aber hatte die griechische Quelle existentiell eine andere, eine exklusive Bedeutung.

Zwischen Identität und Differenz

Was soll man, was sollen wir heute und von welcher Position aus zu Simone Weils und zu Camus' Auffassung über das Verhältnis von Griechen und Christen sagen? Müssen wir hier eine Wahl treffen?

Offensichtlich zeigt der Vergleich, daß wir es bei Simone Weil und Camus mit verschiedenen Methoden und insofern mit verschiedenen Ebenen des Denkens zu tun haben. Die Methode der intuitiven Reflexion oder der reflektierenden Intuition und die der ideengeschichtlichen Deskription stehen sich gegenüber; die eine Methode führt zu einem identifizierenden Denken, die andere zu einem differenzierenden. Man wird fragen müssen, ob eine dieser Methoden falsch ist oder ob beide Methoden und ihre Resultate kompatibel sind.

Die Antwort kann man natürlich davon abhängig machen, welcher der beiden Denkweisen man die größere Verifizierbarkeit und Kommunizierbarkeit zuerkennt. An diesem philosophisch-rationalen Kriterium gemessen bereitet die Position Simone Weils zweifellos die größeren Schwierigkeiten. Geht man von dem Kriterium und zugleich von dem Desiderat einer umfassenden Wirklichkeitsdeutung aus, sei dies nun religiös, spirituell, theologisch, gnostisch oder weltanschaulich zu nennen, so wird man Simone Weil den Vorzug geben müssen, auch wenn ihre Analogien oft allzu kühn sind.

Auch wenn jeder, der sich mit dem hier behandelten Thema befaßt, für sich persönlich eine methodische und sachliche Präferenz haben wird, schließt das nicht aus, daß beide Denkweisen von ihren jeweiligen Voraussetzungen aus ihre Berechtigung haben. Dies anzuerkennen, bedeutet jedoch auch, daß beide Positionen vor dem Hintergrund der Forschungen und neuen Einsichten in den letzten fünfzig bis achtzig Jahren ergänzt und präzisiert werden müssen, um das Verhältnis von Griechen und Christen historisch umfassender, vor allem unter stärkerer Einbeziehung des Judentums, zu verstehen und um andererseits die Hermeneutik der Differenz nicht um des berechtigten Interesses an der Einheit willen zu vernachlässigen.

Heinz Robert Schlette, Bonn

³³ A. Camus, *Literarische Essays*. (Anm. 30), 79.

³⁴ Conférence prononcée à Athènes sur l'avenir de la tragédie, in: A. Camus, *Théâtre, Récits, Nouvelles*. Hrsg. v. R. Quilliot. (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1962, 1709.

³⁵ A. Camus, *Essais*. (Anm. 4), 380.

³⁶ Vgl. CMN 47. Camus zitiert hier die bekannten Sätze aus Tertullian, *De praescriptione haereticorum*, c.7 (Migne, *Patrologia latina* 2, 23 A): «Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche, was die Häretiker mit den Christen? ... Mögen sie meinethalben, wenn es ihnen so gefällt, ein stoisches und platonisches und dialektisches Christentum aufbringen. Wir indes bedürfen seit Jesus Christus des Forschens nicht mehr, auch nicht des Untersuchens, seit das Evangelium verkündet worden.»

²⁶ Vgl. CMN, ebd. sowie 39f.

²⁷ Vgl. CMN, 122-124.

²⁸ CMN, 37 (Essais [Anm. 4], 1236).

²⁹ A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*. (Anm. 3), 67.

³⁰ A. Camus, *Literarische Essays*. Hamburg o.J., 157.

³¹ Ebd., 159f.

³² A. Camus, *Essais*. (Anm. 4), 1615.

GESUNDHEIT ALS ILLUSION?

Probleme aktueller Medizin

Wenn ich gelegentlich im klinischen Alltag ein Elternpaar nach den Erwartungen an ihr zukünftiges Kind frage, so kommt regelmäßig als Antwort: Hauptsache gesund. Die auch im gesellschaftlichen Rahmen intensiv geführte Debatte um die Pränatalmedizin belegt, welch hohen Stellenwert Gesundheit bzw. Nicht-Behinderung bei werdendem menschlichem Leben einnimmt. Während das Motiv der Gesundheit im jungen und mittleren Lebensalter dann häufig keinen großen Stellenwert mehr einnimmt – ist sie doch scheinbar selbstverständlich vorhanden –, wird sie im höheren Alter oft zum alles beherrschenden Thema. Auf Geburtstagsfeiern jenseits der sechzig dürfte der Wunsch nach Gesundheit regelmäßig den ersten Platz einnehmen. Schaut man sich in einer beliebigen Buchhandlung um, so wird das Thema Gesundheit und Krankheit im Sachbuchbereich quantitativ allenfalls von der Sparte Esoterik übertroffen; Sparten wie Religion, Philosophie, Geschichte usw. rangieren dagegen weit abgeschlagen. Dieser zunächst in aller Kürze und aller Trivialität erhobene Befund wird sicherlich von den meisten geteilt bzw. nachvollzogen werden können und insofern als nicht weiter problematisch angesehen werden.

Probleme stellen sich aber unweigerlich in dem Moment ein, in dem wir uns über den Begriff der Gesundheit Klarheit zu verschaffen versuchen, denn ganz offensichtlich herrscht über seine inhaltliche Füllung kein Konsens: Würzburger Ärzte, die im Rahmen einer Studie mit der Frage konfrontiert wurden: «Was ist ihres Erachtens Gesundheit?» antworteten in hohem Maße heterogen.¹ Die am häufigsten genannte Definition war jene der WHO, die Gesundheit als Zustand völligen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens beschreibt. Abweichend davon aber wurde Gesundheit auch beschrieben als

- ▷ der Zustand des Einvernehmens zwischen dem Menschen und seinem Umfeld
- ▷ das Fehlen einer wesentlichen körperlichen oder geistigen Beeinträchtigung
- ▷ das Fehlen organischer, pathologischer Befunde
- ▷ eine altersentsprechende körperliche, geistige und psychische Verfassung, die es dem entsprechenden Menschen erlaubt, die Aktivitäten auszuüben, die er ausüben will
- ▷ eine Zufriedenheit mit dem Leben, das man lebt
- ▷ ein Sich-Zurechtfinden in den Gegebenheiten des Lebens.

Es zeigt sich in diesen Antworten, daß Gesundheit als ein mehr oder weniger idealer Zustand angesehen wird, wobei aber ein Dissens darüber besteht, worin eigentlich diese Idealität besteht.

Was ist Gesundheit?

Im Alltagsverständnis wird man nun Gesundheit zunächst einmal als den *normalen* Zustand, der dem statistischen Durchschnitt entspricht, ansehen wollen, während der Gegenpol – die Krankheit – als das Abnormale, das vom statistischen Durchschnitt Abweichende, begriffen wird. So plausibel dies zunächst sein mag: Wendet man eine solche Bestimmung ohne Einschränkungen an, so ist man schnell mit Konsequenzen konfrontiert, die man nicht gerne ziehen möchte. So wird etwa ein kritischer, um nicht zu sagen zynischer Psychiater zu dem Ergebnis kommen, daß Gesundheit im Sinne von Normalität im Grunde nur dann besteht, wenn er seinem Patienten eine leichte Form von Schwachsinn bescheinigen kann. Ein engagierter Internist wird zu dem Ergebnis kommen, daß es Gesundheit im eigentlichen Sinne überhaupt nicht gebe, denn für ihn gilt: Gesund ist derjenige, der nicht ausreichend untersucht wurde. Bei hinreichendem Aufwand bleibt demzufolge keiner mehr übrig.

¹ Deutsches Referenzzentrum für Ethik in den Biowissenschaften (DRZE), Sachstandsbericht 1. Bonn 2002, 195f.

Eine positive Fassung des Gesundheitsbegriffs ohne Bezugnahme auf den Krankheitsbegriff unter ausschließlicher Orientierung an der Normalität ist deshalb unmöglich, weil Menschen sehr unterschiedlich sind und diese Unterschiedlichkeit eben das Normale ist. Dirk Lanzerath formuliert diesen Sachverhalt so: «Eine Orientierung an einer *Normalität* ohne Bezug zum Krankheitsbegriff ist (...) kaum möglich, denn Variabilität und Polymorphie sind genotypisch wie phänotypisch das «Normale». Anders ausgedrückt: Normal sind in der Natur nicht Konstanz und Gleichheit, sondern Abweichung und Ungleichheit, nicht Einheit, sondern Vielfalt, nicht lineare Kausalität, sondern komplexe Wechselwirkung. Normalität läßt sich – auch im Blick auf Konstitutionstypen – nur über den negativen Krankheitsbegriff als eine «individuelle Normalität» auffassen, die auch den Menschen mit einer oder drei Nieren gesund sein läßt und einen Eingriff aufgrund einer Normabweichung nicht aus sich heraus rechtfertigt.»² Offensichtlich ist es sehr viel einfacher, den Krankheitsbegriff scharf zu fassen: «(Der) Krankheitsbegriff (scheint) gegenüber dem Gesundheitsbegriff einen praktischen Primat zu haben, weil er sich einfacher operationalisieren läßt, denn die Hilfsbedürftigkeit des Kranken ist konkreter als das virtuelle Ideal des Gesunden, das zudem mißbrauchsanfälliger ist.»³

