



# ORIENTIERUNG

Nr. 6 71. Jahrgang Zürich, 31. März 2007

**M**IT DEM TODE VON Dom Luciano Mendes de Almeida SJ (1930-2006), dem Erzbischof von Mariana, am 27. August 2006 und von Dom Ivo Lorscheiter (1927-2007), dem ehemaligen Bischof von Santa Maria, am 5. März 2007 verlor die brasilianische Kirche innerhalb weniger Monate zwei ihrer bedeutendsten Vertreter der letzten Jahrzehnte. Dom Ivo Lorscheiter hatte während zweier Amtsperioden leitende Funktionen in der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) inne: Von 1971 bis 1979 war er Generalsekretär und von 1979 bis 1987 Präsident der CNBB. In beiden Ämtern folgte ihm Dom Luciano Mendes de Almeida nach – von 1979 bis 1987 als Generalsekretär und von 1987 bis 1994 als Präsident. Außerdem war er von 1995 bis 1998 Vizepräsident des «Rats des Lateinamerikanischen Episkopats» (CELAM). Beide Bischöfe waren in der Seelsorgearbeit in ihren Diözesen wie in ihren Funktionen auf nationaler Ebene mit der repressiven Politik der Militärdiktatur (1964 bis 1985) konfrontiert und in der labilen Übergangsphase der Demokratisierung während der «Neuen Republik» (1985 bis 1989) in den Auseinandersetzungen um eine neue Verfassung engagiert. Beide spielten auf dem langwierigen Weg Brasiliens zur Demokratie eine entscheidende Rolle.<sup>1</sup>

## Brasilien – eine notwendige Erinnerung

Als am 31. März 1964 Präsident João Goulart, der eine populistische Politik gemäßiger Reformen in der Tradition von Präsident Getulio Vargas vertreten hatte, durch eine Koalition von Militär, von ländlichem Großgrundbesitz, von Industrie, Handel und Banken mit der stillschweigenden Unterstützung von Teilen der katholischen Kirche gestürzt wurde, war die Brasilianische Bischofskonferenz nicht in der Lage, auf die neue Situation entschieden und rasch zu reagieren. Daß von einem Teil des Episkopats der Militärdiktatur als «Rettung vor einer kommunistischen Revolution» begrüßt wurde, war die eine Sache. Dazu kam noch, daß das Präsidium der CNBB während der ersten Monate der Diktatur wegen des anstehenden personellen Wechsels nur beschränkt handlungsfähig war: Kardinal Carlos Carmelo de Vasconcellos Motta, der bisherige Präsident der CNBB, wurde im April 1964 von São Paulo nach Aparecida versetzt, und Dom Helder Câmara, der Sekretär der CNBB, stand unmittelbar vor der Übernahme der Leitung der Erzdiözese Olinda y Recife. Außerdem verlor die CNBB an institutionellem Gewicht durch die 1965 beschlossene Regionalisierung, sollte durch diese Maßnahme doch das Schwergewicht der Arbeit auf vierzehn regionale Kommissionen konzentriert werden. Dieser strukturellen Schwäche der CNBB entsprach auch die Uneinigkeit ihrer Mitglieder über die Art der pastoralen Optionen, welche sich die katholische Kirche Brasiliens nach dem Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils zu eigen machen sollte. Der brasilianische Religionssoziologe Luis A. de Boni beschrieb die Lage der CNBB in den fünfziger und den sechziger Jahren mit folgenden Worten: «Als sie (...) versuchte, gegenüber der Welt eine veränderte Haltung einzunehmen, und nicht nur ausschließlich daran dachte, sich selbst zu verteidigen, sondern auch am Aufbau der Welt teilzunehmen, mußte sie feststellen, daß sogar in ihren eigenen Reihen ziemlich unterschiedliche Vorstellungen über eine neue Gesellschaft vorhanden waren.»<sup>2</sup> Diese Uneinigkeit prägte die Verlautbarungen der CNBB während der zweiten Hälfte der sechziger Jahre, mit denen sie zu den Menschenrechtsverletzungen durch staatliche Organe, zur Rechts-, Wirtschafts- und Sozialpolitik und zur Institutionalisierung der Militärdiktatur durch die «Fünfte Institutionelle Akte» vom 13. Dezember 1968 Stellung nahm. Gleichzeitig spiegelte sich die Uneinigkeit der CNBB auch in den gegensätzlichen Entwicklungen in den einzelnen pastoralen Regionen, wie sie durch die Regionalisierung geschaffen worden waren: Während sich im Nordosten um Dom Helder Câmara eine Gruppe von Bischöfen bildete, die immer stärker die Menschenrechts- und Wirtschaftspolitik der Regierung kritisierte, fanden sich ein Teil der Bischöfe in Südbrasilien um Dom Vicente Scherer (Porto Alegre) zusammen und bemühte sich um einen Ausgleich mit der Politik der Regierung.<sup>3</sup> Diese divergente Entwicklung innerhalb der CNBB ermöglichte zwar profilierte Stellungnahmen einzelner Bischöfe und einzelner Pastoralregionen, führte aber dazu, daß

### BEFREIUNGSTHEOLOGIE

**Brasilien – eine notwendige Erinnerung:** Anlässlich des Todes von Dom Luciano Mendes de Almeida (1930-2006) und Dom Ivo Lorscheiter (1927-2007) – Zur Geschichte der Brasilianischen Bischofskonferenz – Unter der Militärdiktatur – Ein neues Bewußtsein von Kirche – Zur Lage der Menschenrechte – Für eine soziale Demokratie – Die Option für die Armen – Der mühsame Prozeß der Demokratisierung – Auseinandersetzungen um die Befreiungstheologie – Das Gipfeltreffen in Rom und der Papstbrief von 1986. *Nikolaus Klein*

### LITERATUR/TÜRKEI

**Die Melancholie einer Stadt:** *Ohran Pamuks* «Erinnerungen an Istanbul» – Die Verschmelzung von biographischer Erinnerung und Erfahrung der Stadt – Die Photographien von Ara Güler – Eine Absteigerfamilie – Der langsame Niedergang einer Metropole – Der Niedergang einer westlich gebildeten, reichen Schicht – Bedrohungen durch nationalistische Kreise – Zur Erzählstruktur – Zerfallsmomente – Die Großmutter im Zentrum – Streit und Langeweile – Pubertät als schwieriger Übergang – Die Erinnerungen an den Vater und an seine literarischen Versuche – Schreiben als Akt der Einkehr – Die Entscheidung, Schriftsteller zu werden. *Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern*

### ETHIK/MEDIZIN

**«Ich wollte, dass du lebst»:** Autonomie am Lebensende? – Die Karriere eines Begriffs – Der Bericht von Ilana Hammermann und Jürgen Nieraad – Auseinandersetzung mit dem Problem der schwindenden Autonomie – Im Räderwerk des medizinischen Systems – Der Strukturwandel der Medizin und seine Folgen – Selbstbestimmung als letzte Illusion? – Sterben und Tod in der Moderne – Die Verdrängung des Todes in der modernen Gesellschaft – Mechanismen der Abwehr – Moderner Körperkult und Vermeidung von Leiden – Ist Sterben operationalisierbar? – Zur Definition des Todes – Professionalisierung und Institutionalisierung der Medizin – Der Tod aus der Sicht des Individuums – Die Einsamkeit des Sterbenden – Ethik der Autonomie contra Ethik der Fürsorge? – Würde als Beziehungsbegriff – Fulbert Steffenskys Hinweis auf die pathische Tugend – Fürsorge aus der Sicht des Patienten. *Michael Halbfas, Siegburg*

### PHILOSOPHIE

**Leszek Kolakowski stellt uns Fragen:** Zum Buch «Was fragen uns die großen Philosophen» – Eine Reise durch die europäische Philosophie – Die Verbindung von Rationalismus und Skepsis – Moral nach dem Ende der Metaphysik – Unbeantwortbare und immer neu gestellte Fragen – Einheit und Vielheit – Geschichte und Ordnung – Zentrale Fragen europäischer Philosophiegeschichte. *Wolfgang Schlott, Bremen*

die Position der CNBB im Verlaufe der Jahre immer wieder zwischen einer zurückhaltenden Kritik und einer klaren Anklage von Menschenrechtsverletzungen schwankte. Zum ersten Mal findet sich in der Erklärung des ständigen Rates der CNBB vom 30. November 1967 eine Kritik an der Regierungspolitik, die über die Feststellung hinausging, hier würden die Bürgerrechte mißachtet, indem sie ausdrücklich formulierte, die verhafteten Mitglieder der Katholischen Arbeiterjugend (JOC), ihre Seelsorger und der Ortsbischof Waldyr Calheiros de Novais hätten mit ihren Protesten ein «authentisches apostolisches Engagement» ausgeübt. Dieses sei Ausdruck der «besonderen Sorge für die Ärmsten», die ein «apostolisches Handeln» fordere, das die notwendigen gesellschaftlichen und politischen Veränderungen initiiert.<sup>4</sup> Mit dieser Verbindung von Kritik und Ortsbestimmung der Pastoral übertrug die Erklärung vom 30. November 1967 die weiteren Stellungnahmen der CNBB während der Regierungszeit von Arthur da Costa e Silva. Zwar forderte das Präsidium der CNBB nach dem Erlaß der «Fünften Institutionellen Akte» die Rückkehr zur Demokratie und zum Rechtsstaat, aber die 10. Vollversammlung der CNBB im Juli 1969 konnte sich nicht auf eine umfassende Analyse der politischen Situation und auf die Forderung der Wiederherstellung des demokratischen Rechtsstaates einigen. Erst mit den Erklärungen vom Mai und vom Oktober 1970 konnte die CNBB ihre Handlungsunfähigkeit überwinden.<sup>5</sup> Darin forderte die CNBB einmal die Rückkehr zur Demokratie, die Wiedererrichtung des Rechtsstaates, die Beendigung der Folter und dann die Förderung der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung im Sinne einer umfassenden Humanisierung und Befreiung. Diese Forderungen haben die Politik der CNBB während der siebziger und achtziger Jahre bestimmt. Zugleich deutete sich mit dieser Option ein neues Selbstverständnis der katholischen Kirche Brasiliens an. Sie verstand sich immer mehr als eine innerhalb der Gesellschaft Brasiliens handelnde Gemeinschaft von Menschen, die sich der Option für die Armen verpflichtet hatte.

Die mit den Erklärungen von Mai und Oktober 1970 innerhalb der CNBB eingeleitete Wende fand eine nachdrückliche Bestätigung in den Neuwahlen zum Präsidium, nachdem im Herbst 1970 durch die Berufung von Kardinal Agnelo Rossi nach Rom das Amt des Präsidenten des CNBB frei geworden war. Zum Präsidenten gewählt wurde nicht Kardinal Vicente Scherer, sondern der bisherige Generalsekretär Dom Aloísio Lorscheider OFM, zu dessen Nachfolger sein Vetter Dom Ivo Lorscheiter gewählt wurde. Mit dieser Neuwahl gewann die Arbeit der CNBB an Kontinuität und Profil. So nahm die CNBB das 25jährige Jubiläum der Menschenrechtserklärung zum Anlaß, um ihre Vollversammlung im Februar 1973 ganz dem Thema der Menschenrechte und dem Einsatz für den Frieden zu widmen. Die dort verabschiedete Erklärung behandelte die politische und soziale Situation der brasilianischen Bevölkerung im Kontext der Menschenrechte. Ausdrücklich ging der Text dabei auf den 1972 gegründeten

Indianermissionsrat (CIMI) ein. Noch im gleichen Jahr formulierte das Präsidium des CNBB zur Vorbereitung der für 1974 einberufenen Bischofssynode in Rom eine Bestandsaufnahme ihres pastoralen Engagements, in der sie ihre eigene Aufgabe mit den Worten umschrieb: «In entwickelten Ländern mag es angebracht sein, in der Praxis zwischen menschlicher Förderung und Evangelisierung zu unterscheiden und dabei mehr auf letzterer zu bestehen. In anderen Situationen, wie denen, die es in vielen Gebieten Brasiliens gibt, ist es äußerst wichtig, daß die Kirche ihre soziale Verantwortung wahrnimmt und sich ausgehend vom Glauben und der Evangelisierung der menschlichen Förderung widmet. Man sollte keine Angst vor einer übertriebenen Sorge um die Förderung haben, sondern sich eher sorgen, die Pflicht der Gerechtigkeit nicht zu erfüllen.»<sup>6</sup>

Mit diesem Resümee formulierte das Präsidium der CNBB ein Kriterium, das ihre Entscheidungen in den siebziger und achtziger Jahren geprägt hat. In der Folge führte diese Option immer wieder zu Konflikten mit der Regierung. Als die staatliche Repression zu Beginn des Jahres 1976 immer intensiver wurde, veranlaßte dies den ständigen Rat der CNBB, am 25. Oktober 1976 einen «Hirtenbrief an das Volk Gottes» zu veröffentlichen<sup>7</sup>, in dem er eine Reihe von Gewaltmaßnahmen gegen Mitglieder der Kirche aufzählte. Ausdrücklich erwähnte er die Ermordung des Priesters Rudolfo Lunkenbein und des Jesuiten João Bosco Penido Brunier, die Entführung von Bischof Adriano Hipolito, die über Dom Helder Câmara verhängte Zensur, die Attentate auf Institutionen wie die Brasilianische Anwaltskammer und den Brasilianischen Presseverband. Die Erklärung beschränkte sich nicht auf eine Aufzählung von Vorgängen, sondern beschrieb ihre Ursachen als Folgen eines Systems, das den Armen ihre Rechte verweigert und für die Täter systematische Straflosigkeit gewährt. Der Brief schloß mit einem Urteil über die «Ideologie der nationalen Sicherheit», welche die gegenwärtige Regierungspolitik bestimme: «So hat diese Lehre die Gewaltregime dazu geführt, dieselben Merkmale und Praktiken zu übernehmen, die in kommunistischen Regimen üblich sind: Mißbrauch staatlicher Macht, willkürliche Verhaftungen, Folter und Aufhebung der Gedankenfreiheit.»<sup>8</sup> Die Regierung war sich bewußt, daß mit diesem Satz ihre Legitimität grundsätzlich in Frage gestellt wurde, und sie reagierte sofort, indem sie die Verbreitung des Hirtenbriefes verbot. Ende 1976 kam es zu einer leichten Verbesserung der Menschenrechtssituation. Angesichts dieser Situation veröffentlichte die CNBB im Februar 1977 die umfangreiche Studie «Christliche Forderungen an eine politische Ordnung»<sup>9</sup>, in welcher sie die Rahmenbedingungen für den Prozeß der Demokratisierung und für eine demokratische Ordnung entfaltete. In den folgenden Jahren hat die CNBB die dort formulierten Grundsätze für eine partizipatorische Demokratie und Wirtschaft in weiteren Stellungnahmen zur Menschenrechtssituation, zur Agrarreform, zur Landarbeiterfrage, zur Frage der indigenen Bevölkerung und zur Gesellschaftspolitik vertieft. Dabei kritisierte die CNBB immer wieder Rückschläge in der Menschenrechtspolitik und die zögerlichen Schritte der Regierung für eine «vorsichtige Öffnung» auf eine Demokratie. Als nach dem plötzlichen Tod von Tancredo Neves, der als Vertreter der politischen Opposition am 15. Januar 1985 durch ein Wahlmännnergremium zum Staatspräsidenten gewählt worden war, der Vizepräsident José Sarney das Amt des Staatspräsidenten übernahm, schlug die CNBB die Wahl einer verfassungsgebenden Versammlung vor, die eine neue Verfassung für Brasilien ausarbeiten sollte. Zusätzlich wandte sie sich mit dem Hirtenbrief «Für eine neue Verfassungsordnung»<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Zur Rolle der katholischen Kirche im Demokratisierungsprozeß liegen bislang in deutscher Sprache zwei größere Studien vor: Hans-Jürgen Prien, Brasilien, in: Ders., Lateinamerika: Gesellschaft-Kirche-Theologie. Band 1: Aufbruch und Auseinandersetzung. Göttingen 1981, 149-219; Christiano German, Politik und Kirche in Lateinamerika. Zur Rolle der Bischofskonferenzen im Demokratisierungsprozeß Brasiliens und Chiles. Frankfurt/M. 1999; zur Forschungsgeschichte: John Burdick, The Progressive Church in Latin America: Giving Voice or Listening to Voice, in: Latin American Research Review 20 (1994) 1, 184-197; Daniel H. Levine, Hrsg., Religion and Political Conflict in Latin America. The University of North Carolina Press, Chapel Hill und London 1986; Thomas C. Bruneau und W. E. Hewitt, Patterns of Church Influence in Brazil's Political Transition, in: Comparative Politics 22 (1989/1990) 1, 39-61.

<sup>2</sup> Luis A. de Boni, Kirche und Volkskatholizismus in Brasilien, in: Fernando Castillo, Hrsg., Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung. München und Mainz 1978, 125-171, 125.

<sup>3</sup> Vgl. Charles Antoine, L'épiscopat brésilien face au pouvoir (1962-1969), in: Études 333 (1970), 84-103; Paulo J. Krische, The Role of the Church in a Political Crisis: Brazil, 1964, in: Journal of Church and State 27 (1985), 403-427.

<sup>4</sup> Vgl. Hans-Jürgen Prien, (vgl. Anm. 1), 164ff.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 181-185.

<sup>6</sup> Ebd., 197.

<sup>7</sup> Hirtenbrief an das Volk Gottes, in: Heinzbernd Krauskopf, Brasilien: Zukunft für alle? Kirche als Kritiker des brasilianischen Wirtschaftsmodells. München und Mainz 1980, 81-95.

<sup>8</sup> Ebd., 90.

<sup>9</sup> Christliche Forderungen an eine politische Ordnung, in: Heinzbernd Krauskopf, (vgl. Anm. 7), 96-107.

<sup>10</sup> Vgl. Christiano German, Brasilien: Politik und katholische Kirche in der «Neuen Republik», in: Verfassung und Recht in Übersee 23 (1990), 3-18, 10ff.

vom April 1986 an die Bevölkerung. Darin beschrieb sie die verschiedenen Formen, wie Christen sich am verfassungsgebenden Prozeß beteiligen könnten, und formulierte Grundsätze für eine demokratische Grundordnung, die sich an der Option für die Armen orientierten. Mit dieser über eine Verfassungsordnung hinausgehenden Forderung nach Strukturveränderungen geriet die CNBB während der öffentlichen Debatten vor der Einberufung der verfassungsgebenden Versammlung mit der Regierung von José Sarney mehrfach in Konflikt. Sie konzentrierten sich vor allem auf die Rolle des Nationalen Sicherheitsrates als eines aus der Zeit der Militärdiktatur stammenden Organs staatlicher Kontrolle, auf die Reichweite der Landreform, die Indianerfrage und die Neuordnung der Massenkommunikationsmittel. Im Unterschied zur Regierung, die in diesen Bereichen jede Veränderung ablehnte, griff die verfassungsgebende Versammlung die Anliegen der CNBB auf, suchte den Konsens und verabschiedete am Ende des Jahres 1988 eine Verfassung, die den Forderungen der CNBB teilweise entsprach.

Auf diese Weise erwies sich die CNBB unter ihren Generalsekretären und späteren Präsidenten Dom Ivo Lorscheiter und Dom Luciano Mendes de Almeida als ein entscheidender Akteur im Demokratisierungsprozeß Brasiliens. Im gleichen Maße, wie die Option für die Armen zur Richtschnur ihres gesellschaftlichen Handelns wurde, sah sie sich auch in ihren innerkirchlichen Reformen dem gleichen Kriterium verpflichtet. Das neue Selbstverständnis, das die Kirche in Brasilien sich auf diese Weise aneignete, war geprägt durch ihre solidarische Begleitung der marginalisierten Mehrheiten in ihrem Überlebenskampf und in ihrem Ringen um gesellschaftliche Anerkennung und politische Partizipation. Die Kirche Brasiliens wurde auf diesem Weg durch eine Reihe von profilierten Theologen wie Leonardo Boff, Clodovis Boff, José Comblin, Frei Betto, Eduardo Hoornaert,

João Batista Libânio und Paulo Suess begleitet. Diese intensive Zusammenarbeit zwischen Theologen und CNBB fand ihren sichtbaren Ausdruck in der Unterstützung, welche die Theologen während der Auseinandersetzungen um die Befreiungstheologie und dem Verfahren der Glaubenskongregation gegen Leonardo Boff in den Jahren 1984 bis 1986 von der CNBB erfahren haben. Dieses Engagement fand einen Höhepunkt in dem «Gipfelgespräch» vom 13. bis 15. März 1986 zwischen Papst Johannes Paul II. und der römischen Kurie mit einer Delegation der CNBB im Vatikan.<sup>11</sup> Die Aussage des Papstes, die Theologie der Befreiung sei nicht nur «opportun, sondern nützlich und notwendig» und stelle eine «neue Phase» in der Tradition theologischen Denkens dar<sup>12</sup>, empfanden die Mitglieder der CNBB als Ermutigung, ihren Weg der Pastoral und des gesellschaftlichen Engagements fortzusetzen. Damit gelang es der CNBB unter Dom Ivo Lorscheiter und Dom Luciano Mendes de Almeida, einen «Stachel ins Fleisch» der Kirche hineinzustoßen.<sup>13</sup> *Nikolaus Klein*

<sup>11</sup> Vgl. Ludwig Kaufmann, «Freiheit und Befreiung» – ein Friedensschluß? in: Orientierung 50 (1986), 86ff.

<sup>12</sup> «Die Herausforderung annehmen». Ein Brief des Papstes an die Brasilianische Bischofskonferenz, in: Herder Korrespondenz 40 (1986), 277-282.

<sup>13</sup> Dies gilt auch für den Einsatz, mit dem Dom Luciano Mendes de Almeida in der Koordinierungskommission bzw. in der Redaktionskommission bei den Vollversammlungen des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) und in Santo Domingo (1992) zum Gelingen der Beratungen beigetragen hat: Vgl. Enrique Dussel, Felipe Espinosa, Puebla, cronica e historia, in: Christus Nr. 520-521 (März-April 1979), 21-37; Frei Betto, 17 Dias de la Iglesia latinoamericana. Diario de Puebla. crt, Mexico 1979, 86ff.; Norbert Arntz, u.a., Retten, was zu retten ist? Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang. Luzern 1993 (vor allem die Beiträge von Hildegard Lüning, Bischof Erwin Kräutler, Enrique Dussel, Norbert Arntz, Nikolaus Klein und Ludger Weckel).

## Die Melancholie einer Stadt

Orhan Pamuks «Erinnerungen an Istanbul»<sup>1</sup>

Kaum einer wird die Stadt am Bosphorus so kenntnisreich, so atmosphärisch dicht beschrieben haben wie er, der hier seit über fünfzig Jahren wohnt. Aber da Orhan Pamuk (Nobelpreisträger des Jahres 2006) ein Einheimischer ist, nimmt er die Stadt anders wahr als all die Reisechronisten vor ihm, etwa die von der westlich orientierten Istanbuler Bourgeoisie begeistert aufgenommenen französischen Autoren: *Pierre Loti*, *Gustave Flaubert*, *Théophile Gautier*, *Gérard de Nerval*. Als Fremde haben sie die Turkophilie bzw. Osmanophilie gefördert, indem sie das Exotische und Pittoreske der Metropole konstatierten – Aspekte, die nach einer Aussage *Walter Benjamins* ohnehin nur dem Ausländer auffallen. Pamuk aber hat seit frühester Kindheit die unverwechselbare Eigenart der Stadt eingeatmet; sie ist in ihn eingegangen, und so ist er ein Teil der Stadt und sie ein Teil von ihm geworden. Immer wieder bedenkt der Autor diese für ihn schicksalhafte Verquickung: «Das Nebeneinander von großer Historie und bedrückender Armut, von Offenheit für äußere Einflüsse und wundersam erhaltenem Gemeinschaftsgeist, von zur Schau gestellter Natur- und Kunstschönheit und einem aus wackeligen, heiklen Beziehungen zusammengeflochtenen Alltagsleben: liegt etwa darin das Geheimnis Istanbuls? Jede Aussage über die Merkmale, den Geist, das innere Wesen einer Stadt ist aber indirekt auch eine Aussage über uns selbst und unsere eigene Gemütsverfassung. Die Stadt hat kein anderes Zentrum als uns selbst.» In seinem nun in vorzüglicher deutscher Übersetzung durch *Gerhard Meier* vorliegenden Erinnerungsbuch bemüht sich Pamuk einzig darum, «durch mich über Istanbul und durch Istanbul über mich zu berichten».

<sup>1</sup> Orhan Pamuk, Istanbul. Erinnerungen an eine Stadt. Aus dem Türkischen von Gerhard Meier. Carl Hanser Verlag, München 2006.

Was kommt bei dieser Absicht heraus? Ein opulentes, faszinierendes Buch eines Istanbulers über seine Metropole und gleichzeitig über die Jahre seiner Kindheit und Jugend, eine Universalgeschichte der Stadt am Goldenen Horn und ebenfalls das Porträt des Künstlers als Heranwachsender. Pamuk singt nicht das Lob des Herkommens, sondern beschwört die Schicksalhaftigkeit seiner Herkunft. Das heißt: Wäre er nicht in Istanbul geboren worden, so wäre er ein anderer. Geprägt hat ihn «hüzün». Zu diesem Begriff aus der türkischen Sprache, der sich leitmotivisch durch das ganze Buch zieht, kehrt er immer wieder zurück. «hüzün» meint jene Melancholie, die sich aus den omnipräsenten Verfallserscheinungen der Stadt speist und jedem Bewohner im Innersten eigen ist. Pamuks Gefühl findet dafür keine bessere Illustration als die Bilder des Fotografen *Ara Güler*, in dessen Archiv das Istanbul der Fünfziger und Sechziger Jahre, der Jugendzeit des 1952 geborenen Autors, auf Hunderten von Schwarzweiß-Aufnahmen verwahrt ist. Neben Fotos aus Pamuks Privatbesitz sind diese Bilder von verschwiegene Gassen, verfallenden Häusern, steilen Straßen und Brücken im Schneegestöber – zumeist in einem diffusen Licht belassen – reichlich ins Buch eingestreut und üben eine enorm suggestive Wirkung aus. In Pamuks Jugend waren die traurigen Zeugnisse einer absterbenden Kultur, wie sie auf Gülers Aufnahmen erscheinen, noch überall anzutreffen. «Das Streben nach Europäisierung schien weniger einem Modernisierungsdrang zu entspringen, als vielmehr dem Wunsch, die mit quälenden Erinnerungen behafteten Überreste des untergegangenen Reiches so schnell wie möglich loszuwerden, so wie jemand nach dem Tod der schönen Geliebten schnell ihre Kleider, ihren Schmuck und die Fotos von ihr fortwirft, um von der Erinnerung nicht überwältigt zu werden.»