Trotz dieser einleuchtenden Vorteile des Krankheitsbegriffs hat er gerade in letzter Zeit ein ausgesprochen schlechtes Image. Als augenfälligsten Beleg für diesen Eindruck sei angeführt, daß Krankenkassen eben dieses nicht mehr sein wollen und sich in Gesundheitskassen umbenannt haben. Die Chipkarte der AOK, die Vorreiter dieser Umbenennungsaktion ist, weist als Logo die berühmte Proportionsstudie Leonardo da Vincis auf, einen Menschen mit idealen Maßen. Hier wird deutlich, welcher Mensch gemeint ist, der im Zentrum der Bemühungen des Gesundheitswesens steht. Der idealisierte Mensch des Leonardo verweist auf ein modernes Menschenbild, in welchem das Subjektsein zurücktritt und der Mensch vielmehr als das Objekt moderner wissenschaftlicher Forschung in den Vordergrund gerät. Jürgen Mittelstraß nennt diese Welt, die sich in ihren technischen Strukturen als das Werk des Menschen zu erkennen gibt, die «Leonardo-Welt». Als wissenschaftlich-technische Welt ist sie ein Produkt, ein Artefakt des Menschen, aber diese Welt «nimmt selbst produktive Züge an. Sie arbeitet am Menschen, verändert seine Umwelt, verändert ihn.»⁴ «Aus dem Subjekt des Fortschritts wird (zumindest partiell) ein Objekt des Fortschritts.»⁵ Gegenüber der technischen Vernunft gerät die praktische Vernunft ins Hintertreffen, wobei dies natürlich nicht nur für medizinische Belange gilt. Aber gerade in Bezug auf die Medizin hat die Anwendung des Maschinenmodells auf den Menschen zu einer kaum in Zweifel zu stellenden Erfolgsgeschichte geführt. Der Anstieg der Lebenserwartung, die Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts etwa 46 Jahre und am Ende desselben 78 Jahre betrug⁶, ist sicherlich in maßgeblichem Umfang auf das wissenschaftlich-technische Paradigma der Medizin zurückzuführen.

Nichtsdestotrotz wurde abgesehen von J. Mittelstraß selbst auch von anderer Seite oft auf die Defizienz einer solchen Betrachtungsweise hingewiesen. In bezug auf Krankheit und ärztliches Handeln führt D. Lanzerath aus: «Unter naturwissenschaftlicher Betrachtung wird der Krankheitsbegriff vielfach ausschließlich als eine theoretisch und «naturwissenschaftlich-objektiv» zu betrachtende Größe verstanden, deren subjektorientierter und

² Dirk Lanzerath, Krankheit und ärztliches Handeln. Freiburg 2000, 270.

³ Ebd., 269.

⁴ Jürgen Mittelstraß, Leonardo-Welt. Frankfurt/M. 1992, 18.

⁵ Ebd.

⁶ 1901/1910 betrug die Lebenserwartung für männliche Neugeborene 44,8 Jahre, für weibliche 48,3 Jahre. 1999/2001 betrug die Lebenserwartung für männliche Neugeborene 75,1 Jahre, für weibliche 81,1 Jahre. Quelle: Statistisches Bundesamt.

praktischer Charakter verlorengegangen ist. (...) Krankheit ist ein körperlicher oder seelischer Zustand von variierender Relevanz, aus der der Wunsch nach Heilung entsteht.»⁷ Karl E. Rothschuh führt dies näher aus: «Die Krankheit ist für den Kranken der Anlaß seiner subjektiven Hilfsbedürftigkeit. Die Krankheit ist für den Arzt eine besondere Störung der Ordnung der physischen oder psychischen oder psychophysischen Lebensvorgänge. Die Krankheit ist für die Gesellschaft Anlaß öffentlicher, gesundheitspolitischer Maßnahmen. Der Kranke ist für den Arzt Objekt und Anlaß ärztlicher Hilfe. Der Kranke ist für die Gesellschaft Objekt und Anlaß sozialer Hilfe.»⁸ D. Lanzerath fährt fort: «Eine univoke Verwendungsweise des Krankheitsbegriffs scheint offensichtlich nicht möglich zu sein. Hegemoniale Interpretationen von Krankheit hingegen führen zu erheblichen praktischen Problemen und machen den Arzt bei einer mechanistisch-naturalistischen Krankheitsinterpretation zum reparierenden «Mechaniker» und bei einem emphatischen Krankheitsverständnis, angelehnt an die Gesundheitsbeschreibung der WHO, zu einer Art «Sozialpolizisten» – oder aber jeden Beruf zu einem «Heilberuf.»⁹ Vor diesem Hintergrund erscheint die Gesundheit «als ein regulatives Ideal, das den Arzt auf den an einer Krankheit leidenden Patienten als Person richtet, und es ist der Grund für alle in diesem Kontext notwendigen Überlegungen und Handlungen».¹⁰ Gesundheit ist des weiteren «ein deskriptiver Begriff, der seine Ausdeutung paradigmatisch- und zeitabhängig erfährt. Das jeweilige Grundverständnis beeinflusst schließlich auch das Handeln».¹¹ Es bleibt also festzuhalten, daß weder Gesundheit noch Krankheit im strengen Sinne definierbar sind. Hans-Georg Gadamer hat darauf hingewiesen, daß Gesundheit nicht nur nicht herstellbar ist, sondern daß ihre Erscheinungsweise geradezu dadurch gekennzeichnet ist, daß sie als «verborgene» erscheint, als ein Zustand, in dem der Mensch vergißt, daß er gesund ist.¹² Erst im «selbstvergessenen Weggegebenheit» ereignet sich Gesundheit, während durch hypochondrische Überaufmerksamkeit auf das Selbst eine Gesundheitsverschlechterung eintritt. In diesem Verständnis ist die Gesundheit eine Gabe, die man empfängt. Dies entspricht aber ganz offensichtlich nicht einem verbreiteten modernen Bewußtsein, wonach Gesundheit eher als ein Stoff angesehen wird, den man sich aneignen kann, ja von dem man – u.U. durch eigenes Zutun – immer mehr haben oder wollen kann. Dies kann z.B. so weit führen, daß ein scheinbar einklagbares Recht auf Gesundheit propagiert wird.

Die Gesundheitsreligion

Es scheint ein Zug unserer Zeit zu sein, daß ihre Kultur erfaßt ist von einer Hypochondrie, die sich nicht zuletzt in einer Vergötterung der Gesundheit als Pseudoreligion manifestiert.

Im Gegensatz zum vormodernen Menschen ist der moderne Mensch in mancherlei Hinsicht konfrontiert mit einer Reihe von Ohnmachtserfahrungen. Seit der kopernikanischen Wende steht er nicht mehr im Zentrum des Kosmos, seit Charles R. Darwin ist er nicht mehr die Krone der Schöpfung, die Religionskritik und die Philosophie seit Friedrich Nietzsche haben den Tod Gottes behauptet. Diese Erfahrungen der Relativität und der Unbehauheit werden nun offenbar kompensiert durch eine neue Allmachtsphantasie: Die Beherrschbarkeit der Welt durch die Anwendung naturwissenschaftlich-technischer Instrumentarien. Dieses Programm ist in den vergangenen Jahrhunderten derart erfolgreich gewesen, daß ihm mittlerweile verbreitet ein nachgerade metaphysischer Status zuerkannt wird.

⁷ Dirk Lanzerath, Krankheit und ärztliches Handeln (vgl. Anm. 2), 255.

⁸ Karl E. Rothschuh, Was ist Krankheit? Erscheinung, Erklärung, Sinngebung. (Wege der Forschung, 362). Darmstadt 1975, 416.

⁹ Dirk Lanzerath, Krankheit und ärztliches Handeln (vgl. Anm. 2), 256.

¹⁰ Ebd., 262.

¹¹ Wolfgang Schlicht, Hans Hermann Dickhuth, Gesundheit für alle: Fiktion oder Realität, in: W. Schlicht, H.H. Dickhuth, Hrsg., Gesundheit für alle. Stuttgart 1999, 7.

¹² Hans-Georg Gadamer, Über die Verborgenheit der Gesundheit. Frankfurt/M. 1993.

In seiner unmittelbaren Anwendung auf den Menschen scheinen die Erfolge der Medizin zu einer neuen Kaste von Hohenpriestern geführt zu haben: Ärzte bzw. Gesundheitsgurus. Insbesondere der Psychiater Manfred Lütz hat jüngst recht anschaulich auf den Status der Medizin als Gesundheitsreligion verwiesen: «Wenn heute überhaupt etwas auf dem Altar steht, angebetet und mit allerhand schweißtreibenden Sühneopfern bedacht, so ist es *die Gesundheit*. Unsere Vorfahren bauten Kathedralen, wir bauen Kliniken. Unsere Vorfahren machten Kniebeugen, wir machen Rumpfbeugen. Unsere Vorfahren retteten ihre Seele, wir unsere Figur. Im Jahr 2000 nach Christi Geburt hat in Deutschland erstmals die Zahl der Fitnessstudiomitglieder (4,59 Millionen) die Zahl der Besucher des katholischen Sonntagsgottesdienstes (4,42 Millionen) übertroffen. Keine Frage, wir haben eine neue Religion: die Gesundheitsreligion. Es fehlt nicht an Protagonisten: selbst ernannten Päpsten, ergebenen Gläubigen, Hohenpriestern des Wohlergehens, Zuchtmeistern, Asketen, Heiligen, Inquisitoren.»¹³ Lütz führt im weiteren aus, daß die Ärzte zu Projektionsgestalten einer gewaltigen, gesundheitsreligiösen Heilssehnsucht werden.