## Abstieg draußen und drinnen

In Pamuks Kinder- und Jugendjahren büßte die Stadt auch ihre kosmopolitische Struktur ein: Griechen, Juden oder Armenier waren schon zuvor entweder vertrieben, umgebracht oder in ein Ghettodasein gezwungen worden. Noch Gautier hatte 1852 angemerkt, daß in den Straßen von Istanbul Türkisch, Griechisch, Armenisch, Italienisch, Französisch und Englisch gesprochen wurde und daß in diesem «Turm von Babel» nicht wenige Menschen gleich mehrerer dieser Sprachen mächtig waren. Dazu durfte man sich noch den Klang des Spaniolischen denken, das von den Sefardim, den spanischen und portugiesischen Juden, gesprochen wurde.

Pamuk schreibt keinen fortlaufenden Entwicklungsroman, sondern häuft ein Konglomerat an, bestehend aus zahlreichen, ziemlich autonomen Kapiteln, die vom Wandel einzelner Stadtquartiere berichten. Dazwischen finden sich weitschweifige Exkurse kulturhistorischen Inhalts, bevor der Autor wieder zur eigenen Jugend zurückkehrt und diese in Kindheitsszenen detailgesättigt entfaltet. Pamuk gestattet sich eine epische Breite mit zahlreichen Wiederholungen, die von der westeuropäischen Leserschaft Geduld und Zeit fordert. Doch diese Lesetugenden werden reichlich belohnt: durch eine Fülle von Informationen, die der leidenschaftliche Stadtgänger Pamuk auf unzähligen Wegen aufgesammelt hat, durch eine atmosphärische Dichte, die ihresgleichen sucht. Der Dichter nimmt die Seele Istanbuls wahr, deren Regungen bei ihm ans Innerste rühren. Denn diese Stadt in all ihren Zerfallsmomenten spiegelt die Situation von Pamuks Familie. Wie Istanbul den Glanz der Osmanenzeit eingebüßt hat, wie ganze Häuserzeilen verlottern und immer wieder einmal eine der Holzvillen am Bosphorus, welche sich die Paschas, Prinzen und hohen Beamten erbaut haben, in Flammen aufgeht, so schwindet das große Vermögen der Pamuks, das sie vom Großvater, einem erfolgreichen Seilfabrikanten, ererbt haben. Aber schon in der nächsten Generation wird der Besitz an Geld und Immobilien verschleudert und durch Fehlinvestitionen gemindert, während sich der weitverzweigte Clan in Erbstreitigkeiten noch zusätzlich schwächt.

## Die Großmutter im Zentrum

Das Pamuk-Apartment im noblen Viertel Nisantasi, am Rand eines weitläufigen Gartens gelegen, der einst zu einem Paschakonak (d.i. ein Schloß) gehörte, vereinigt die ganze Verwandtschaft. Diese verteilt sich auf mehrere Stockwerke, nimmt aber alle Mahlzeiten zusammen ein. Dabei wird in der Großfamilie nach allen Regeln der Kunst debattiert und gestritten. Unbestrittenes Oberhaupt aber bleibt die verwitwete Großmutter väterlicherseits: «Wenn wir am Abend im Schein der Lampe dort alle beisammen saßen, wurde die Wohnung meiner Großmutter in meiner Phantasie zur Kapitänskajüte eines riesigen Schiffes. Wir waren auf dem im Sturm dahinjagenden Gefährt sowohl der Kapitän als auch die Besatzung und die Passagiere und entsetzten uns über die sich zu Bergen türmenden Wellen. Diese Vorstellung rührte von den Nächten her, in denen ich im Bett lag und die klagenden Hörner der großen, durch den Bosphorus gleitenden Schiffe vernahm ...» Während des ganzen Vormittages überwacht diese Großmutter vom Bett aus den Haushalt, dirigiert die Dienerschaft und empfängt den kleinen Orhan, der sich vor dem Gang zur Schule von ihr verabschiedet. In ihrer orientalischen Herrschaftlichkeit und gleichzeitigen Lässigkeit erinnert diese Frau an Elias Canettis Großmutter, die er im ersten Teil seiner Autobiographie («Die gerettete Zunge») als jene Frau beschrieben hat, die ganze Tage auf dem Diwan verbrachte und Kaffee trank. Im Bücherschrank der Großmutter ist indessen der kleine Orhan auch auf ein Werk gestoßen, das früh die Richtung seines leidenschaftlichen Interesses an seiner Stadt vorgab: die elfbändige Istanbul-Enzyklopädie des Populärhistorikers *Resat Ekrem Koçu* (1905-1975).

Um die Liebe seiner Mutter wirbt der kleine Orhan, der jüngere von zwei Söhnen, mit allen Mitteln. Dem reizenden Kerlchen

dürfte dies nicht schwergefallen sein. Auf einem der Fotos hält ihn seine schöne Mama, *Sekure Pamuk*, auf den Armen, während sie auf dem Balkon steht und dem Kind die Welt zeigt: wild in die Höhe schießende Häuser, den Himmel und unten den träge dahinziehenden Bosphorus, der doch in seiner Tiefe wilde Strömungen birgt. Aber gerade der Bosphorus und seine lichte Sommerwelt sind für das Kind, den Knaben und den jungen Mann eine stete Quelle der Lebensfreude.

## Streit und Langeweile als Konstanten

Schon der kleine Knabe lacht auf diesem Foto, als er in die Weite blickt und die Wohnung mit den schweren Möbeln, den dunklen Vorhängen – ein wahres Familienmausoleum – hinter ihm liegt. Auch später wird er jeden Gang aus dem Pamuk-Apartment als Akt der Befreiung erleben. Denn der kleine Orhan ist, wie es sich für ein Kind der reichen Oberschicht gehört, ein behütetes Kind, das auf dem Weg zur Schule vom Pförtner des Hauses begleitet wird und kaum je auf der Straße oder im Park mit Gleichaltrigen spielen darf. Dafür konzentriert sich das ganze Knabenleben auf den wenig älteren Bruder, der immer im Vorsprung ist und dadurch den Jüngeren provoziert. Unablässig streiten die beiden miteinander, als ob sie das kämpferische Treiben der Erwachsenen in diesem Haushalt wiederholen wollten. Denn nicht nur die Verwandtschaft liegt im Hader, auch Orhans Eltern verwickeln sich in Zwistigkeiten. Der Vater, von Beruf Ingenieur und in amourösen Angelegenheiten ein wahrer Schürzenjäger, verschwindet immer wieder einmal für kurze oder längere Zeit, die Mutter droht in solchen Momenten mit Selbstmord und verläßt oft ebenfalls die Familie, um bei Verwandten unterzutauchen.

So entpuppt sich das Bild der Mutter mit ihrem Kind auf dem Balkon als trügerische Idylle. Denn hinter ihm lauert die Tücke ebenso wie hinter der Stadt und ihren Bewohnern, die beständig eine Katastrophe fürchten. Von dieser Angst sind aber besonders die begüterten, westlich ausgerichteten Familien der Oberschicht gepackt, die immer wieder eine Attacke nationalistischer Kreise befürchten oder einen Aufstand der armen Bevölkerung.

Feinnervig nimmt der Knabe Orhan die Sinnleere seiner eigenen Kreise wahr, seiner Verwandtschaft zumal, die republikanisch-laizistisch orientiert ist und in ihrer Trägheit über materielle Ziele hinaus dem Kind kaum etwas zu vermitteln vermag: «... da nichts Tiefgehendes die Religion vollwertig ersetzte, glich bei uns die seelische Landschaft eher einem tristen farnüberwucherten Grundstück, auf dem nur noch Gerümpel lagert, seitdem man die alte Villa darauf erbarmungslos abgerissen hat.» Darüber wird der junge Pamuk zum Tagträumer, der sich in eine andere Welt flüchtet. Ihn quält «die Langeweile, die von diesem ganzen Leben ausging, von den Salons, den Korridoren, den Teppichen des Museumshauses, von jener positivistischen Männerwelt, die sich nur für Mathematik und für Denksport interessierte, von der vorherrschenden (später aber geleugneten) Seelenlosigkeit und Lieblosigkeit, der Bilder-, Literatur- und Märchenlosigkeit, von dem Dunkel und der Düsternis unseres mit Möbeln und Nippes vollgestopften Hauses». In kindlichen Spielen, wenig später mit Pinsel und Stift versucht der Knabe die reale Welt hinter sich zu lassen. Aber er ist auch begierig auf Lob und Aufmerksamkeit, die er mit seinen Werken einheimst.

## Den Eingebungen unbedingt folgen

Die Jahre der Pubertät erlebt er als schwierigen Übergang. Er trauert der Kindheit nach, die ihn noch in einen sanften Schleier des Unwissens und Halbwissens gehüllt hat, während er jetzt vieles zu wissen glaubt und doch nicht weiß, wohin es ihn ziehen wird. Er liest viel wie schon seit jeher: Virginia Woolf, Freud, Sartre, Faulkner, Thomas Mann. Und noch immer zeichnet er mit Lust, am liebsten wie Utrillo oder Bonnard, verkriecht sich als Student des amerikanischen Robert-Gymnasiums häufig für lange Zeit in seinem Zimmer, schwankt zwischen exorbitantem Übermut und

zäher Schwermut. Stets begleitet ihn auch ein Schuldgefühl, das sich aus verschiedenen Lebensumständen nährt. Aber gerade in dieser Zeit zeigt sich ihm der Vater von einer neuen Seite. Jeweils am Sonntagmorgen nimmt er seinen jüngeren Sohn auf ausgedehnte Autofahrten durchs leer gefegte Istanbul mit und gibt ihm manches zu bedenken: «... dass man seinen Eingebungen und fixen Ideen aufmerksam folgen solle, wie schnell das Leben doch vergehe und wie gut es doch sei, wenn man erst einmal wisse, was man mit sich eigentlich anfangen wolle, und dass man dem Leben auch dann wahre Tiefe abgewinnen könne, wenn man es nur dem Schreiben oder dem Malen widme ...»

Ein Gefühl der Dankbarkeit für diese andere Art von väterlicher Zuwendung wird wohl auch den Autor dazu bewogen haben, sein Buch dem Vater, *Gündüz Pamuk* (1925-2002), zu widmen. Kurz vor seinem Tod aber hatte dieser Vater beim schreibenden Sohn ein Köfferchen mit eigenen literarischen Texten deponiert, über die in der Familie nie zuvor gesprochen worden war. Pamuk junior war vorerst unangenehm berührt von diesen Heften voller Erinnerungen, den Gedichten, literarischen Versuchen und Notizen. Seine Stockholmer Nobelpreisrede aber mündete in eine Liebeserklärung an den toten Vater. Der berühmte Sohn wollte ergründen, was ihn mit dem insgeheim schreibenden Vater verbunden hat – sowohl auf dem Feld der Literatur wie jenem des Lebens. Für beide sei das Schreiben ein Akt der inneren Einkehr, aber auch die Möglichkeit zum Ausbruch, zur Flucht. Er sprach auch das «kulturelle Mangelgefühl» der Istanbuler Intellektuellen an: «Nicht nur das Lesen, auch das Schreiben stellte eine Methode dar, um aus unserem Istanbul Leben in den Westen zu gelangen» (F.A.Z. vom 8.12. 2006). Noch einmal drückt sich hier jenes latente Minderwertigkeitsgefühl aus, das sich nicht nur aus

dem Kontrast zwischen der großen Vergangenheit dieser Stadt und ihrer oftmals schäbigen Gegenwart speist, sondern auch aus der Furcht, in Westeuropa wegen der türkischen Herkunft den «Provinzialismus»-Verdacht auf sich zu ziehen.

### Am Scheideweg

Aber wir sind weit vorausgeeilt – blenden wir also noch einmal zurück in die frühen Jahre des Nobelpreisträgers. Da trifft ihn mit Wucht ein Ereignis: die Erfahrung einer ersten Liebe zu einer wenig jüngeren Gymnasiastin aus besten Kreisen. Regelmäßig besucht sie ihn im Atelier, wo er sie malt, ins konzentrierte Schweigen versunken. Der jähe Abbruch dieser Beziehung, von Autoritäten verordnet, wirft den Neunzehnjährigen vollends aus der Bahn. Als die Familie der Angebeteten nämlich erfährt, daß sie sich mit einem angehenden Maler eingelassen habe, wird die junge Frau kurzerhand aus der Schule genommen und unter dem Vorwand, man werde mit ihr Skiferien in der Schweiz verbringen, in ein Internat der Romandie gesteckt. Der junge Mann aber stürzt in Abgründe.

Orhans Mutter, die wie oft am Abend einsam über einer Patience sitzt, versucht den Sohn von seinem Plan, Maler zu werden, abzubringen. Er hört ihr schweigend zu. Innerlich jedoch entfernt er sich von ihr, rast mit seinen immer wilderen Gedanken in einem wahren Furioso durch die Stadt, um schließlich seiner Mutter lapidar zu erklären: «Ich werde nicht Maler. Ich werde Schriftsteller.» Mit diesem Bekenntnis, einer geradezu dramatischen Kulmination, endet ein Buch, das ohnehin immer wieder an die Tradition der Confessiones denken läßt.

*Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern*

## «ICH WOLLTE, DASS DU LEBST»

### Autonomie am Lebensende?

Es ist anzunehmen, daß man nicht mit starker Widerrede rechnen muß, wenn man feststellt, daß der Begriff der Autonomie in der angewandten, praktischen Philosophie und insbesondere in der medizinischen Ethik hoch im Kurs steht. Vor allem die Debatte um die Sterbehilfe wird in Deutschland wie auch im unmittelbar benachbarten Ausland intensiv unter diesem Aspekt geführt, indem auf das Selbstbestimmungsrecht am Ende des Lebens verwiesen wird. Die Positionen reichen von einer vorsichtigen Zulassung passiver Sterbehilfe bis zu der Forderung, die aktive Sterbehilfe uneingeschränkt zuzulassen. Auf der anderen Seite melden sich die Gegner einer jeden Duldung von Sterbehilfe zu Wort unter Verweis auf die Unverfügbarkeit des Lebens.

Zwischen diesen Fronten stehen all jene, die mit Entscheidungen am Lebensende unausweichlich konfrontiert sind – unheilbar Kranke und deren Angehörige sowie Professionelle wie Juristen und nicht zuletzt Pflegende und Ärzte. Da ich mich zur letztgenannten Gruppe zählen darf, ist eine ständige Konfrontation mit dem Problemfeld unausweichlich.

Abgesehen von der alltäglichen Konfrontation mit entsprechenden Fragestellungen im klinischen Alltag wurde die intensivere Auseinandersetzung mit dem Thema angeregt durch die Lektüre des Buches «Ich wollte, dass du lebst» von *Ilana Hammermann* und *Jürgen Nieraad*, das ich daher zunächst auch kurz vorstellen möchte. Letztendlich werde ich dann aber die mannigfachen Bezugsmöglichkeiten zum Thema, die im Buch eine Rolle spielen, auf den in meinen Augen zentralen Aspekt reduzieren, die Frage nach den Möglichkeiten und Bedingungen für Entscheidungen am Lebensende, die für den sterbenden Autor Jürgen Nieraad in erster Linie die Auseinandersetzung mit dem Problem der schwindenden Autonomie bedeutet. Anschließend möchte ich aus meiner Sicht – notgedrungen nur fragmentarisch und möglicherweise auch unzulässig einseitig – den derzeit herrschenden Umgang des «medizinischen Systems» mit den Problemfeldern

Sterben und Tod skizzieren. Kontrastiert wird dies mit einer kurzen Analyse der Situation des Sterbens aus der Sicht des betroffenen Individuums. In einem letzten Schritt soll dann das Konzept der Ethik der Autonomie dem der Ethik der Fürsorge gegenübergestellt werden.

### Im Räderwerk des medizinischen Systems

Im Herbst 1999 wird bei Jürgen Nieraad, einem zu diesem Zeitpunkt sechzigjährigen in Jerusalem lebenden deutschen Literaturdozenten, eine akute myeloische Leukämie diagnostiziert. Ohne Therapie ist die Prognose auf Wochen, allenfalls Monate limitiert. Die unmittelbare Reaktion Nieraads auf die Diagnose ist Erleichterung. Seit dem mittleren Lebensalter setzt er sich intensiv mit Fragen des Lebensendes auseinander; er weiß, daß er nicht alt und gebrechlich werden will. Er selbst will den Endpunkt bestimmen und dies nicht der Natur oder den Entscheidungen anderer überlassen. Mithin setzt er sich seitdem intensiv mit dem Suizid auseinander und bezieht sich dabei insbesondere auf die Essays *Jean Amérys* über den Freitod.<sup>1</sup> Die Krankheit bedeutet für ihn zunächst eine Befreiung, eine Abnahme der Entscheidung. Nieraad beschließt, nach München zu fliegen, in den Alpen oberhalb der Schneegrenze Schlaftabletten zu schlucken und im Verlauf der Nacht zu erfrieren. Eingeweiht in diesen Plan ist nur eine enge Freundin, weder seine Frau noch sein Sohn. Erst unterwegs befallen ihn Zweifel. Ist dieses klammheimliche Abtreten nicht ein Verrat an der Liebe zu seiner Frau, Ilana Hammermann, israelische Übersetzerin und Lektorin? Obwohl er sich im klaren ist, daß sie seine Entscheidung zum Suizid nicht akzeptieren

<sup>1</sup> Vgl. Jean Améry, *Hand an sich legen*. Diskurs über den Freitod. Stuttgart 1976; des weiteren bezieht er sich mehrfach auf Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne*. Bewältigungsversuche eines Überwältigten. Stuttgart 1977.

wird, fliegt er nun doch von München weiter nach Berlin und fährt zu ihr an den Wannensee. Als er in der Tür steht und sagt: «Ich bin krank», weiß sie sofort: «Das war's. Nichts wird mehr so wie früher. Nie mehr. Diese Umklammerung in der Brust, dieses Versteinern, das ich schon jahrelang immer spürte, wenn ich an den Tod dachte, jedes Mal, wenn ich glaubte, ihn zu erleben – nicht den eines anderen Menschen, sondern meinen eigenen ... diesmal ist es wahr, es passiert wirklich, der Tod ist wirklich hier ...»<sup>2</sup> Nach einer intensiven Auseinandersetzung schließen die beiden schließlich einen Pakt: Sie wollen gemeinsam nach Israel zurückkehren und dort zumindest klären, welche medizinischen Möglichkeiten mit welcher Aussicht auf Erfolg bestehen. Ilana Hammermann willigt ein, daß sie die Haltung ihres Mannes für den Fall, daß er eine weitere Therapie nach sorgfältiger Prüfung ablehnt, mittragen wird.

In der Folge durchläuft Jürgen Nieraad eine Vielzahl von zunehmend intensiveren Therapiearten, und immer wieder setzen sich beide mit der Frage auseinander, ob es nicht sinnvoll sei, Schluß zu machen. Aber nachdem sie sich einmal auf das medizinische System eingelassen haben, ist eine Maschinerie in Gang gesetzt, der sich beide kaum entziehen können. Ein Poster auf dem Krankenflur, mit dem Nieraad einen «langen und komplizierten Dialog» führt, faßt die herrschende Ideologie in wenige Worte: «Es gibt keine andere Wahl, man muss weitermachen.»<sup>3</sup> Obwohl beide registrieren, daß sie immer häufiger in Situationen geraten, die sie vermeiden wollten, daß der Patient genau den Abstieg erlebt, den er nie hinnehmen wollte, können sie sich nicht mehr gegen das Weitermachen entscheiden. Ilana Hammermann erfährt dies als zunehmenden Verlust an Selbstbestimmung: «Jetzt, wo wir wieder an einem Scheideweg standen und wählen mussten, ob wir eine Knochenmarkstransplantation wollten oder nicht, taten wir dies nicht mehr als dieselben scheinbar starken, scheinbar unabhängigen Menschen, die wir noch drei Monate zuvor waren. Wir waren vielmehr bereits ins Räderwerk dieses uns fremden und unverständlichen medizinischen Systems geraten, dem wir nicht gewachsen waren, das sowohl unseren Verstand als auch unsere seelischen Kräfte, unsere moralische Einschätzung und unsere Urteilsfähigkeit überforderte. Ein System, das nur danach strebte, den Tod mit fast allen Mitteln zu bekämpfen, das jedoch auch die meisten Menschen, die ihm angehörten (...) überforderte.»<sup>4</sup> Dabei werden insbesondere einige der Ärzte als regelrechte Verführer geschildert, wobei immer wieder deutlich wird, daß für diese Vertreter ihrer Zunft ihre scheinbar einzige Bestimmung die Verhinderung des Todes ist. Zunehmend erfahren sich Hammermann und Nieraad in einer Situation des Ausgeliefertseins. Dies zeigt sich besonders in den Gefühlen, die sie ausdrücken: Diese schwanken zwischen Spannung und Bedrohtheit, Zweifel, Kraftlosigkeit, Verzweiflung angesichts der Ignoranz der Umwelt, Angst vor der Zukunft, Furcht vor dem Tod und der damit verbundenen Trennung, dem Gefühl der Erniedrigung, Hilflosigkeit, Abhängigkeit, schließlich dem schmerzlichen Verlust der Autonomie, der Einsamkeit vor dem Tod, Nieraad spricht schlußendlich von einem Entsetzen ohne Ende. Trotz Maximaltherapie verstirbt Jürgen Nieraad Ende 2000.

### Selbstbestimmtheit als letzte Illusion?

Unter dem Titel «Im Zeichen des Krebses. Ein konzentrierter Bildungsroman» hat er die Erfahrungen seiner letzten Lebensmonate aufgeschrieben. Ilana Hammermann liest diese Aufzeichnungen erst nach seinem Tod. Nunmehr bringt sie ihrerseits ihre Erlebnisse und Erfahrungen zu Papier. Aus der nachträglichen Sicht fragt sie sich, ob es eine richtige Entscheidung war, ihren Mann von seinem ursprünglichen Vorhaben abzubringen und sich stattdessen in die vielfältigen Abhängigkeiten des von ihr bei aller Kritik sehr differenziert geschilderten medizinischen Molochs zu begeben. Diese

<sup>2</sup> Ilana Hammermann, Jürgen Nieraad, *Ich wollte, dass du lebst*. Aufbau Verlag, Berlin 2005, 11.

<sup>3</sup> Ebd., 198.

<sup>4</sup> Ebd., 121.

Frage wird letztendlich nicht beantwortet. Das Buch ist aber ein bewegendes Dokument einer tiefen Liebe angesichts des Todes und des Kampfes um Selbstbestimmtheit in dieser Situation. Es erscheint 2001 in Israel und löst dort eine intensive Debatte um den Umgang mit Sterben und Tod aus, wochenlang steht es sogar auf der Bestsellerliste. 2005 erscheint es in Deutschland im Aufbau-Verlag unter dem Titel «Ich wollte, dass du lebst.»

Die Wahrung der Würde des Sterbenden und auch der Würde derer, die ihn begleiten, ist der rote Faden, der sich durch das Buch zieht. Durch die geschilderten Abläufe wird überdeutlich, daß die moderne Medizin die Autonomie des Patienten insbesondere in der finalen Lebensphase bedroht. Stichwortartig sollen hierfür einige Gründe genannt werden: Die ungebrems fortgeschreitende Verwissenschaftlichung der Medizin verstärkt die Asymmetrie in der Arzt-Patient-Beziehung; die medizinische Wissenschaft beansprucht die Deutungshoheit für die Definition dessen, was Krankheit, Behinderung und Schmerz eigentlich sind; der Patient wird angesichts der Technisierung notgedrungen zu einem Fall und somit zu einem bloßen Objekt degradiert; der von *Wolfgang Wieland* beschriebene «Strukturwandel der Medizin»<sup>5</sup> führt zu einer Institutionalisierung, Technisierung, Ökonomisierung und Verrechtlichung mit den entsprechenden Sachzwängen. Das alles bedeutet einen erheblichen Machtverlust für den Patienten, der diesen für ihn nicht mehr überschaubaren Strukturen ausgeliefert ist. Entgegen allen anderslautenden Beteuerungen und Veröffentlichungen kann man insofern von einem spezifisch modernen Paternalismus<sup>6</sup> sprechen, der auf diesen autonomiefeindlichen Tendenzen der Medizin beruht. Am deutlichsten wird dies fast immer in der letzten Lebensphase, was allein schon aus der Tatsache hervorgeht, daß ein hoher Anteil der Kosten, die ein Versicherter im Laufe seines Lebens verursacht, nämlich häufig über 50 Prozent, in seinem letzten Lebensjahr anfallen.

Begegnung wird dieser Entwicklung von Seiten der medizinischen Ethik regelmäßig mit dem Konzept der Achtung der Autonomie, die in der Regel an die Entscheidungskompetenz des Patienten gebunden wird. Das Entstehen der verschiedensten Formen von vorformulierten Patientenverfügungen in den letzten zehn Jahren ist ein Beleg hierfür. Im vorliegenden Fall von Jürgen Nieraad haben wir es nun sicherlich mit einem Patienten zu tun, der in idealer Weise über die erforderliche Entscheidungskompetenz verfügt, verschafft er sich doch die volle Einsicht in seine Prognose und fällt sämtliche Entscheidungen auf einem hohen intellektuellen und emotionalen Niveau. Dennoch scheint er am Schluß seines Weges ursprünglich getroffene Weichenstellungen revidieren zu wollen und auch seine Begleiterin macht sich Schuldvorwürfe. Angesichts der bewegenden Schilderung dieses als Scheitern dargestellten letzten Lebensweges stellt das Buch in meinen Augen daher eindringlich die Frage, ob ein solches Konzept der Autonomie, wenn es unter so «günstigen» Bedingungen scheitert, letztendlich tragfähig ist. Erweist sich nicht vielmehr das Festhalten an einem solchen Ideal von Selbstbestimmtheit für Sterbende als die letzte Illusion ihres Lebens?<sup>7</sup>

### Sterben und Tod in der Moderne

Von einem weiteren historischen Rahmen aus betrachtet ist es eine relativ neue Entwicklung, daß sich die Medizin mit chronisch Kranken und Sterbenden beschäftigt. Waren vordem Fragen des Sterbens und des Todes in erster Linie Gegenstand theologischen und philosophischen Nachdenkens, da sie sich einer Beeinflussbarkeit weitgehend entzogen, übernimmt seit dem 19. Jahrhundert die Biologie als Lehre vom Leben und mit ihr die Medizin als ihre Anwendung auf den Menschen die führende Rolle.