In der Tat kann man in der Vergötterung alles Jugendlichen und der Zurückdrängung und Verunglimpfung von Prozessen des Alterns, wie sie in der Anti-Aging-Bewegung zum Ausdruck kommt, in der Sport- und Körperkultur sowie der Propagierung von «wellness» im Sinne eines perfekten Gesundheitszustandes mit Fug und Recht pseudoreligiöse Aspekte erkennen, insbesondere angesichts der Verabsolutierung der oben genannten Zielsetzungen. Das Problem dieser herrschenden Gesundheitsreligion sind dabei nicht in erster Linie die Inhalte, sondern die Übertreibung und Ausschließlichkeit, mit der ihnen nachgejagt wird.

Healthismus

Augenfällig spielt die kurative Medizin in diesem Zusammenhang keine entscheidende Rolle mehr, vielmehr rücken Prävention und Gesundheitsförderung ganz in den Vordergrund. Der Lebensstil der Individuen wird zum entscheidenden Bezugspunkt der Gesundheitsreligion, unter anderem umfaßt er

- ▷ körperliche Aktivitäten wie Jogging oder Gymnastik
- ▷ Gewichtsreduktion
- ▷ Verzicht auf Kochsalz, Zucker, tierische Fette
- ▷ hoher Anteil von Ballaststoffen in der Nahrung
- ▷ Verzicht auf oder Einschränkung von Alkohol und Nikotin
- ▷ Erlernen von Verhaltenstechniken und Streßreduktion
- ▷ Teilnahme an medizinischen Vorsorgeuntersuchungen (z.B. Cholesterin, Bluthochdruck, Knochendichte, onkologische Erkrankungen usw.)

Hagen Kühn hat ein solches Konzept mit dem Begriff *Healthismus* belegt: «Dies meint die ständige Besorgtheit um und Befassung mit der persönlichen Gesundheit als einem primären Mittel zur Erreichung persönlichen Wohlbefindens; einem Ziel, das vor allem erreicht werden kann durch die Anpassung des Lebensstils an die Gesundheitsimperative, entweder ohne oder mit therapeutischer Hilfe.»¹⁴ Daraus folgt unmittelbar, daß jeder einzelne selbst für seine Gesundheit zumindest mitverantwortlich ist. In meinen Augen völlig zu Recht verweist H. Kühn darauf, daß unter diesem Motto der Selbstverantwortung ein solches Menschen- und Gesellschaftsbild des Lebensstil-Ansatzes eine große Affinität zum modernen Konservatismus hat. «Es macht die Modernität des (wirtschafts-)liberalen Neokonservatismus aus, daß er nicht mehr primär auf die offene Repression durch Staat, Kirche und Familie setzt, sondern auf den Markt.»¹⁵ Es wird nun gesund-sein durch fit-sein ersetzt, wobei fit mit *passend, geeignet*,

¹³ Manfred Lütz, LebensLust. München 2002, 12.

¹⁴ Hagen Kühn, Eine neue Gesundheitsmoral? Anmerkungen zur lebensstilbezogenen Prävention und Gesundheitsförderung, in: W. Schlicht, H.H. Dickhuth, Hrsg. (vgl. Anm. 11), 205f.

¹⁵ Ebd., 214.

tauglich übersetzt werden kann. Diese Tauglichkeit für den Markt bestimmt nicht nur das Verhalten, sondern wird von den Individuen verinnerlicht. «Während der alte Konservatismus den einzelnen als durchgenormtes Rädchen im Getriebe zum Leitbild hatte, liegt dem neokonservativen Begriff *Selbstverantwortung* ein kybernetisches Persönlichkeitsideal zugrunde (...) Entsprechend hoch ist der moralische Kurswert solcher modernen Tugenden wie «Flexibilität» und «Mobilität.»¹⁶

Als ein weiteres wichtiges Moment des Gesundheitleitbildes des Healthismus sieht H. Kühn die Ablösung des asketischen Ideals, das ja unter Aspekten des Marktes zu einer Wirtschaftskrise führen würde, durch einen widersprüchlichen Neu-Hedonismus, dessen Ziel eher die zu vermeidende Unlust in Form von Krankheit als die zu erstrebende Lust sei.

Auch der Soziologe Horst Baier sieht im Übergang von einer modernen Leistungsgesellschaft zu einer postmodernen Genußkultur den Sozialtypus des aktiven, kommunikativen, öko-orientierten Hedonisten heraufziehen. Über alle Alters-, Geschlechts- und Sozialgruppen breiten sich Selbstverwirklichungs- und Genußeinstellungen aus. «Die medizinischen Anbieter werden gedrängt, Leistungen zu entwickeln, die auf Vorsorge für Gesundheit und auf Nachsorge nach Behandlung ausgehen – die kurative Medizin tritt zurück. (...) Neben der konventionellen Medizin haben sich eine Sport- und Körperkultur ausgebreitet, die Gesundheit und Fitness, körperliche Selbsterfahrung und Selbstbeherrschung bis in extreme Leistungen versprechen. (...) Die neuen sozialen Bewegungen, zu denen auch Gesundheitsbewegungen zur Selbsthilfe und Laienmedizin mit Paramedizinen und Naturheilkunde gehören, zeigen mit ihrem Wertekanon, wie das Ideal der Verschmelzung von Körper, Seele und Gemeinschaft aussieht. Es sind ganzheitliche Lebenskonzepte, die den Menschen als körperliches Trieb- und Muskelwesen, seine Seele als Gefühls- und Gedankenmedium, die Gemeinschaft als kommunikative Sinnerfüllung und ökologische Natureinbettung begreifen, besser: begreifen wollen. (...) Gesundheit als «Lebensqualität.»¹⁷

Gesundheit als Lebensqualität

H. Baier diagnostiziert eine Tendenz zum Hedonismus auf der Ebene des Staates, der Wirtschaft und der Person, wobei auf allen Ebenen der Dienstleistungscharakter in den Vordergrund tritt. Der Staat verzichtet auf eine öffentlich verbindliche Moral und setzt die Gruppen der Gesellschaft mit ihren Gestaltungen frei. Die ehemals produktionsorientierte Wirtschaft ist nunmehr produktorientiert, Kundenwunsch und Konsumentenzufriedenheit durchgreifen vollständig den Produktionsprozeß. Als die Moral des Staates beschreibt H. Baier die soziale Sicherung in den Risiken des Lebens, als die Moral der Wirtschaft den individuellen Nutzen ihrer Produzenten und Konsumenten: Die Moral der Person dagegen sieht er im subjektiven Selbstgenuß im Streben nach gelingender Selbstverwirklichung. «Die Ethik des Hedonismus in einer radikal säkularisierten Welt – ohne moralgebietende Transzendenz, ohne gattungsgeschichtlichen Auftrag, ohne handlungsimperative Werte –, eine solche Ethik hat als anthropologischen Boden alleine die Person mit ihren psycho-physischen, soziopolitischen und sozialkulturellen «In»texten und Kontexten (...). Die moralführende *Maxime* und das soziale Muster der Gesundheit als Lebensqualität ist Methode und Thema, Position und Postulat einer Medizinethik unter den Bedingungen einer Erlebnisgesellschaft und den Folgen des Wertewandels.»¹⁸ H. Baier bewertet diese Entwicklung in höchstem Maße positiv: «Wenn Gesundheit und Tüchtigkeit nicht mehr Pflicht für die Gemeinschaft heißt, Krankheit und Gebrechen nicht mehr fremdbestimmte Entpflichtung; dann öffnet sich der Weg zur Selbstbewältigung des Leidens, zur Selbstgestaltung des Alters, zur Hinnahme des Sterbens – als Ausdruck meiner Freiheit zum Selbstsein und

¹⁶Ebd., 215.

¹⁷Horst Baier, *Der Wertewandel im Gesundheitswesen in europäischer Perspektive*. Passau 1996, 18f.

¹⁸Ebd., 36f.

Selbstgenuß, auch an den Grenzen des Daseins unter den Schatten der Endlichkeit.»¹⁹

Von anderer Seite wird dieses Konzept der Verbesserung der Lebensqualität und des Erreichens eines perfekten Gesundheitszustandes im Sinne von «wellness» im Rahmen einer modernen Dienstleistungsmedizin aber durchaus problematisiert. Dirk Lanzerath etwa wirft die Frage auf, ob hiermit nicht die Verbesserung der menschlichen Natur im Sinne einer Leistungssteigerung zu einem medizinischen Desiderat wird und ob nicht unter diesen Voraussetzungen gesunde Menschen für einen außerhalb der traditionellen Zielsetzung der Medizin stehenden Zweck behandelt werden. Er benutzt zur Beschreibung dieses Verständnisses von Medizin den Begriff des «Enhancement» als eine Form der Vervollkommnung des Menschen durch die Medikalisation der Lebenswelt: «Will man den Menschen zukünftig nicht primär als manipuliert und hergestellt statt als zufällig und entstanden verstehen, dann scheint eine Grenze zwischen Therapie, die sich am Krankheitsbegriff orientiert, und zieloffenem Enhancement für das ärztliche Handeln grundsätzlich als durchaus sinnvoll. Eine solche Grenzziehung erlaubt dem Arzt, dasselbe Medikament bei der einen Person als Lifestyle-Präparat aufgrund einer fehlenden Indikation abzulehnen und es bei einer anderen als Heilmittel zu verabreichen, um Krankheit zu heilen und Leid zu lindern.»²⁰ In diesem Zusammenhang stellt D. Lanzerath etwa die Frage, ob Psychopharmaka als Mittel der Selbstverwirklichung angesehen werden können und ob durch sie Authentizität ermöglicht oder verhindert wird. Insbesondere bezüglich der plastischen Chirurgie ergibt sich für ihn das Problem der Komplizenschaft des behandelnden Arztes, verbirgt sich doch hinter dem Wunsch nach einer chirurgischen Behandlung oftmals eine psychische Erkrankung, die durch eine Operation nicht therapiert werden kann. Auch bestehe die Gefahr, daß die Praxis der kosmetischen Chirurgie zu einer Sanktionierung von umstrittenen gesellschaftlichen Normen – hier also eines bestimmten Schönheitsideals – führe.