<sup>5</sup> Vgl. Wolfgang Wieland, *Strukturwandel der Medizin und ärztliche Ethik*. Heidelberg 1986.

<sup>6</sup> Vgl. Theda Rehbock, *Personsein in Grenzsituationen. Beiträge zur Kritik der Ethik medizinischen Handelns*. Paderborn 2005, 316f.

<sup>7</sup> Vgl. Axel W. Bauer, *Autonomie am Lebensende: Realität, Ideal, Illusion?* Vortrag im Rahmen der 6. Süddeutschen Hospiztage am 30. Juni 2005, s. [www.awbauer.uni-hd.de](http://www.awbauer.uni-hd.de).

Damit einhergehend kommt es zu einem Verlust an etablierten Verhaltensriten, die früher Sterbenden gegenüber üblich waren. Werden auf der einen Seite Krankheit und Tod in zunehmendem Maße beeinflussbar und kontrollierbar, kommt es auf der anderen Seite zu einer immer stärkeren Verdrängung des Todes an sich. Philippe Ariès spricht in seinem epochemachenden Werk von der «Ausbürgerung des Todes».<sup>8</sup> Da dieser trotz aller technisch-medizinischen Fortschritte letztendlich unausweichlich bleibt, wird er ausgelagert in die Krankenhäuser und Altersheime; ritualisierte Trauerformen wie das Aufbahren und religiöse Zeremonien verschwinden, man geht möglichst rasch zur Tagesordnung über. In jüngster Zeit besteht ein deutlicher Trend zur anonymen Bestattung, bei dem ein Abschiednehmen durch Verwandte und Angehörige des Toten nicht mehr öffentlich erfolgt. Trauer im öffentlichen Raum ist nicht mehr vorgesehen, wozu Ariès bemerkt: «Ganz offensichtlich verdankt sich die Abschaffung der Trauer nicht einer Frivolität der Hinterbliebenen, sondern einem unbarmherzigen Zwang der Gesellschaft. Die weigert sich, an der emotionalen Betroffenheit des Leidtragenden zu partizipieren – womit sie, genau genommen, die Präsenz des Todes negiert, selbst wenn sie seine Realität im Prinzip noch gelten läßt.»<sup>9</sup> Hinter dieser ausgeprägten Tabuisierung des Todes dürfte sich nicht zuletzt der magische Glaube verbergen, daß das Ausblenden und Nicht-zur-Kennntnis-Nehmen einer bedrohlichen Realität zu ihrer Nicht-Existenz führe.<sup>10</sup> Leo Tolstoi beschreibt eine entsprechende Haltung literarisch: In der Erzählung «Der Tod des Iwan Iljitsch»<sup>11</sup> gilt die logische Folgerung «Cajus ist ein Mensch, die Menschen sind sterblich, folglich ist Cajus sterblich» sehr wohl für Cajus, nicht aber für den Protagonisten Iwan Iljitsch selbst. Dürrenmatt läßt einen Physiker sagen, daß alle Menschen sterblich seien, sei nur eine Induktion, die nicht bewiesen sei. Man könne nur sagen, bis jetzt war das so. Sucht man nach Erklärungsmustern für das beschriebene Phänomen der Verdrängung des Todes in der Moderne, so bietet sich ein Vergleich mit dem Umgang mit Sterben und Tod in traditionellen Gesellschaften an.<sup>12</sup> Der vormoderne Mensch war Hunger, Seuchen und kriegerischen Konflikten ausgesetzt, ohne diese entscheidend beeinflussen zu können, seine Lebenserwartung war bekanntermaßen gering. Sein Weltbild war folgerichtig gekennzeichnet durch die Vorstellung von einer höheren, einer göttlichen Ordnung. Das Leben wurde im Sinne eines Memento mori von der Sterblichkeit ausgehend betrachtet und im Blick auf eine jenseitige Existenz mit einer entsprechenden Erlösungsverheißung. Leiden und Krankheit wurden als Prüfung verstanden und dienten der Vorbereitung der moralischen Existenz im Jenseits. Auch das sogenannte «gute Sterben» diente dieser Vorbereitung, während als «schlechtes Sterben» der unvorbereitete, plötzliche Tod angesehen wurde, bei dem man ohne Vorbereitung ins Jenseits einging und daher mit der Verdammnis rechnen mußte. Demgegenüber ist das Weltbild der Moderne gekennzeichnet als eine vom Menschen beeinflussbare und gestaltbare Gesellschaftsordnung. Das Leben umfaßt die diesseitige Existenz und ist gerichtet auf die Verwirklichung individueller und diesseitiger Ziele. Leiden und Krankheit werden als defizitäres Leben erfahren und fordern dazu auf, sie zu vermeiden bzw. zu beseitigen. Das Sterben wird nicht als ein Durchgang, sondern als ein biologischer Vorgang verstanden, dessen Sinn es quasi ist, daß er so lange als möglich vermieden wird. Ist dies nicht mehr möglich, so wird nunmehr der schnelle und plötzliche Verlauf als «gutes Sterben» angesehen.

<sup>8</sup> Philippe Ariès, *Geschichte des Todes*. München 1982, 741.

<sup>9</sup> Ebd., 742.

<sup>10</sup> Vgl. Thomas Fuchs, *Todesangst und Todesverdrängung in der Gegenwart*, in: Tobias Trappe, Hrsg., *Liebe und Tod*. Basel 2004, 83.

<sup>11</sup> Leo Tolstoi, *Der Tod des Iwan Iljitsch*. Stuttgart 1965, 57f.; Originaltitel: *Smert' Ivana Il'ica* (1886).

<sup>12</sup> Vgl. zum Folgenden: Werner Schneider, *Wandel und Kontinuität von Sterben und Tod in der Moderne*, in: Ingo Bauerfeind, Gabriela Mendl, Kerstin Schill, Hrsg., *Über das Sterben*. München 2005, 30ff. Der Grundthese des Autors, daß entgegen der Vorstellung einer Verdrängung und Tabuisierung des Todes vielmehr eine zunehmende gesellschaftliche Diskursivierung zu beobachten sei, kann ich mich allerdings nicht anschließen.

während ein langsames und qualvolles Sterben als schlecht bewertet wird. Der Tod wird als das definitive Ende des eigenen Lebens betrachtet und insofern haftet ihm nichts Positives mehr an.

### Mechanismen der Abwehr

Angesichts dieser ausschließlich negativen Besetzung des Todes in der Moderne verwundert es nicht, daß diverse Abwehrstrategien entwickelt werden, um der Konfrontation mit der Realität des Todes auszuweichen.<sup>13</sup> Eine verbreitete Strategie besteht etwa darin, im Sinne eines Workoholic in die Arbeit zu flüchten und darin die eigene Besonderheit und auch Unverletzlichkeit zu erfahren. Angesichts der eigenen Grandiosität und Unerstetzlichkeit besteht dann die illusionäre Wunschvorstellung, daß das, was für die anderen gilt, nämlich die Vergänglichkeit, für einen selbst noch lange nicht gilt. Ein anderes Muster der Abwehr besteht darin, magischen Schutz vor der Bedrohung durch einen «letzten Retter» zu erhalten, sei dies der behandelnde Arzt oder auch der Partner oder eine sonstige Bezugsperson. Eine weitere Möglichkeit der Reaktion besteht darin, das Leben dermaßen zu beschleunigen, daß man mehr darin unterbringt, als es eigentlich die Lebenszeit zuläßt, so daß man sich in einem beständigen Wettlauf mit der unerbittlich ablaufenden Lebensuhr befindet. Verbreitet sind auch Allmachtsphantasien, die auf der weitgehenden Naturbeherrschung beruhen. Der medizinisch-biologische Fortschritt suggeriert in den Augen vieler Zeitgenossen nicht nur zunehmend Macht über Krankheit und Leiden, sondern auch über den Tod; hinter den erheblichen ethischen Problemen etwa der verbrauchenden Embryonenforschung steht nicht zuletzt das Heilsversprechen, «das unaufhaltsam sich verbrauchende Leben der schon Geborenen zu erneuern, zu verlängern, am Ende womöglich unsterblich zu machen».<sup>14</sup> Im modernen Körperkult und der Vermeidung von Leid besteht ein weiteres, sehr verbreitetes Abwehrmuster: «Der von Todesangst und gleichzeitig von Weltgier erfaßte Mensch muß das Leben genießen, solange es geht, und das bedeutet, seine negativen Seiten so weit als möglich ausblenden: Leid, Schmerz, Krankheit, Hässlichkeit, Abhängigkeit.»<sup>15</sup> Eine letzte Form der Abwehr, die an dieser Stelle genannt werden soll, besteht in der Flucht vor der Realität, sei es durch den Konsum von Drogen, sei es durch eine Virtualisierung des Realen. Suchterkrankungen haben in den letzten Jahrzehnten einen dramatischen Anstieg genommen, der stille Medikamentenabusus stellt ein Problem von hoher Tragweite dar. Anders als früher bleiben die Suchterkrankungen häufig unerkannt und erlauben es den Betroffenen, sich lange Zeit in der Illusion der eigenen Grandiosität zu wiegen, ohne physisch dabei zu verfallen. Eine wirklich neue Entwicklung ist die Möglichkeit einer Existenz im virtuellen Raum, im Cyberspace. Das Individuum kann hierbei von der harten Realität völlig absehen und taucht ein in einen Raum unbegrenzter Möglichkeiten und vielfältiger Identitäten.

### Sterben operationalisierbar?

Die moderne Medizin hat die beschriebene Tabuisierung des Todes und die mannigfachen Abwehrstrategien zum Teil mit aufgelöst, zum Teil unterliegt die Weiterentwicklung der Medizin wiederum selbst auch den Einflüssen dieser gesellschaftlichen Entwicklung. Eines der auch im öffentlichen Raum am breitesten diskutierten Problemfelder dürfte darin bestehen, daß unsere heutige Kultur für all die Probleme, die mit dem Lebensende einhergehen, kaum noch allgemein verbindliche Antworten und Handlungsanleitungen bereitstellt. So kann man etwa mit Auseinandersetzungen um die Frage, wie eigentlich der Tod zu definieren sei, inzwischen ganze Bibliotheken füllen, ohne daß ein Konsens unter verschiedenen gesellschaftlichen Gruppierungen in Sicht wäre. Nebenbei gesagt gilt gleiches bekanntermaßen

<sup>13</sup> Ich beziehe mich im Folgenden auf: Thomas Fuchs, *Todesangst und Todesverdrängung* (Anm. 10), 81ff.

<sup>14</sup> Ebd., 93.

<sup>15</sup> Ebd., 94.

für den Beginn menschlichen Lebens. Natürlich muß konstatiert werden, daß der Tod durch die moderne Medizin seine Hinterlist eingebüßt hat, daß er in fortschreitendem Ausmaß beeinflussbar, manipulierbar geworden ist, zugleich aber hat er damit auch seine lebensweltlichen Evidenzen verloren. Es ist schon eine Weile her, daß der Herz- oder Atemstillstand als Kriterium des Todes eine ausreichende Stringenz besaß. Mittlerweile muß der Tod nach Kriterien definiert werden, die der Intuition zutiefst zuwider laufen, wenn etwa einem Organismus, der auf Umweltreize reagiert, Organe entnommen werden unter der Maßgabe, daß es sich dabei um einen Toten handelt. Angesichts der Knappheit an Spenderorganen reagiert die Medizin mit im Laufe der Zeit sich wandelnden Definitionen auf die Situation, um handlungsfähig zu bleiben. An dieser Stelle sollen nun nicht die verschiedenen Hirntodkriterien diskutiert werden; entscheidend ist vielmehr, daß Tod und Sterben «... immer mehr zu einer Sache der Entscheidung, einer Stellungnahme, die immer auch Verfügung meint»<sup>16</sup>, werden. Dies trifft nicht nur für die Festlegung des irreversibel eingetretenen Todes zu. Mit den Möglichkeiten der modernen Medizin ist aus der einstigen «ars moriendi» die Kunst geworden, das Leben zu verlängern und zwangsläufig damit verbunden die Kunst, das Ausmaß der Therapie zu bestimmen und die Kunst, das Sterben zuzulassen. Das Sterben ist kein naturgegebenes Ereignis mehr in dem Moment, in dem eine Intensivbehandlung einsetzt. Diese aber wird in der Regel in der westlichen Welt durchgeführt. Nach der aktuellen ICD 10 Statistik<sup>17</sup>, einer Diagnoseverschlüsselung, für die häufigsten Todesursachen in Deutschland stehen an der Spitze Krankheiten des Kreislaufsystems und bösartige Neubildungen, die zusammen allein 2/3 aller Todesursachen ausmachen. Danach folgen Krankheiten der Atmungsorgane und Krankheiten der Verdauungsorgane. Der Tod an Altersschwäche findet offiziell nicht statt, zumindest wird er in der Statistik nicht erfaßt.

Dort wo Sterben unter ärztlicher Betreuung stattfindet, geht es in aller Regel mit einer bewußten Entscheidung einher, nicht mehr alles medizinisch Mögliche zu tun, sondern bewußt auf Therapieoptionen zu verzichten, um dem Patienten eine nicht zumutbare Verlängerung seines Leidens zu ersparen.<sup>18</sup> Die Organisation des medizinischen Betriebs legt es nahe, hier Alles-oder-Nichts-Entscheidungen zu treffen. In einem primär auf Kuration ausgerichteten Gesundheitssystem fallen solche Patienten durch das Netz, die in erster Linie eine Begleitung benötigen, also weder aufgegeben werden noch einer Intensivtherapie zugeführt werden wollen. Die Professionellen sind hierzu entweder nicht in der Lage oder aus guten Gründen nicht bereit, wird ein solches Vorgehen doch in aller Regel von den Kostenträgern nicht honoriert. Die Institution der modernen Klinik mit qualitätsgesicherten Abläufen wird gemessen an der Ergebnisqualität ihrer Prozesse, Ziel ist die Genesung von Krankheit bzw. die gesellschaftlich verwertbare Produktion von Gesundheit. Sterbende Patienten aber belasten den reibungslosen organisatorischen Ablauf einer Klinik, auch Sterben muß operationalisierbar gemacht werden. Der Tote selbst hat keinen eigenen Wert, es sei denn als Studienobjekt in der Pathologie.

### Der Tod aus der Sicht des Individuums

Verläßt man die globale Ebene und betrachtet Sterben und Tod aus der Sicht des Betroffenen, so verändert sich die Perspektive deutlich. Die stoische Einstellung Epikurs mit seinem Diktum «Das Schauererregendste aller Übel, der Tod, betrifft uns überhaupt nicht; wenn <wir> sind, ist der Tod nicht da; wenn der Tod da ist, sind <wir> nicht»<sup>19</sup>, entspricht nicht unbedingt der Befindlichkeit des modernen Menschen. Der Tod wird viel eher als

<sup>16</sup> Käte Meyer-Drawe, Lebenswelt und Sterbenswelt, in: Tobias Trappe, Hrsg., Liebe und Tod (Anm. 10), 157.

<sup>17</sup> www.statistik-bund.de

<sup>18</sup> Vgl. Thomas Prien, Medizinethische Aspekte der Therapiebegrenzung am Lebensende, in: Klaus Hampel, Hrsg., Menschenwürde am Ende des Lebens. Münster 2004.

Skandal empfunden, als Kränkung, gegen die man machtlos ist. Der AIDS-Kranke H. Brodkey beschreibt diese Grundstimmung folgendermaßen: «Das Ärgerliche am Tod auf der Türschwelle ist, daß es einem selbst passiert. Und auch, daß man nicht länger der Held seiner eigenen Geschichte ist, nicht einmal deren Erzähler.»<sup>20</sup> Unsinnigerweise übersetzt der Verlag den Originaltitel «This Wild Darkness» mit «Die Geschichte meines Todes», obwohl der Autor selbst ja darauf hinweist, daß dieser nicht kommunizierbar ist und es nur um die Geschichte seines Sterbens gehen kann. In einem ähnlichen Sinne äußert sich Gabriel Garcia Márquez: «Ich habe keine Angst vor dem Tod, weil das für mich ein völlig physisches Problem ist. Was mich beunruhigt, ist der Übergang. Danach, weiß ich, ist er das vollkommene Dunkel, aber das werde ich nicht erfahren. Der Tod wird die einzige Erfahrung sein, die ich nicht mehr erzählen kann. (...) Das ist für mich eine persönliche Katastrophe, es wird das einzig große Scheitern in meinem Leben als Schriftsteller sein.»<sup>21</sup> Das ist sicher die sehr eigene Sicht eines Literaten, sie verdeutlicht aber zum einen die Empörung und zum anderen beleuchtet sie das schlichte Faktum, daß der eigene Tod nur von den anderen erfahren werden kann, genauso wie die Geburt nicht aus eigener Kraft, sondern von anderen ermöglicht wird. An dieses Faktum wird anzuknüpfen sein, wenn es um die Bewertung des Konzepts einer Ethik der Autonomie am Lebensende gehen wird.

Zunächst aber soll weiterhin der Frage nachgegangen werden, was mit dem kranken Individuum geschieht, wenn es sich unmittelbar vom Tod bedroht weiß. Die obigen Zitate veranschaulichen, daß der Tod in radikaler Weise individualisiert, niemand kann mit über die Schwelle gehen. «Die Individualisierung und das Bewusstsein vom Tod gehen Hand in Hand, ja man kann sagen: Ohne Todesbewusstsein keine personale Individualität.»<sup>22</sup> Aber dieses Todesbewusstsein, wenn es ganz in den Vordergrund tritt, hat seinen Preis.<sup>23</sup> Der Schwerkranke ist sich seiner Zukunft nicht mehr gewiß, er kreist ständig um sich selbst und kann nicht mehr von sich absehen. Damit zerbricht ihm der Alltag, er fällt aus seiner normalen Welt heraus. Er gerät in eine narzißtische Wahnwelt, in der alle Begebenheiten auf sich selbst hin interpretiert werden. Der Kranke vereinsamt, auch wenn noch so viele Besucher zur Stelle sind. Man kann das bezeichnen als «sozialen Tod» oder «prämortales soziales Sterben».

Mit dem Verlust der körperlichen Integrität erlebt der Kranke zudem eine Entfremdung vom eigenen Körper und damit auch eine Entfremdung von sich selbst bzw. vom eigenen Selbsterleben. Angst vor Schmerzen, vor der Hilflosigkeit und dem Angewiesensein auf fremde Hilfe verstärken diese Empfindungen. «Kommt beides zugleich: der Verlust der körperlichen Integrität und das Herausfallen aus dem menschlichen Miteinander, so wird der persönlichen Identität – dem Selbst – die Basis entzogen.»<sup>24</sup> Krankheit als Weltuntergang.

Mit der Vielfältigkeit der Individuen gibt es auch vielfältige Weisen, mit der Todesbedrohung umzugehen. Diese reichen von Verleugnung über Ergebung, Widerstand bis zu einem Hoffen auf ein jenseitiges Leben oder das Erreichen des Nirwana als Ziel. Bekanntermaßen wurde erstmals von Elisabeth Kübler-Ross versucht, verschiedene dieser Verhaltensweisen als Stadien zu beschreiben. Ich möchte nun zuletzt die Frage stellen, wie ein angemessener Umgang mit Sterbenden aussehen könnte, ohne mich dabei in spezifischer Weise auf weltanschauliche Vorfestlegungen

<sup>19</sup> Epikur, Brief an Moikeus, in: Briefe – Sprüche – Werkfragmente. Griechisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von H.W. Krautz. Stuttgart 1985, 45.

<sup>20</sup> H. Brodkey, Die Geschichte meines Todes. Übersetzt von A. Praesent. Reinbeck bei Hamburg 1986, 80.

<sup>21</sup> F. Hopf, Warum haben Sie Angst vor dem Tod? Interview mit Garcia Márquez, in: Frankfurter Rundschau, 11.12.1982.

<sup>22</sup> Thomas Fuchs, Todesangst (Anm. 10), 81.

<sup>23</sup> Im Folgenden beziehe ich mich maßgeblich auf: Fulbert Steffensky, Krankheit: Bedrohung und Chance. Vortrag vor Onkologen auf dem ADEBAR-Studientreffen am 1.10.2004 in München.

<sup>24</sup> Markus Zimmermann-Acklin, Tod aus Liebe, in: Tobias Trappe, Hrsg., Liebe und Tod (Anm. 10), 103ff.

beziehen zu wollen. Mit welcher Ethik werde ich den geschilderten Situationen und Problemen am ehesten gerecht?

### **Ethik der Autonomie contra Ethik der Fürsorge?**

Ausgehend von der Situationsanalyse, daß auch heute noch oder sogar insbesondere heutzutage das Verhältnis zwischen Arzt und Patient geprägt ist von einer grundlegenden Hierarchie und daß diese hierarchische Beziehung regelmäßig am deutlichsten wird im Zusammenhang mit chronischen Erkrankungen, Behinderungen sowie Entscheidungen am Lebensende, liegt es nahe, nach einem Instrument zu suchen, welches diesen mißlichen Zustand beheben kann. Nun ist es offensichtlich, daß durch die Stärkung des Prinzips der Patientenautonomie und mit der Bindung ärztlichen Handelns an die Einholung einer informierten Zustimmung (informed consent) kranke, behinderte und sterbende Menschen instand gesetzt werden, Ärzte in die Schranken zu weisen und eigene Handlungsspielräume wahrzunehmen. Insofern die Patientenautonomie einen ärztlichen Paternalismus begrenzt und kontrolliert, ist sie selbstredend uneingeschränkt zu befürworten. Seit der inzwischen nahezu kanonischen Rang einnehmenden Veröffentlichung der amerikanischen Medizinethiker *T.L. Beauchamp* und *J.F. Childress* aus dem Jahr 1989<sup>25</sup> werden folgerichtig für den gesamten Bereich der Medizinethik allgemein neben den aus der Tradition übernommenen drei Prinzipien, nämlich erstens dem Gebot nicht zu schaden (Nonmaleficence), zweitens dem Gebot zu nützen (Beneficence) und drittens dem Gebot, gerecht zu handeln (Justice) als neues Prinzip das Gebot, die Autonomie zu respektieren, zu Grunde gelegt. Auch wenn die Reduktion des Blickwinkels bei der Behandlung medizinethischer Fragestellungen auf diese nunmehr vier Prinzipien nicht unwidersprochen geblieben ist, so lassen sich viele Probleme in ihren Grundzügen mit ihrer Hilfe doch gut analysieren. In jüngerer Zeit läßt sich allerdings feststellen, daß dem Prinzip der Autonomie scheinbar Vorrang vor den anderen Prinzipien eingeräumt wird, was nicht zuletzt auf die gewachsene Bedeutung von Selbstbestimmung und Individualismus im gesellschaftlichen Gefüge zurückzuführen sein dürfte. An diesem Punkt müssen meiner Ansicht nach nun Bedenken angemeldet werden.

Die Grundlegung des modernen Autonomiegedankens geschieht durch *I. Kant* und beruht u.a. auf drei grundsätzlichen Vorannahmen<sup>26</sup>: *erstens* der allgemeinen Gleichheit aller Bürger (jeder Bürger hat die gleichen Rechte und Pflichten; jeder Bürger wird gleich behandelt), *zweitens* der wechselseitigen Anerkennung moralischer Rechte und Pflichten (indem ich Rechte in Anspruch nehme, erkenne ich an, daß meine Mitbürger dieselben Rechte in Anspruch nehmen können), *drittens* dem Vorrang der Freiheit von Zwangsmaßnahmen gegenüber der Verpflichtung zu moralischem Wohlwollen (zunächst bin ich verpflichtet, anderen keinen Schaden zuzufügen, erst in einem weiteren Sinn, ihnen Gutes zu tun). In medizinischen Zusammenhängen erweisen sich diese Voraussetzungen jedoch regelmäßig als problematisch: Erstens ist eine Gleichheit zwischen Arzt und Patient häufig illusorisch, was etwa in der Situation, in der der Arzt auf einen Schwerverletzten trifft, evident wird; ebenso ist meist auch die Begegnung zwischen Sterbendem und Arzt nicht von Gleichheit geprägt. Zweitens ist bezüglich der Anerkennung moralischer Rechte und Pflichten der Patient zwar in extremer Weise auf die Integrität des Arztes angewiesen, der Arzt aber weniger auf die des Patienten. Drittens erhofft sich der Patient, der den Arzt konsultiert, zwar auch, aber nicht in erster Linie die Vermeidung von Schaden, sondern vielmehr einen Nutzen aus der Behandlung.

Anhand dieser Einwände wird in meinen Augen deutlich, daß das Konzept der Patientenautonomie sehr gut anwendbar ist mit Blick auf den jungen, gesunden, aktiven und leistungsfähigen

<sup>25</sup> T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford 1989.

<sup>26</sup> Ich beziehe mich im Folgenden auf: Christian Lenk, *Mein Wille geschehe? – Autonomie und Ethik der Fürsorge*, in: Klaus Hampel, Hrsg., *Menschenwürde am Ende des Lebens*. Münster 2004.

## *Burg Rothenfels 2007*

**Humor – Leichtsinn der Schwermut. Tagung zum 70. Geburtstag von Elazar Benyoëtz** mit Prof. Dr. Michael Bongardt, Prof. Dr. Erich Garhammer, Prof. Dr. Hans-Martin Gauger, Dr. René Dausner, Prof. Dr. Hans-Rüdiger Schwab und Elazar Benyoëtz  
20. – 22. April 2007

**Psalmen zum Klingen bringen – Deutsche Gregorianik als geistlicher Übungsweg** mit Prof. Dr. Christa Reich  
4. – 6. Mai 2007

**Abraham und «Abraham» – Der «Vater des Glaubens» im Konsens und Dissens der Religionen** mit Prof. DDR. Manfred Görg  
4. – 6. Mai 2007

**Ex Sarajewo Lux – Der europäische Islam in Bosnien** – Rothenfelser Pfingsttagung 2007 mit Seyran Ates, Prof. Dr. Mile Babic, Dževad Kahahasan, Hans Koschnik, Rupert Neudeck  
25. – 28. Mai 2007

**Kontemplation und geistige Schriftauslegung** mit Prof. Dr. Ludger Schwenhorst-Schönberger  
15. – 17. Juni 2007

**Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel: 09393-99999, Fax: 99997, Internet: [www.burg-rothenfels.de](http://www.burg-rothenfels.de); Email: [verwaltung@burg-rothenfels.de](mailto:verwaltung@burg-rothenfels.de)**

Menschen, der in der Gesellschaft ja auch Leitbildcharakter hat. In Bezug auf den Sterbenden, den Behinderten, den Dementen und den chronisch Kranken aber, der unter demographischen Aspekten zumindest quantitativ immer mehr in den Vordergrund tritt, muß die Anwendbarkeit eines solchen Konzeptes dagegen zumindest fraglich erscheinen.