D. Lanzerath räumt bei all seinen Bedenken durchaus ein, daß die Berücksichtigung der individuellen Lebensqualität eine Kompensation des Verlustes des Subjektbezuges der anonymisierten und entpersonalisierten naturwissenschaftlichen Medizin darstellt: «Realisiert wird dies besonders dann, wenn bei intensivtherapeutischen Methoden, in der Onkologie sowie in anderen Bereichen, die regulativen Begriffe «Gesundheit» und «Krankheit» durch den der «Lebensqualität» als Entscheidungshilfe für die Wahl der Behandlungsstrategie ergänzt werden.»²¹ Er weist darauf hin, daß angesichts intensivmedizinischer Belastungen und Torturen, qualvollem Hinauszögern des Todes sowie dem durch verfeinerte Diagnostiktechniken provozierten Anwachsen von nur virtuell existierenden Krankheiten medizinische Eingriffe auch zur Verschlechterung der Lebensqualität beigetragen haben. Andererseits aber hebt er darauf ab, daß das Urteil über die Lebensqualität eines Patienten im wesentlichen ein individuelles Urteil ist, das letztendlich nur vom Betroffenen selbst gefällt werden kann. Dieses wiederum widerspricht der Intention, ein Instrumentarium zu entwickeln, das als Informationsquelle für eine Prioritätensetzung im Gesundheitswesen genutzt werden könnte. Das relativ neue Fach der «Lebensqualitätsforschung» bemüht sich dementsprechend um eine Quantifizierung dieser qualitativen Momente, um sie damit operationalisieren zu können. Damit aber werden von außen fragwürdige Kriterien angelegt. «Der Ansatz bleibt medizinisch wie ethisch darin unzulänglich, daß er in einer pluralistischen Gesellschaft obrigkeitlich Qualitätskriterien von Leben für die Allokation knapper Ressourcen einsetzt.»²² Zudem gerät Medizin unter dem Aspekt der Lebensqualität unweigerlich über kurz oder lang in Konflikt mit der Medizin

¹⁹Ebd., 38.

²⁰Dirk Lanzerath, *Enhancement: Form der Vervollkommnung des Menschen durch Medikalisation der Lebenswelt? – Ein Werkstattbericht*, in: L. Honnefelder, C. Streffer, Hrsg., *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*. Berlin 2002, 321.

²¹Dirk Lanzerath, *Krankheit und ärztliches Handeln* (vgl. Anm. 2), 227.

²²Ebd., 223.

herkömmlichen Typs, bei der das Leben als unverfügbarer Wert angesehen wurde: «Das Konzept der Lebensqualität wird dem der «Heiligkeit des Lebens» (sanctity of life), «der Ehrfurcht vor dem Leben» oder der «Unantastbarkeit des Lebens» als Alternativkonzept gegenübergestellt, indem nicht mehr – wie in der jüdisch-christlichen Tradition – dem Leben an sich ein intrinsischer Wert zukommt, sondern nur das Leben mit bestimmten akzessorischen Qualitäten als wertvoll betrachtet wird.»²³ Die Bewertung des Lebens wird zu einer Aufgabe der Gesellschaft mit allen daraus erwachsenden Problemen, insbesondere sieht D. Lanzerath darin die ursprünglich in Aussicht gestellte Orientierung auf das Subjekt als nicht mehr gegeben: «Gegen das Konzept der Lebensqualität spricht (...), daß auf diese Weise mit Hilfe standardisierter, empirisch erhebbarer Parameter die Qualität des Lebens quantifiziert wird und sich damit immer mehr vom individuellen Patienten entfernt, womit der ursprünglich intendierte Subjektbezug sekundär wieder verloren geht.»²⁴

Gesundheit im Kapitalismus

Die Fragwürdigkeit neuerer gesundheitspolitischer Konzepte wie Healthismus, New Public Health oder des Lebensqualitätskonzeptes läßt sich insbesondere angesichts der Ökonomisierung der Lebenswelt aufzeigen. Wenn Gesundheit zur Dienstleistung und damit letztendlich zur Ware erklärt wird, wenn medizinische Einrichtungen auf Gewinnmaximierung angewiesen sind und wenn wie in der übrigen Wirtschaft Wettbewerb zwischen ihnen herrscht, dann kann es nicht verwundern, daß nicht erforderliche Mengenausweitungen bzw. in sich nicht notwendige Erweiterungen des Leistungsspektrums erfolgen, daß unausgereifte aber wirtschaftlich lukrative Verfahren angeboten werden, daß – wie in der sonstigen Wirtschaft auch – künstlich Bedürfnisse erfunden werden. So verweist D. Lanzerath etwa mit Blick auf die kosmetische Chirurgie darauf, «daß dann, wenn gesellschaftliche Bedürfnisse erwachsen, die nicht klassisch eine Antwort der Medizin erwarten lassen, für die aber die Medizin ein Methodenrepertoire bereithält, der Krankheitsbegriff kurzerhand erweitert wird und eine Begründung liefert, ärztlicherseits eine Methode oder Technik anzuwenden.»²⁵

Axel W. Bauer weist darauf hin, daß die drei Anforderungsprofile Wissenschaftlichkeit, Kostendämpfung und Kundenorientierung sich partiell gegenseitig ausschließen und sieht bei einer mangelnden Balance zwischen ihnen die Identität des Arztes als gefährdet an: «Vor allem als Folge des Konkurrenzdrucks unter den niedergelassenen Ärzten entfaltet das neue, eher «kundenorientierte» Leitbild der Arzt-Patient-Beziehung eine korrumpierende Wirkung auf die Anwendung der evidenzbasierten Medizin. Allzu leicht werden subjektive Krankheitstheorien der Klienten vom Arzt widerspruchslos akzeptiert und dadurch formal legitimiert, daß die vom Kunden geforderten an Stelle der wissenschaftlich indizierten Therapieverfahren zur Anwendung kommen.»²⁶ Der Arzt wird zum Anbieter und Verkäufer von Gesundheitsdienstleistungen und der Patient zum Kunden bzw. Konsumenten. Wenn also in unserer pluralistischen Gesellschaft letztendlich der Markt entscheidet, so ist abzusehen, daß langfristig die Nachfrage der (Patienten als) Kunden zum entscheidenden Regulativ für das ärztliche Selbstverständnis werden wird. A. W. Bauer hält dagegen wissenschaftliche Seriosität und Qualität der Therapie für die schwächer repräsentierten ärztlichen Werte. «Solange innerhalb der Ärzteschaft nicht geklärt ist, ob sie sich einem rationalen Wissenschaftsbegriff oder einer diffusen Sehnsucht nach vorgeblicher «Ganzheitlichkeit» zuwenden will, solange keine verbindlichen Standards für das professionelle Wissen und seine

Applikation allgemein akzeptiert sind, bleibt die Identität des Arztes ohne sichere Konturen und seine Loyalität gegenüber Patienten wie Kostenträgern schwach und gespalten.»²⁷

Die Regeln des Wettbewerbs bedingen darüber hinaus, daß unterschieden werden muß zwischen guten Kunden und schlechten Kunden. Der Psychiater Klaus Dörner formuliert recht drastisch, daß man unter Marktaspekten bestrebt sein muß, «nur gute Kunden lebenslang zu halten und zu melken, schlechte Kunden aber an die Konkurrenz abzugeben.»²⁸ Zudem zwingt der Wettbewerb zur Erschließung immer neuer Märkte. Daher muß das Ziel die Umwandlung aller Gesunden in Kranke sein. Als Beleg hierfür nennt K. Dörner beispielhaft, daß aus alltäglichen Schlafstörungen, Unruhe- und Schmerzzuständen durch unkritisches oder unbegrenztes Rezeptieren von Schlaf-, Beruhigungs- und Schmerzmitteln behandlungsbedürftige Krankheitszustände erst hergestellt werden.²⁹ Je mehr sich das medizinische System an Marktmechanismen orientiert, desto stärker wird es darauf ausgerichtet sein, Krankheitsbilder für die ehemals sich gesund Wählenden zu entwickeln. Je ausgebauter und differenzierter das Gesundheitswesen eines Landes ist, desto seltener werden die Gesunden, was man schließlich auf die einfache Formel bringen kann: Wir sind zu reich, um gesund zu sein.

Andererseits ist es mehr als evident, daß der stetig wachsende Finanzierungsbedarf des Gesundheitssystems an Grenzen gesellschaftlicher Akzeptanz stößt. Das Zulassen eines weiteren Anwachsens der Beiträge zur Krankenversicherung gilt mittlerweile als politische Todsünde. Insofern ergibt sich ein beständig zunehmender Druck zu Rationierungen. Zum Teil sind diese Schwierigkeiten unmittelbare Konsequenzen der Erfolge der Medizin, denn sie hat zu den demographischen Verschiebungen mit der Zunahme der alten Menschen aufgrund der gestiegenen Lebenserwartung sowie dem immer längeren Überleben von Patienten mit chronischen und insofern hohe Kosten verursachenden Erkrankungen beigetragen. Rationierungen aber bedeuten, daß die Gesundheitsversorgung sich nicht am Bedarf des Patienten, sondern an Budgets orientiert, die im Zweifelsfall zu knapp bemessen sind. Je stärker marktwirtschaftliche, wettbewerbsorientierte Kriterien an das Gesundheitssystem angelegt werden, desto größer wird der Bedarf nach Rationierungen im Sinne des Vorenthaltes von an sich sinnvollen medizinischen Maßnahmen werden.