### **Würde – ein Beziehungsbegriff**

Für die Situation am Lebensende bestehen in meinen Augen im wesentlichen zwei Problemfelder: Zum einen ist das Einholen eines *informed consent* für Therapieentscheidungen schwierig oder unmöglich, wenn eine ausreichende Aufklärung von Seiten des Patienten, sei es verbal oder nonverbal, abgelehnt wird. So sehr es wünschenswert ist, im Dialog zwischen Arzt und Patient Offenheit zu einem Prinzip zu erheben, so sehr ist es dennoch zu akzeptieren, wenn der Patient mit Verdrängung und Abwehr auf seine Situation reagiert. Ein Bestehen auf Auseinandersetzung seitens des Arztes wäre, um ein altes Wort zu gebrauchen, zutiefst unbarmherzig und würde auch gegen das Prinzip des Nicht-Schadens verstoßen. Zum anderen ist in dem Sinne, in dem lebensbedrohliche Krankheit als Weltuntergang beschrieben wurde, einhergehend mit dem Verlust der körperlichen und sozialen Integrität, die Autonomie des Patienten und damit seine Entscheidungsfähigkeit in einem prinzipiellen Sinne nicht mehr gegeben. Am offensichtlichsten ist das natürlich dort der Fall, wo Bewußtsein nur noch defizitär oder gar nicht mehr vorhanden ist. So besteht denn auch das größte Problem aller Patientenverfügungen darin, eine Aussage über den aktuellen Willen eines Patienten treffen zu wollen, die dieser zu einem anderen Zeitpunkt unter völlig anderen Umständen formuliert bzw. unterschrieben hat. Es stellt sich zum einen die Frage, ob der Patient zum damaligen Zeitpunkt überhaupt frei verantwortlich und entscheidungsfähig war und zum anderen, ob die damalige Festlegung, wie auch immer sie getroffen wurde, seinem aktuellen Willen entspricht bzw. entsprechen würde. Angesichts dieser Dilemmata muß die Frage gestellt werden, ob sich Menschsein tatsächlich durch Selbstverantwortung und Autonomie allein bestimmen läßt, oder ob nicht vielmehr Angewiesensein auf Beziehung und letztlich Abhängigkeit als eine anthropologische Konstante, als zum Wesen des Menschseins gehörend, mit zu berücksichtigen ist.<sup>27</sup> Schließlich finden wir uns als

<sup>27</sup> Vgl. Hermes Andreas Kick, *Lebensende, Sterbehilfe, Suizid: Ethische Dilemmata als Herausforderung zur Klärung menschenbildlicher Prämissen*, in: Hermes Andreas Kick, Jochen Taupitz, Hrsg., *Ethische Orientierung in Grenzsituationen des Lebens*. Münster 2004, 38ff.

in die Existenz Geworfene vor, weder die biologischen noch die seelischen noch die sozialen Ausgangsbedingungen können wir selbst beeinflussen. Vom Beginn bis zum Ende gehört es konstitutiv zum Menschsein, abhängig zu sein von liebender Zuwendung – in welcher Form auch immer. Insofern ist es verkürzt, die Würde des Menschen lediglich vom Individuum aus zu denken, Würde ist gleichermaßen ein Beziehungsbegriff. Die Würde des einen ist bestimmt durch die Würde des anderen. Der Mensch ist im Singular gar nicht denkbar, sondern konstitutiv bezogen auf andere. Diese Aspekte betonen die sogenannten Fürsorgeethiken, im Englischen *Ethics of Care*: «Während die Autonomie stark auf die individuelle Persönlichkeit fokussiert und den Einzelnen gleichsam als Monade mit freiem Willen erscheinen lässt, betont eine Ethik der Fürsorge stärker das Einbezogensein des Menschen in ein vielfältiges soziales Beziehungsnetz.»<sup>28</sup>

Insbesondere angesichts des bevorstehenden Todes erhält dieser Beziehungsaspekt zunehmendes Gewicht. Der Psychiater *Klaus Dörner* führt hierzu aus: «Menschen a) in Institutionen und b) im Sterben und c) ganz besonders in der Kombination aus Institutionalisierung und Sterbesituation sind zur Selbstbestimmung und zur Verfügung über sich selbst deutlich weniger als sonst fähig und außerdem auch weniger daran interessiert; anderes ist ihnen in dieser Übergangssituation wichtiger. (...) Je mehr mir als einem Sterbenden nun Selbstbestimmung und Verfügung über mein Leben zwischen den Fingern zerrinnen, je mehr ich mich davon verabschiede, desto wichtiger wird mir das Bedürfnis nach Bedeutung für Andere, von Anderen gebraucht zu werden.»<sup>29</sup> Das Leben des Sterbenden und des Leidenden kann keinen Sinn mehr darin finden, Projekte auf Zukunft hin zu entwerfen und sich darin zu verwirklichen, aber es bekommt eine Perspektive darin, für den oder die anderen da zu sein, jedenfalls solange, bis der Abschied von außen vorgegeben wird. Möglicherweise kann dann das gemeinsame Warten und Ausharren zum zentralen Inhalt einer Beziehung werden.<sup>30</sup>

Während das Kennzeichen des Menschenbildes, das die Ethik der Autonomie begründet, das Streben nach uneingeschränkter Selbstverwirklichung und Erreichen von persönlichem Glück ist, eröffnet eine Ethik der Fürsorge die Möglichkeit, die Einschränkungen, mit denen die letzte Lebensphase notgedrungen verbunden ist, nicht ausschließlich als negativ zu bewerten. «Die Ethik der radikalen Autonomie und der Machbarkeitswahn bzw. das einseitig lösungsorientierte Denken der Moderne entspringen derselben geistigen Wurzel: Der Mensch sieht sich als uneingeschränkter Herr des Lebens. Dieser Ansatz kennt keine Ethik des Verzichtens und des Erleidens, sondern nur eine Ethik der aktiven Lebensgestaltung. Er kennt nur eine Ethik der Macht, die die Ohnmacht durch Macht zu überspielen versucht. Es fehlt eine Ethik des «Seinlassens», der inneren Annahme des «Verfügens».<sup>31</sup>

*Fulbert Steffensky* spricht in diesem Zusammenhang von einer pathischen Tugend, die es wieder zu entdecken gilt.<sup>32</sup> Der Kranke unserer Tage hat – wie wir wohl alle – es nicht gelernt, passiv zu sein; die Langsamkeit, die Geduld, das Warten und Ausharren, das Lassen, die Gelassenheit, die Ergebung, die Demut, das alles ist ihm fremd. Er kann der Welt weiterhin nur im Aktionsmodus gegenübertreten und scheitert somit notwendigerweise. In und an der Krankheit könnte er aber lernen, sich nicht mehr durch sich selbst zu rechtfertigen. Angesichts der sich für ihn unaufhaltsam immer weiter verengenden Handlungsspielräume kann er nur entweder in Hoffnungslosigkeit und Verbitterung erstarren oder

<sup>28</sup> Christian Lenk, *Mein Wille geschehe? – Autonomie und Ethik der Fürsorge*, in: Klaus Hampel, Hrsg., *Menschenwürde* (Anm. 18), 22f.

<sup>29</sup> Klaus Dörner, *Arzt vom Letzten her*, in: Hermes Andreas Kick, Jochen Taupitz, Hrsg., *Ethische Orientierung* (Anm. 27), 11, 15.

<sup>30</sup> Vgl. Markus Zimmermann-Acklin, *Tod aus Liebe?*, in: Tobias Trappe, Hrsg., *Liebe und Tod* (Anm. 10), 103ff.

<sup>31</sup> Hermes Andreas Kick, *Lebensende, Sterbehilfe, Suizid: Ethische Dilemmata als Herausforderung zur Klärung menschenbildlicher Prämissen*, in: Hermes Andreas Kick, Jochen Taupitz, Hrsg., *Ethische Orientierung* (Anm. 27), 40.

<sup>32</sup> Vgl. Fulbert Steffensky, *Krankheit* (Anm. 23).

aber sich in sein Geschick ergeben. Wenn und indem er sich aus der Hand gibt, vertraut er sich einer ihn übersteigenden Instanz an, wie auch immer die Beziehung, in die er eintritt, im Einzelfall aussehen mag. Es ist dies die Bewegung von der Forderung des autonomen Ichs «Mein Wille geschehe» hin zur Akzeptanz der Begrenztheit des menschlichen Lebens und zu einem das eigene Leben transzendierenden Vertrauen auf eine andere Instanz, sei diese nun religiös verstanden oder nicht, mit der Ergebung in die Bitte «Dein Wille geschehe».

### Fürsorge aus der Sicht des Patienten

Vielleicht ist damit bereits das Wesentliche gesagt. Allerdings erscheint es mir nun auch wieder unbefriedigend, das Prinzip der Fürsorge gegen das der Autonomie in dieser harten Antithetik stehen zu lassen, sollen doch die Errungenschaften des seit der Aufklärung formulierten Autonomiedenkens nicht geschmälert werden. Es erscheint mir daher vielmehr angemessen, Autonomie und Fürsorge in eine spannungsvolle Beziehung zu bringen. Hilfreich hierfür ist die Überlegung, daß der Wunsch nach Hilfe in Notlagen als ein Existenzial angesehen werden kann: «Im Kontext der endlichen Bedingungen einer gemeinsam geteilten Existenzform unterstellen wir im allgemeinen ganz selbstverständlich, ohne uns dessen bewusst zu sein, dass jeder andere – ebenso wie wir – will, dass ihm in Notlagen von anderen geholfen wird. (...) Allein auf Grund unseres Menschseins wollen wir also vieles, ohne es jemals *geäußert* zu haben und ohne es äußern zu müssen, ja, ohne es jemals explizit denken zu müssen.»<sup>33</sup> Da ein solches allgemeines menschliches Wollen unterstellt werden kann, bildet es die Grundlage für die Wechselseitigkeit der Verpflichtung zur gegenseitigen Hilfe bzw. Fürsorge. Entziehe ich einem Menschen mithin die für sein Leben notwendige Fürsorge, so mißachte ich seinen Willen, den ich ihm auf Grund seiner Leidenssituation zuschreiben kann: «Das Autonomieprinzip impliziert also die Verpflichtung zur Fürsorge.»<sup>34</sup>

In einem solchen Sinne verstandene Fürsorge ist nicht paternalistisch. Ihr Ziel ist nicht die Herstellung des Wohls des Patienten aus der Sicht des Behandelnden, sondern aus der Sicht des Patienten selbst. Letztendlich soll sie ihm die autonome Selbstsorge im Umgang mit seiner Krankheit ermöglichen. Sie erfordert ein aufmerksames und feinfühliges Wahrnehmen des Anderen, ein genaues Hinsehen und Hinhören auf das, was er wirklich braucht und will. Auf Autonomie hin gerichtete fürsorgende Handlungen stehen in der Gefahr, sowohl zu viel zu tun wie zu wenig. Tun sie zu viel, so mißachten sie den offenkundigen Willen des Patienten und werden in unzulässiger Weise paternalistisch. Tun sie zu wenig, so reduzieren sie den Patienten auf den vermeintlich autonomen Kunden, dessen Wünsche zu erfüllen sind, ohne sich um deren Zu- oder Abträglichkeit für sein Wohl zu kümmern. Die so Handelnden verkennen dann, daß sogar weitgehend einsichts- und entscheidungsfähige Patienten – für die Selbstsorge im Umgang mit ihrer Krankheit – auf Fürsorge angewiesen sind.

Entscheidend für die Entscheidungsfindung ist, daß sie nicht einseitig erfolgt, sondern intersubjektiv, über das Gespräch oder sonstige Kommunikation. Wo die Denk- oder Urteilsfähigkeit jedoch krankheitsbedingt beeinträchtigt ist, muß auf den mutmaßlichen Willen des Patienten rekurriert werden, um seine Autonomie zu achten.

Die Spannung, die letztlich nicht auflösbar ist und für jeden Fall neu bedacht werden muß, läßt sich nach dem Gesagten folgendermaßen formulieren: Wenn mir als Handelndem am Wohl des Anderen liegt, so darf ich seinen Willen nicht mißachten. Wenn ich andererseits die Autonomie des anderen achten will, so kann mir dessen Wohl nicht gleichgültig sein.

Mir scheint, daß eine mögliche Synthese im von Ilana Hammermann gewählten Buchtitel formuliert ist: «Ich wollte, dass du lebst.»

*Michael Halbfas, Siegburg*

<sup>33</sup> Theda Rehbock, *Personsein in Grenzsituationen* (Anm. 6), 325.

<sup>34</sup> Ebd., vgl. für das Folgende 327ff.