Schließlich ist in der Verrechtlichung der Medizin eine unübersehbare Entwicklung der letzten beiden Dekaden zu sehen. Insbesondere die Haftrechtsprechung unterstützt eine Mentalität, in der der Arzt keinen Dienstleistungsvertrag mehr erfüllen soll, sondern einen Werkvertrag. Krankheit wird dann nicht mehr als schicksalhaftes Geschehen angesehen, sondern als ein Schadensfall im versicherungstechnischen Sinne. Christoph Fuchs resümiert all diese Entwicklungen so, «daß aus dem Arzt, der ursprünglich Gesundheit erhalten, Krankheiten heilen und Leiden lindern sollte und tröstete und sich dabei auch noch in dieser Rolle zuhause fühlte, nunmehr ein Arzt zu werden droht, der Gesundheitserziehung leistet, Check-ups durchführt, Schäden erkennt, beseitigt und Defekte behebt und dies als qualitätsgemachter, medizinisch, ökonomisch und haftungsrechtlich sich klug verhaltender Dienstleister in einer Arzt-Patient-Beziehung (...) mit Werkvertragscharakter.»³⁰

Was ist das Ziel ärztlichen Handelns?

Durch das bisher Gesagte dürfte hinreichend deutlich geworden sein, daß in der Gesellschaft letztendlich kein Konsens über die Beantwortung dieser Frage erzielt werden können dürfte. Sehen wir ohne allzu große Illusionen auf unser derzeitiges

²³ Ebd., 234.

²⁴ Ebd., 235.

²⁵ Dirk Lanzerath, Enhancement (vgl. Anm. 20), 324.

²⁶ Axel W. Bauer, Das Trilemma der Medizin zwischen Wissenschaftlichkeit, Kostendämpfung und Kundendienst, in: D. Engelhardt, V. Loewenich, A. Simon, Die Heilberufe auf der Suche nach ihrer Identität. Frankfurt 2000, 94.

²⁷ Ebd., 104.

²⁸ Klaus Dörner, Die allmähliche Umwandlung aller Gesunden in Kranke. Warum die Gesundheitsgesellschaft ihre Vitalität verliert, in: Frankfurter Rundschau 26.10.2002.

²⁹ Siehe Klaus Dörner, Der gute Arzt. Stuttgart 2001, 93.

³⁰ Christoph Fuchs, Braucht der Arzt ein neues Selbstverständnis?, in: D. Engelhardt u.a. (vgl. Anm. 26), 111f.

Gesundheitssystem und auf die Entwicklungen, die aktuell absehbar sind, so drängt sich der Eindruck auf, daß die Orientierung am Markt und an den ihn bestimmenden Mechanismen zunehmend stärker wird. Unter diesem Blickwinkel ist das Ziel ärztlichen Handelns, so profan sich das auch anhört, die Steigerung des eigenen Profits unter Erzielung einer größtmöglichen Kundenzufriedenheit und unter Beachtung der geltenden Spielregeln. Da die Kundenzufriedenheit ganz im Zentrum steht, wird Gesundheit als Ziel zu dem, was der (Patient als) Kunde darunter versteht bzw. was ihm von der Gesellschaft als solches aufgetroyt wird. Zugegebenermaßen ist ein solches Fazit angesichts der gesellschaftlichen Verhältnisse wahrscheinlich realistisch, als Ausblick aber wenig geeignet.

Insofern soll zuletzt nun in kurzer Form versucht werden, eigene Vorstellungen von dem zu entwickeln, was das Ziel ärztlichen Handelns sein sollte:

Die Erfahrung einer Krankheit, einer Behinderung, der Störung der normalen Lebensvollzüge konfrontiert einen jeden mit der Vergänglichkeit und Fragilität der eigenen Existenz. Auf der anderen Seite kann auch der gesunde Körper einen Verlust bedeuten, nämlich das *Vergessen* der Kontingenz, der menschliches Leben unterworfen ist. Für den Arzt, der mit einem kranken Menschen konfrontiert ist, ist die Einsicht nun entscheidend, daß nicht nur der Körper des Patienten, sondern seine ganze Welt durch die Krankheit beeinträchtigt, u.U. zerrüttet ist. Da der Mensch verstanden werden muß als eine Einheit von Ich und Organismus, muß der Arzt über eine die naturwissenschaftliche Perspektive übersteigende Sicht des Menschen verfügen, erst hierin erweist sich dann ein wirklich ganzheitlicher Ansatz der Medizin.

Der Zustand, in dem sich ein Körper befindet, ist zwar auf der einen Seite vorgegeben, auf der anderen Seite aber ist er Resultat und Aufgabe einer Interpretation des Betreffenden. Insbesondere im Fall einer schweren Erkrankung kann die Anforderung, die mit dieser Interpretation verbunden ist, in eine Krise geraten, die die autonome Lebensführung gefährdet. Denn durch die Krankheit wird die Einheit des Menschen, die Einheit von Ich-Erfahrung und Leib-Erfahrung, in Frage gestellt. Während im Zustand der Gesundheit Körpersein und Körperhaben ineinanderfallen, tut sich im Zustand der Krankheit ein Hiatus zwischen ihnen auf. Der kranke Mensch ist identisch mit seinem Körper und zugleich nicht-identisch, da er sich aufgrund der Funktionsstörung aus einer Außenperspektive mit ihm auseinandersetzen muß. Innerhalb der modernen naturwissenschaftlichen Medizin wird der Körper nämlich zunächst notwendigerweise reduziert auf die Summe seiner Organe und Funktionen. «Die Objektivierung des Körpers ist ein Verlust an Verkörperung – und damit auch ein Weltverlust. Dies erhöht die Verantwortung des Arztes und setzt ein Vertrauensverhältnis voraus. Ein Teil des ärztlichen Handelns und des Heilungsprozesses besteht darin, den Patienten zu unterstützen, seine Autonomie zurückzugewinnen angesichts der Zerrissenheit von Selbst und Körper.»³¹

Von entscheidender Bedeutung ist hierbei, daß dem Arzt in der Tat in erster Linie eine unterstützende Funktion zukommt. Es ist maßgeblich der Patient, der festlegt, was in seinem Kontext unter Gesundheit zu verstehen ist, oder wie er für sich Lebensqualität definiert. «Einer Verfügbarkeit des Patienten wird einzig dann vorgebeugt, wenn der Arzt alle Daten und Befunde zwar beachtet, aber nur aufnimmt als zu bedenkende in die eigene, aufgrund des eigenen Eindrucks erarbeitete, Einschätzung des Gesundheits- oder Krankheitszustandes dieses bestimmten individuellen Patienten samt dessen immer nur einschätzbarer psychischer Stabilität.»³² Der Arzt muß hierfür persönliche Verantwortung für den Kranken übernehmen, und er muß in ein personales Verhältnis zu ihm treten, denn er muß die Gegenstandsebene des zu untersuchenden Körpers übersteigen und den ganzen Menschen in den Blick nehmen. Das bedeutet, daß er die Ebene des Körperlichen in der Weise hinter sich lassen können muß, daß er

³¹ D. Lanzerath, Krankheit und ärztliches Handeln (vgl. Anm. 2), 225.

³² Ebd., 236f.

Burg Rothenfels 2005

«Das Wort liegt in der Seele verborgen». Vom mystischen Sinn der Heiligen Schrift II – Meister Eckhart mit Dr. Irmgard Kampmann, Dr. Gotthard Fuchs u.v.a. 23.9. – 25.9.2005

Maß und Gestalt. Rothenfelser Gespräch mit Prof. Dr. D. Baumeier, Prof. Dr. W. Bretschneider, Angelika Eling, Prof. Dr. A. Gerhards, Dr. A. Kablitz, Prof. G. Kleinjohann, Architekt F. Kurrent, Prof. Dr. F. Mennekes, Prof. Dr. F.G. Zehnder, Prof. Dr. T. Ruster, Prof. Dr. E. Salmann 7. – 9.10.2005

Die Lust am Jenseits? Himmel, die Hölle und die Auferstehung von den Toten mit Prof. DDR. Peter Eicher und Prof. Dr. Bernhard Lang 14.10. – 16.10.2005

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

den Patienten in seiner Leiblichkeit erkennen kann. In der Regel wird der Therapeut ja damit konfrontiert, daß der Patient nicht nur Beschwerden, ein Symptom, eine Krankheit hat, sondern daß er krank ist. Wird diese leibliche Dimension von Krankheit ausgeblendet, so stellt sich unweigerlich eine Barriere zwischen Arzt und Patient auf. Nicht mehr in den Blick genommen werden kann dann die subjektive Seite des Krankseins: daß Krankheit nämlich ganz entscheidend durch die Selbstausslegung des Patienten bestimmt wird und insofern eine Konstruktion von Wirklichkeit ist, welche wiederum von erheblicher Bedeutung für die Therapie ist.

Die Aufgabe des Arztes ist es aber nicht ausschließlich, im engeren Sinne therapeutische Hilfestellung zu leisten, sondern auch hermeneutische. Pathologische Befunde allein definieren noch keine Krankheit, sondern sie müssen immer in Beziehung gesetzt werden zum Krankheitserleben des Patienten. Im Idealfall wird ein praktischer Krankheitsbegriff daher immer erst in der Kommunikation zwischen Arzt und Patient entwickelt, wobei an beide Seiten hohe Anforderungen gestellt werden, gilt es doch, zu einer gemeinsamen Sicht auf das Krankheitsgeschehen zu kommen. Voraussetzung auf Seiten des Arztes ist eine ausgesprochene Empathiefähigkeit, welche es erst ermöglicht, sich auf die Selbstausslegung der Krankheit durch den Patienten einlassen zu können. Ein hochgradiges Vertrauensverhältnis ist darüber hinaus unabdingbare Voraussetzung für ein Gelingen. Der Arzt läßt sich dann nicht reduzieren auf seine Rolle als Experte oder Technokrat, in wechselndem Ausmaß wird er mehr Berater oder Begleiter sein, Lehrer oder Freund. Der Internist Linus S. Geisler nennt ihn einen «père maternel», einen mütterlichen Vater: «(...) jemanden, der zugleich lenkender Vater und warmherzig verstehende Mutter ist. Weder ein starrer Paternalismus noch überzogene Vorstellungen von Autonomie und Mündigkeit des Kranken lassen eine vertrauensvolle und tragfähige Beziehung zum Wohle des Kranken gelingen, sondern allein das dialogische Prinzip. Für das Gespräch gibt es keinen Ersatz.»³³

Erst in einer solchen, das Physische überschreitenden Sicht eröffnet sich zudem die Aussicht auf die soziale Dimension, die immer mit Krankheit verbunden ist: Der Kranke ist nämlich immer auch in dem Maße krank, in dem ihm die Zuwendung seiner Mitmenschen fehlt oder in dem sie ihm aufgrund seiner Hilfsbedürftigkeit zusätzlich zuteil wird.

Neben der Orientierung am Patientenwillen und an der Interpretation des Krankheitsgeschehens durch den Patienten erscheint mir das Festhalten an einem praktischen Krankheitsbegriff als rechtfertigende Größe im ärztlichen Handeln und somit die Befolgung definierter Zielsetzungen ärztlichen Handelns als ein

³³ Linus Geisler, Der gute Arzt, in: GEO WISSEN, Nr. 30, September 2002, 76-81.

weiteres wichtiges Prinzip.³⁴ Während der Patient seinen Zustand subjektiv bewertet, obliegt es dem Arzt aufgrund seiner erworbenen Kompetenz über die menschliche Natur, diesen Zustand zu objektivieren und in ein nosologisches System einzuordnen, sein medizinisches Wissen in Kommunikation und Handeln einzubinden und von dieser Position aus wieder in Beziehung zum Patienten zu treten. Durch die Orientierung am Krankheitsbegriff wird die Indikation zu einem praktischen Regulativ, das die Verfolgung von Zielen außerhalb des definierten ärztlichen Handlungsgebietes, etwa im Sinne von Enhancement, ausschließt. In diesem Sinne kann es nicht ärztliche Aufgabe sein, Eugenik zu betreiben oder zu einer Verbesserung der Spezies beizutragen, wie dies ja unlängst in recht aufsehenerregender und provozierender Weise in Form von Regeln für den Menschenpark von philosophischer Seite in Aussicht gestellt wurde.³⁵ Die Ziele seines Handelns können vielmehr mit Heilung und Linderung umschrieben werden. Ein französischer Arzt hat dies schon vor über 200 Jahren auf die einfache Formel gebracht: *guerir quelquefois, soulager souvent, consoler toujours* (Heilen, manchmal, Lindern, häufig, Trösten, immer).³⁶ Weder allein der individuelle Lebensentwurf noch das völlige soziale Wohlbefinden können Gegenstand ärztlichen Handelns sein, auch eine Verbesserung der Evolution durch Eingriffe in die Keimbahn kann nicht ärztlicher Auftrag sein. L.S. Geisler bezeichnet den Anspruch von genmanipulativen Eingriffen nach Überschreitung des Menschen als «technologisch inszenierte Inkarnation säkularer Erlösungsfantasien» und äußert seine Bedenken: «Es ist der Schrecken, der uns angesichts einer Machtfülle befällt, von der wir ahnen, daß ihre Steuerung an grundsätzliche Grenzen menschlicher Verantwortbarkeit stößt, weil sie unsere eigene Natur destruiert und uns in eine Orientierungslosigkeit ohne Umkehr entläßt.»³⁷ Angesichts solcher möglicher Szenarien möchte ich das Resümee Dirk Lanzeraths zu meinem eigenen machen: «Löst sich eine ethische Beurteilung der neuen medizinischen Handlungsmöglichkeiten und Zielsetzung von der Teleologie des ärztlichen Handelns, dann ist sie keine integrierte medizinische Ethik mehr, sondern eher eine besondere Form der

³⁴ Urban Wiesing schlägt vor, auf eine allgemeine Definition von Krankheit völlig zu verzichten. Vgl. Urban Wiesing, Kann die Medizin als praktische Wissenschaft auf eine allgemeine Definition von Krankheit verzichten?, in: J.P. Beckmann, Hrsg., *Der Begriff der Krankheit*. Hagen 2000.

³⁵ Vgl. Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus. Frankfurt/M. 1999.

³⁶ Zitiert nach H.J. Dengler, *Die Medizin im Spiegel der Therapie*. Eröffnungsansprache. Verhandlungen der Deutschen Gesellschaft für Innere Medizin. 89. Kongress Wiesbaden 10.-14. April 1983.

³⁷ Linus Geisler, *Die Selbstüberschreitung des Menschen – Müssen wir in Zukunft Roboter taufen?*, in: *Universitas* Nr. 692 (Februar 2004), 135ff.

Technologiefolgenabschätzung im Blick auf eine zur «Anthropotechnik» gewordenen Medizin. Bleiben hingegen praktisches Wissen und Urteilskraft für das genuin ärztliche Handeln unentbehrlich und hält man an der Teleologie ärztlichen Handelns fest, dann kann der Blick auf den Krankheitsbegriff helfen, hinsichtlich der Ziele ärztlichen Handelns Orientierung zu geben (...) Der praktische Krankheitsbegriff kann dazu beitragen, daß Medizin weiterhin berechenbar bleibt, das Vertrauen zwischen Arzt und Patient stabilisiert wird und die innovativen Möglichkeiten moderner biomedizinischer Forschung im Rahmen von Diagnose und Therapie genutzt werden, ohne daß die mit ihnen verbundenen Risiken eskalieren.»³⁸

Die Zielrichtung der Medizin in diesem Sinne ist eine dialektische, indem sie auf der einen Seite von Zwängen der Natur befreit, auf der anderen Seite aber unsere Verankerung in der Natur nicht aufzuheben beabsichtigt. Die *conditio humana* als fundamentale Spannung zwischen natürlicher Vorgegebenheit und entwurfsoffener Aufgegebenheit wird dann von der Medizin letztendlich nicht in Frage gestellt, was bisher ja auch gar nicht im Horizont des Möglichen war. Wir sind im Angesicht der modernen biotechnologischen Forschung nunmehr aber mit einer historisch völlig neuen Situation konfrontiert, in der es prinzipiell möglich im Sinne von machbar erscheint, eine solche Grenze zu überschreiten. Insofern ist der Menschheit eine Entscheidung abverlangt. «Will der Mensch angesichts des weggefallenen Widerstands nicht nach vorn fallen und stolpern, muß er sich an Stelle der Natur selbst die Grenzen setzen.»³⁹ Dies gilt um so mehr, als sich mit vertiefter Einsicht in die Komplexität der Bauprinzipien unserer Natur die Einsicht durchsetzen könnte, «(...) daß der gleiche evolutive Mechanismus, dessen Mutationen wir unsere Entfaltungsmöglichkeiten und unsere Leistungspotentiale verdanken, auch die Ursache unserer Grenzen und unserer Defekte ist und daß deshalb von Natur aus zur Gesundheit die Krankheit gehört – ebenso wie zum Leben der Tod.»⁴⁰

Gesundheit in einem solchen Verständnis ist das Finden oder Herstellen einer Balance zwischen *Entlastungen* von Zwängen der Natur, für die die Medizin ein Instrumentarium bereithält, und *Belastungen*, die den Menschen vom Leben gestellt werden und für die es kein solches Instrumentarium gibt. Zu einem erfüllten Leben in dieser Spannung zwischen möglicher Entlastung und vorgegebener Belastung beizutragen wäre sicherlich ein hochgestecktes Ziel ärztlichen Handelns.

Michael Halbfas, Siegburg

³⁸ D. Lanzerath, *Krankheit und ärztliches Handeln* (vgl. Anm. 2), 286.

³⁹ Ludger Honnefelder, Was wissen wir, wenn wir das menschliche Genom kennen?, in: *Information Philosophie*, 29 (Oktober 2001) 4, 7-18.

⁴⁰ Ebd.

«Die Absicht ist schlicht Aufklärung»

Zum Tode von Carl Amery (9. April 1922 – 24. Mai 2005)

In Carl Amerys prägnanter Darstellung und Bewertung der innerkatholischen Diskussion, die durch Rolf Hochhuths Theaterstück «Der Stellvertreter» über Papst Pius XII. im Jahre 1963 ausgelöst worden war, findet sich gegen Ende fast beiläufig folgender Hinweis auf Erwin Piscators Inszenierung des Stückes an der «Freien Volksbühne Berlin»: «Daß Piscator kräftig an dem Stück gestrichen hat, war eine technische Notwendigkeit. Daß er im Schlußsatz: «... wurden die letzten Häftlinge von den Russen befreit» ausgerechnet die Russen gestrichen hat, ist keine. Dabei halte ich die drei Worte «von den Russen» für die wichtigsten des Stückes – auch in Hochhuths Intention. Sie stellen uns, die katholische und nichtkatholische Christenheit, vor die unausweichliche Tatsache, daß die schauerlichste Form der Unmenschlichkeit seit vielen tausend Jahren eben nicht von Christen, sondern von den «roten Horden» beendet wurde. Eben von jenen Horden, deren Existenz damals wie heute allzuvielen Christen das Alibi für eine

zutiefst unchristliche Denk- und Handlungsweise liefern muß.»¹ Obwohl diese Passage nur einen verschwindend kleinen Teil des Beitrages darstellt, wird an ihr sichtbar, was die Meisterschaft von C. Amerys essayistischen Texten ausmacht: die Fähigkeit, im kleinen, von der Mehrheit übersehenen Detail die Haupttendenz einer Situation und einer Epoche zu erkennen, und diese Einsicht mit einer prägnanten Metapher, mit sprachlichem Witz oder mit einer «gelehrten» historischen Reminiszenz zur Sprache zu bringen. Wenn man an der zitierten Stelle weiterliest, stößt man auf folgenden Satz: «Darf man an Piscator die Anfrage richten, ob diese drei Worte nicht wieder ihren angestammten Platz finden könnten?» Was man in diesem Fall als «einen Vorschlag zur Güte» verstehen könnte, ist aber ein vom Autor nicht nur in

¹ Carl Amery, *Der bedrängte Papst*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 2./3. März 1963.

diesem Aufsatz, vielmehr ein in allen seinen Texten immer wieder gemachtes Angebot, der Leser möge nicht bei dem einmal festgestellten Tatbestand stehenbleiben, sondern von seiner Seite in die Auseinandersetzung mit dem Behaupteten eintreten und sein eigenes Urteil bilden. C. Amery hat in seinen Essays immer den widersprechenden und damit den nachdenklichen Leser gesucht. So hat er sein 1963 erschienen Buch «Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute» mit dem Satz begonnen: «Dieses Buch hat eine These zu vertreten, und zwar eine These, die helfen soll, die Verhältnisse grundsätzlich zu verändern» und hat es mit der Aufforderung beendet: «Sie, mein Leser, und ich sind eingeladen, zu wählen.»²

Mit «Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute» ist C. Amery 1963 mit einem Schlag in der Bundesrepublik Deutschland bekannt geworden. Dieser Essayband hat zusammen mit R. Hochhuths «Der Stellvertreter» und Heinrich Bölls «Ansichten eines Clowns» eine Debatte ausgelöst, in welche die deutschen Bischöfe ihrerseits mit einem Hirtenbrief (vom 22. September 1963) eingriffen. Walter Dirks hat 1964 in einem präzisen Beitrag nicht nur die Themen der Kontroverse zusammengefaßt, sondern er hat gleichzeitig mit seiner Darstellung der Problemlage die erstarrte Diskussion aufzusprengen versucht.³ Mit seiner Feststellung, der Sachverhalt, daß auf dem Konzil der deutsche Katholizismus sich in seinen Bischöfen und ihren theologischen Beratern als «offen» erweise, in Deutschland selber mit seinen Reaktionen auf R. Hochhuth, H. Böll und C. Amery aber das Bild eines «geschlossenen» Katholizismus zeige, sei des Nachdenkens wert, hat er ausdrücklich die von C. Amery in seinem Buch formulierte Frage erneut in das Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Worum ist es aber C. Amery mit seiner Schrift aus dem Jahre 1963 gegangen?

C. Amery hat mit dem Buch «Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute» die Lage des westdeutschen Katholizismus der fünfziger und der sechziger Jahre zum Thema gemacht. Der Verfasser hat diese als eine paradoxe Situation beschrieben, nämlich als Kapitulation des Katholizismus vor dem eigenen, d.h. dem «katholischen Milieu». Unter diesem hat er einmal die statistisch erfaßbare Größe der eingeschriebenen Katholiken und die von diesen vertretene Disposition von Sehnsüchten, Werten und Interessen verstanden. C. Amery hat sich dieser Gemengelage auf zwei Ebenen angenähert. Einmal hat er sie in ihrer historischen Entwicklung mit den ihr eigenen Kontinuitäten und Brüchen von der Zeit des Kulturkampfes im 19. bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts beschrieben, und er hat sie in einem zweiten Schritt in ihrer Funktion für das Selbstverständnis des gegenwärtigen Katholizismus analysiert. Nach dieser Darstellung zeigt sich das Milieu durch einen Tugendkatalog geprägt, der für den deutschen Kleinbürger charakteristisch ist, nämlich durch Ehrlichkeit, Pünktlichkeit, Sauberkeit, Zuverlässigkeit im Dienst, Arbeitsamkeit. Da diese Tugenden kein Kriterium für die Entscheidung bieten können, was zu tun oder was abzulehnen sei, tat sich das Milieu leicht, auf die wirtschaftliche Depression der zwanziger Jahre, die nationalsozialistische Diktatur, auf den Zweiten Weltkrieg, den Flüchtlingsstrom nach dem Kriegsende und den Kalten Krieg instinktiv und gleichzeitig angepaßt zu reagieren. In seinem Buch ist es C. Amery gelungen, in kleinen Skizzen jeweils zu zeigen, wie durch diese Reaktion des Milieus die politischen und gesellschaftlichen Katastrophen der beiden letzten Jahrhunderte nicht nur hingenommen, sondern noch verschärft wurden. Durch seine Entscheidungen und Handlungen nahm das Milieu den Katholizismus in eine Art Geiselschaft, indem es der Kirche bestimmte Bereiche und Methoden der Wirksamkeit gestattete und sie gleichzeitig von anderen ausschloß. Mit der Formulierung, das Milieu ist zum Souverän des deutschen Katholizismus geworden, hat C. Amery diesen Tatbestand mehrfach

² In «Gesammelte Werke in Einzelausgaben» zusammen mit einer Reihe von Essays zu theologischen und religionsphilosophischen Fragen aus den Jahren 1966 bis 1988 unter dem Titel «Die Kapitulation oder Der real existierende Katholizismus» (München 1988) neu veröffentlicht.

³ Vgl. Walter Dirks, In Rom und in Fulda. Der deutsche Katholizismus auf dem Konzil und zuhause, in: Frankfurter Hefte 19 (1964), 27-36.

auf den Punkt gebracht, und gleich bitter wie im Jahre 1963 mag noch heute seine Antwort auf die von ihm in einem Gedankenexperiment gestellte Frage klingen, wie die deutschen Katholiken wohl reagiert hätten, wenn sie von den deutschen Bischöfen 1933 zum Widerstand gegen die Reichsregierung unter Adolf Hitler aufgerufen worden wären: «Es hätte (in einer jener blitzschnellen Kalkulationen, deren nur der kollektive Instinkt fähig ist) entschieden, daß der Vatikan, das Zentrum, die Bischöfe im Unrecht seien und daß ihm kein Mensch zumuten könne, seine soziale Haut zu Markte zu tragen. Gewiß, ein guter Teil des deutschen Katholizismus bewies, daß er sich verschiedene Dinge nicht leicht gefallen ließ; er bestand auf Kreuzen in den Schulen, er unterstützte die Bischöfe im Kampf gegen die Skandalprozesse, er verhinderte die Verhaftung von Galens. Aber die Demokratie? Aber die Juden? Aber die Parteien und Männer der Linken? Sie hätte das Milieu niemals verteidigt.»

Carl Amerys Analysen sind auf eine viel breitere Zustimmung gestoßen, als er selbst es erwartet hatte, und zwar, weil es ihm in «Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus» nach der Meinung vieler Leser gelungen ist, die bedeutenden innerkirchlichen Stimmen, die während der vorangegangenen Jahrzehnte für eine Kirchenreform plädiert hatten, zu bündeln und in einen die Epochen übergreifenden Deutungsrahmen zu stellen. Gleichzeitig haben viele Kritiker schroff und heftig reagiert, haben sie doch klar erkannt, daß C. Amery mit seinen Beschreibungen nicht nur die jüngste Vergangenheit gemeint, sondern auch auf die aktuelle Lage des Katholizismus gezielt hatte. Mit dem Stichwort vom «katholischen Milieu» hat er nämlich eine Kontinuität zwischen der Zeit der nationalsozialistischen Diktatur und der Nachkriegsperiode Deutschlands aufzuzeigen und damit deutlich zu machen vermocht, daß die Rede von der «Stunde Null» weitgehend zugeht, diese Kontinuität zu verschleiern.

Dieser Kontinuität nach 1945 und ihren Wirkungen im Bewußtsein der Mehrheit der Katholiken ist C. Amery in seinem Buch in einer Reihe von Detailanalysen nachgegangen. Eine der eindringlichsten Beschreibungen, die er in diesem Rahmen vorgelegt hat, setzt mit einer Analyse dessen ein, wie von der Mehrzahl der Bewohner in den Dörfern und Kleinstädten nach 1945 auf die von den Behörden verfügte Aufnahme der aus Ostpreußen, Pommern und Schlesien vertriebenen eigenen Landsleute reagiert wurde: «Die Reaktion war entsprechend. Alle die Tugenden, die das Dorf und die Kleinstadt zu einer Fluchtburg vor dem nationalen Größenwahn gemacht hatten: Die Bevorzugung der Heimat vor der Nation, das Mißtrauen gegen jähren Wechsel, die Treue zur althergebrachten Lebensweise, die Loyalität zum Nachbarn – alle diese Tugenden schlugen jetzt in Laster um, in Hartherzigkeit, Geiz, blinde Abwehrhaltung gegen den Mitmenschen und Mitchristen.» Für den Leser gewinnt diese Analyse C. Amerys noch an Tiefenschärfe, wenn wenige Seiten später vom Autor festgestellt wird, daß das Flüchtlingsproblem schlußendlich nicht von der Kirche, sondern von der D-Mark gelöst worden sei: «Die Währungsreform, die Zeitenwende des Milieus, hat auch hier den neuen Bund eingeleitet – jenen neuen Bund, dessen Herrn zu nennen überflüssig ist.»

Mit der Veröffentlichung von «Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute» ist C. Amery nicht nur als produktiver Essayist von der politischen und kirchlichen Öffentlichkeit der Bundesrepublik Deutschland wahrgenommen worden. Mit diesem Werk hat er Fragestellungen, Themen und Lösungsvorschläge formuliert, auf die er während seines ganzen Lebens immer wieder zurückgekommen ist. Neben seiner literarischen Tätigkeit sind sie auch für sein politisches und gesellschaftliches Engagement bestimmend geworden. Auf diesen Aspekt seines Lebens kann hier nur summarisch hingewiesen werden.

Nachdem C. Amery 1954 den Roman «Der Wettbewerb» veröffentlicht hatte, wurde er Mitglied der «Gruppe 47», gehörte dem PEN-Zentrum der Bundesrepublik Deutschland an, dessen Präsident er von 1989 bis 1991 war. Im «Verband Deutscher Schriftsteller» war er von 1974 bis 1976 als Landesvorsitzender in Bayern, von 1976 bis 1977 als Bundesvorsitzender tätig. 1992

wurde er Mitglied der «Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung» in Darmstadt. Neben dieser Tätigkeit in berufsspezifischen Verbänden, die er bereits vor dem Fall der Mauer im Jahre 1989 benützte, um intensive Kontakte mit Schriftstellerkollegen in der DDR, der Sowjetunion und Jugoslawien zu pflegen, engagierte er sich auch in der Politik. Er unterstützte als Mitglied des «Wahlkontors» die Politik von Willy Brandt, trat 1967 der SPD bei, verließ aber die Partei 1974, weil er mit der seiner Meinung nach zu industriefreundlichen Politik des damaligen Bundeskanzlers Helmut Schmidt nicht einverstanden war. Zu Beginn der siebziger Jahre arbeitete er mit Hubert Weinzierl, Horst Stern, Bernhard Grzimek, Konrad Lorenz und Robert Jungk in der «Gruppe Ökologie» und begann eine vielfätige publizistische Tätigkeit zu Umweltfragen. C. Amery gehörte zu den Mitbegründern der Partei «Die Grünen», für die er 1979 zur Europawahl kandidierte.⁴ Sein politisches und gesellschaftliches Engagement hat C. Amery immer wieder mit grundlegenden Essays vorbereitet und begleitet. Wenn er oft als einer der «Väter der grünen Bewegung» in Deutschland bezeichnet worden ist, so meint man die Tatsache, daß C. Amery sich seit Ende der sechziger Jahre immer mehr den globalen Überlebensfragen der Menschheit, die durch die immer schwerwiegenderen Folgen der demographischen, industriellen, technischen und ökonomischen Entwicklung verursacht werden, zugewandt hat. Im Beitrag «Modernität – Fortschritt – Aggiornamento» aus dem Jahre 1966 formulierte er zwar noch retro-

⁴Vom 22. Februar bis zum 19. April 1996 organisierte die «Münchner Stadtbibliothek Am Gasteig» eine Ausstellung zur Biographie und zum Werk von Carl Amery. Der dazu veröffentlichte Katalog dokumentiert Werk und Biographie bis zum Jahre 1995. (Joseph Kiermeier-Debre, Hrsg., Carl Amery. «... ahnen, wie das alles gemeint war.» München 1996); vgl. Joseph Kiermeier-Debre, Dichtung und Geschichte. Versuch, über Carl Amerys Romane seriös zu reden, in: *Arbitrium* 2 (1984), 90-97; Bernhard Setzwein, Käuze, Ketzler, Komödianten. Literaten in Bayern. München 1990, 203-215; Stephen W. Smith, Carl Amery, in: Heinz Ludwig Arnold, Hrsg., *Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. München, 12. Nachlieferung 1999; Axel Goodbody, From Raabe to Amery: German Literature in Ecocritical Perspective, in: Steven Giles, Peter Graves, Hrsg., *From Classical Shades to Vickers Victorious: Shifting Perspectives in British German Studies*. Bern-Berlin u.a. 1999, 77-96. Anlässlich des 25-Jahre-Jubiläums der «Grünen» formulierte Carl Amery Thesen für eine «neue Weltinnenpolitik»: Ders., Die Grünen und die Goldene Horde, in: *Frankfurter Rundschau* vom 27. Januar 2005.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheidggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,
Werner Heierle, Paul Oberholzer, 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 2005:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.- / Studierende Fr. 50.-
Deutschland und Österreich: Euro 50.- / Studierende Euro 38.-
Übrige Länder: SFr. 61.-, Euro 33.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 100.-, Euro 60.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Bank Austria, Creditanstalt
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),
Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch
Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (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.

spektiv auf die Situation der dreißiger Jahre über die Aufgabe theologischer Reflexion, daß «Theologie ohne engste Korrespondenz mit den eigentlichen Problemen des Fortschritts auch nicht das zu retten vermag, was die allgemeine Blindheit zu retten sich weigert. Alles wird also darauf ankommen, ob und wie sich die neue Theologie in allgemeines Bewußtsein – und in Aktion übersetzt.» Was der Verfasser hier als ein Methodenproblem der Theologie formuliert hat, hat er zur Maxime seines weiteren publizistischen Engagements gemacht. Mit «Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums» hat er 1972 eine Studie veröffentlicht, in der er der Frage nachgegangen ist, wieweit das historisch wirksam gewordene Verständnis biblischen Schöpfungsglaubens für ein verobjektiviertes Verständnis von Welt und Natur verantwortlich geworden ist. 1976 hat er mit dem Buch «Natur als Politik. Die ökologische Chance des Menschen» ein neues Verständnis der Politik gefordert, das die Blindheit kapitalistischer wie sozialistischer Ökonomie gegenüber der Ressourcenfrage zum Gegenstand hat. Mit diesen beiden Werken ist es C. Amery gelungen, eine interdisziplinär angelegte Debatte und eine politische Agenda zu formulieren, deren Diskussionen und Aktionsbündnisse er bis zu seinem Tode mit einer Fülle von Essays kommentiert, vertieft und vorangetrieben hat. Die nackte Aufzählung der Titel vermag einen Eindruck von der Vielfalt und der Komplexität der verhandelten Gegenstände vermitteln: «Bileams Esel. Konservative Aufsätze» (1991), «Die Botschaft des Jahrtausends. Von Leben, Tod und Würde» (1994), «Hitler als Verläufer. Auschwitz – der Beginn des 21. Jahrhunderts» (1998), «Global Exit. Die Kirchen und der Totale Markt» (2002) und schließlich in diesem Jahr als Herausgeber die Sammlung «Briefe an den Reichtum».

Von gleichem Rang wie sein umfangreiches essayistisches Werk ist für C. Amery zeitlebens die Arbeit an belletristischen Texten gewesen. Während seiner Gymnasialzeit hatte er die klassischen Romane des «Renouveau catholique» gelesen, und auf diese Weise hat er nicht nur das Schreiben für sich entdeckt, sondern die Erfahrung gemacht, daß der Mensch grundsätzlich als ein im öffentlichen Raum Sprechender und Handelnder zu verstehen ist. Während seiner Kriegsgefangenschaft im amerikanischen Mittleren Westen (1943 bis 1946) und während eines Studienjahres an der «Catholic University of America» in Washington (1948/49) hat er die Gelegenheit benützt, sich intensiv mit der amerikanischen Literatur und Literaturtheorie auseinanderzusetzen. In dieser Zeit hat er sich einen Fundus an literarischen Themen und Verfahrensweisen angeeignet, und er hat gleichzeitig durch Lektüre sein literarkritisches Urteil geschärft. Die dabei gewonnenen Einsichten hat C. Amery bei seiner Aufnahme in die «Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung» mit den Worten beschrieben, für ihn sei im Verlaufe der Jahre die Überzeugung immer stärker geworden, «daß der komische Weltzugang leichter und eher die Tragödie enthält und aus sich entläßt als umgekehrt». Mit dieser Perspektive ist es ihm immer wieder gelungen, in der Fülle der behandelten Stoffe und in der Vielfalt der verwendeten Darstellungsweisen die Leser seiner Romane zu überraschen und sie mit dem «tatsächlichen Zustand der Gesellschaft» zu konfrontieren, wie er es selber einmal formuliert hat. C. Amery hat seinen instruktiven Aufsatz über das Ende des «Renouveau catholique» mit einer Beobachtung abgeschlossen, die man als Beschreibung seiner Person lesen kann: «Heute sind die Rufer und Streiter von einst verstummt ... Worüber wir noch verfügen, sind einige gewissenhafte Aufzeichner unserer gemeinsamen Erfahrung, unseres Platzes im Rahmen der allgemeinen Dinge. Manchmal nur, einige seltene Male entringt sich ihnen der halberstickte Schrei des Knechtes in der Tiefe, – des Knechtes, der weiß, daß es oben Himmel, den Blick auf Gottes wahre Absicht mit den Menschen gibt. Tadeln wir nicht den Knecht, daß er nicht lauter zu rufen versteht; bedenken wir lieber: wenn er lauter rief, dann müßten – wir über die Grabenwand. Und wer will das schon?»⁵ Nikolaus Klein

⁵Carl Amery, *Mammon auf dem Dach*. Zum Ende des *Renouveau Catholique*, in: *Frankfurter Hefte* 19 (1964), 47-55, 55.