# Leszek Kołakowski stellt uns Fragen

Die dialogische Implikation des Buchtitels «Was fragen uns die großen Philosophen»<sup>1</sup> greift eine durchgehende Fragestellung in den philosophischen Essays von Leszek Kołakowski auf: Wie fasziniert der Autor interessierte Gesprächspartner, damit sie ihn nicht nur auf seinen Reisen durch die europäische Philosophie begleiten, sondern auch Antworten finden auf Fragen, die er ihnen am Ende seiner Mini-Traktate mit einer bestimmten Absicht stellt? Zwei Wege bieten sich an: Sie können sich etwas in Erinnerung rufen, was auf den diskursiven Feldern der universitären Philosophievermittlung in akademischen Versatzstücken behandelt wird, oder sie erhalten die Möglichkeit, jene in seinen Traktaten entworfenen philosophischen Weltdeutungen zu transzendieren. Beide vom Autor vorgeschlagenen Zielstellungen erweisen sich bei der Lektüre der Einleitung zu diesem Band, auf dessen Umschlag sich der Philosoph mit eindringlich-forderndem Blick (nach einem Foto von Czesław Czapliński) an seine Leser wendet, als viel zu hochgestochen.

Diese Essays im Umfang von 5 bis 8 Buchseiten waren zunächst die Grundlage für Fernsehvortrüge, dann veröffentlichte sie der Krakauer Verlag «Znak», der die Vorlesungen mit einem Vorwort des Autors versah: «Ich spreche über die großen Philosophen mit dem Ziel, bei jedem von ihnen einen für ihn wichtigen Gedanken herauszufischen, einen Gedanken, der zu den Grundfesten des von ihm errichteten Hauses gehört und der zugleich für uns heute verständlich ist und irgendeine Saite in unserem Kopf zum Klingen bringt ...» (S. 7)

Wer gehört zu dem Kanon der erlauchten Philosophen, deren Auswahl nicht nach einem wissenschaftlich abgewogenen Prinzip getroffen wurde, sondern weitgehend den Neigungen und philosophischen Interessen des Autors entsprach? Der kursorische Blick durch das Inhaltsverzeichnis wandert über die Namen von dreißig mehr oder weniger bekannten und renommierten Philosophen: Sokrates, Parmenides, Platon, Augustinus, Meister Eckhart, Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Kant, Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Jaspers und verharret verblüfft auf der Seite 229: Plotin. Die metaphysischen Ideen dieses Schöpfers des Neoplatonismus (er lebte etwa von 203 bis 270) seien in verschiedene Versionen der christlichen Theologie eingegangen, deshalb habe er, Kołakowski, beschlossen, «jeglicher Chronologie zum Trotz ins 3. Jahrhundert zurückzugehen». (S. 230) Spätestens an dieser Stelle zeichnet sich die erkenntnispraktische Absicht der kleinen Vorlesungen ab. In der Galerie der großen europäischen Philosophen fehlen bedeutende Vertreter der analytischen, existentiellen, hermeneutischen und der dekonstruktivistischen Denkrichtung wie Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell, Karl Popper, die französischen Philosophen Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean Baudrillard usw. Solche Lücken erweisen sich möglicherweise als Manko, was Kołakowski mit der Bitte um Nachsicht an seine Leser auch eingesteht.

Nach der eingehenden Betrachtung seines philosophischen Werdeganges, den Professorin *Gesine Schwan* in ihrem Nachwort konturenhaft aufzeigt, verdeutlicht sich das Selektionsverfahren. Leszek Kołakowski, der sicherlich bedeutendste Vertreter des revidierten Marxismus (vgl. «Die Hauptströmungen des Marxismus»), habe sich schon in den sechziger Jahren, als er noch geduldeter Professor für Philosophiegeschichte an der Warschauer Universität war, in die «subtilsten Fragen der Patristik, der Scholastik, der Erkenntnistheorie von Hume bis zum Positivismus des 20. Jahrhunderts, der Dialektik von Eriugena bis Hegel und Marx ... versenkt». (S. 238) Mit seinen Schriften «Der Priester und der Narr. Das theologische Erbe in der heutigen Philosophie» habe er dringliche Fragen der Theologie der vergangenen Jahrhunderte aufgeworfen, in «Die Gegenwärtigkeit des Mythos» habe er

nachgewiesen, «warum Menschen sich auf eine absolute transzendente Wirklichkeit rückbeziehen wollen, ja müssen, wenn sie die Orientierung an Wahrheit, Liebe, Vernunft nicht aufgeben und sich nicht in der Verzweiflung der Zufälligkeit oder der Zerstreuung verlieren wollen». (S. 238)

Dieser Verbindung von polnisch geprägtem Rationalismus und Skeptik bleibe Kołakowski treu, indem er nach dem Ende der Metaphysik (in der Folge von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger) weiterhin moralische Fragen aufwerfe und deren Beantwortung bis in die metaphysische Dimension verfolge, auch auf die Gefahr hin, sich und seine Leser wegen der Nichtauslotbarkeit der aufgeworfenen Fragen zu frustrieren.

## Wie Kołakowski die Kernfragen der Philosophen herausholt

Welche Kernfragen stellt Kołakowski in den jeweiligen, sehr knapp bemessenen Vorlesungen? Um sein methodisches Verfahren zu verdeutlichen, versuche ich am Beispiel einiger renommierter Philosophen aufzuzeigen, inwieweit deren Werk durch wesentliche Aussagen so charakterisiert wird, daß diese sich in den abschließenden Fragen zu den Vorlesungen wiederfinden. *Sokrates* (467 – 399 v. Chr.) zum Beispiel ist nach Ansicht von Kołakowski der «vielleicht wichtigste Architekt europäischer Kultur», weil er «außer der Vernunft keine Autoritäten anerkannte.» (S. 9) Sei deshalb die Meinung von Sokrates richtig, daß das Böse, das wir tun, auf unserem Unwissen basiere, «da unser elender Verstand ... schlicht und einfach das Gute vom Bösen nicht unterscheiden (kann)?» (S. 15) Oder *Heraklit* aus Ephesos, dessen Grundsätze «Alles fließt» oder «Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen» mehr als 2500 Jahre überlebt haben? Er habe den nachfolgenden Generationen den Glauben an eine Weltordnung gegeben, die «möglicherweise verborgen oder teilweise verborgen ist». (S. 24) Grundlage dafür sei ein Kosmos gewesen, in dem die Frage nach der Ursache der ewigen Veränderungen möglicherweise mit dem Verweis auf eine göttliche Absicht zu beantworten sei, mehr noch: könne man diese Annahme auch auf einen christlichen Gott erweitern? Weitaus markanter ist hingegen nach Ansicht des Autors der Einfluß *Platons* auf die ganze europäische Philosophie gewesen. Bei dieser Aussage stützt sich Kołakowski auf das siebte Buch in der Abhandlung vom «Staat», in der das Gleichnis von der Höhle den Unterschied zwischen Wissen und meinen verdeutlichen soll. Es sei «von großem Nutzen für die Erforschung der Politik und den Aufbau eines guten Staatssystems. Es geht darum, dass diejenigen, die die Weisheit lieben und das Gute kennen, gar nicht nach Macht streben.» (S. 31). Nicht zuletzt aus diesem Grund sollte in einem Staat der Philosoph zum König gekrönt werden. Die sich aus diesen Aussagen entwickelnden Fragestellungen (Was ist Gerechtigkeit? Woher holen wir uns die Quellen der Weisheit? u.a.) erweisen sich jedoch als zu *sophisticated*, als daß ein Erkenntnisgewinn daraus entstehen könnte.

Und das Werk von *Aristoteles* (384–322 v. Chr.)? Der «treulose Schüler von Platon» habe die Fundamente der europäischen Philosophie errichtet. «Der Schatten dieses Riesen hat jahrhundertlang das europäische Denken bestimmt, inspiriert und geleitet, mit der Zeit aber auch eingeschränkt. Seitdem im 12. Jahrhundert die wichtigsten seiner Schriften in lateinischer Übersetzung auftauchten, wurde er für die westliche christliche Philosophie zum Mentor *par excellence* und stattete diese mit Grundbegriffen der Metaphysik, Logik, Physik und Ethik aus ...» (S. 36). Einen solchen Begriff, das Glück, benutzt Kołakowski zu einem Disput über die Beschreibung einer dauerhaften Verfassung des einzelnen Menschen, ausgehend von der bei Aristoteles verankerten Überlegung, daß der glückselige Zustand ein erstrebenswertes Ziel, aber im Gegensatz zu Vergnügen oder Ehre kein zweckbestimmtes Mittel sei. An diesem diskursbehafteten Beispiel wird die Transparenz des philosophischen Textes mit dem Blick auf die gegenwärtige gesellschaftliche Situation insofern deutlich, als der

<sup>1</sup> Leszek Kołakowski, Was fragen uns die großen Philosophen. Aus dem Polnischen übersetzt von Nina Kozłowski. Mit einem Nachwort von Gesine Schwan. Reclam, Leipzig 2006, 240 Seiten.

Leser mit einer Fülle von metaphysisch aufgeladenen Erscheinungen konfrontiert wird, die in die abschließenden Fragefelder der Vorlesung münden.

Und Augustinus (354-430), dessen Werk «Über den Gottesstaat» die Grundlage für die christliche Geschichtsphilosophie legte? Kołakowski wertet es als eine kraftvolle Antwort auf die Macht des Bösen im Sein, denn dieser kanonprägende Text entstand unter der Einwirkung eines schrecklichen Ereignisses: der Eroberung und Plünderung Roms durch die Westgoten im Jahr 410. Der Dominikaner *Meister Eckhart*, der rund tausend Jahre später als der hervorragendste unter den Mystiker-Philosophen mit seinen Schriften auch den Ärger von Papst Johannes XXII. erregte (er ließ kurz nach dem Tod von Eckhart eine Reihe von Sätzen in dessen Werk verdammen), beschäftigte sich zeit seines Lebens vor allem mit der Frage nach der Einswerdung mit Gott. Diese Bemühungen trieben ihn in spektakuläre Visionen, in denen pantheistisches Denken ebenso wie mystische Reflexionen wirksam wurden. Die religionsgeschichtliche Bedeutung von *Thomas von Aquin* liege in dem durch ihn inspirierten Thomismus, einer Lehre, «die besser als jede andere der Bestätigung und Bekräftigung des intellektuellen Erbes der katholischen Kultur dient.» (S. 79) Dieses Werk sei eine «Rehabilitation der natürlichen, diesseitigen Ordnung, obwohl diese stets der ewigen Ordnung, den göttlichen Zielen untergeordnet ist.» (S. 81)

Es zeichnet die hohe Qualität bei der dialogischen Vermittlung von schwierigen philosophischen Problemen in diesen Vorlesungen aus, daß sein Autor sich – mit Ausnahme der abschließenden Fragen an die Leser – auch bei der Entfaltung seines Textfeldes stets Fragen stellt, die im Zentrum bedeutender Texte stehen. Bei *René Descartes* (1596-1650) zum Beispiel geht es um die Bestimmtheit von Wissen, das wir zu erwerben glauben. Bei *Benedictus de Spinoza*, dessen Werk «Ethik» einer mathematischen Ordnung folge, ist es die geistige Liebe zu Gott, die in eine solche provokante Frage mündet: «Können wir wirklich Liebe zu Gott empfinden, wenn wir wissen, dass wir es mit einer unpersönlichen Macht zu tun haben, die aus der Notwendigkeit der eigenen Natur heraus handelt?» (S. 116) Bei *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646-1716) ist «Gott die einzige Zweckursache aller Ereignisse». Diese Vermutung führt zu der Aussage, daß die Welt eine unendliche Sammlung von Monaden sei, wobei eine Monade «ein absolut einfaches, nicht ausdehnbares, unteilbares Ding (sei), also

ein solches, das auf natürliche Weise weder geboren werden noch untergehen kann». (S. 119)

Mit solchen einfachen, «auf den Punkt gebrachten» Begriffsdeutungen brillieren die «Mini-Traktate» auch bei der Präsentation der bedeutenden englischen Philosophen *John Locke*, *Thomas Hobbes* und *David Hume*. Unter ihnen gehöre vor allem Hobbes, trotz seiner düsteren Vorstellung von der individuellen absoluten Diktatur als bester Staatsform, zu den ersten Denkern, die in der Neuzeit einen mechanistischen Materialismus begründet hätten. Hume hingegen sei der vornehmste Fürsprecher der Aufklärung in ihrer strengen philosophischen Auslegung gewesen.

Auch im Falle des Kantschen philosophischen Kosmos setzen die Betrachtungen mit einer Vielzahl von Fragen ein, die alle auf die Grenzen der menschlichen Vernunft und deren Möglichkeiten verweisen. Um diesen Vernunftsbegriff bei *Kant* anschaulich zu machen, beschreibt Kołakowski die Eigenschaften von analytischen Urteilen und synthetischen Sätzen in der Weise, daß das ganze Wissen der Menschheit in diesen beiden Arten von Sätzen enthalten sei: den analytischen, also a priori gesetzten, und den erfahrungsgebundenen synthetischen Sätzen. (vgl. S. 156) In den folgenden Ausführungen setzt sich der Text mit solchen Begriffen wie dem Ding an sich, dem kategorischen Imperativ wie auch mit der Unsterblichkeit der Seele auseinander, deren Implikationen wiederum in eine Reihe von Fragen münden. Vor allem in solchen Textabschnitten kommen die didaktisch-methodischen Fähigkeiten des Philosophen zum Tragen. Sie bestehen in der Bündelung von komplexen Denksystemen, deren Zugang durch Fragen an den Leser ermöglicht wird. Diese Fähigkeit stellt er bei der Präsentation der «Geschichte des absoluten Geistes» auf der Grundlage des Werkes von *Georg Friedrich Wilhelm Hegel* (1770-1831) ebenso unter Beweis wie bei der Beleuchtung der «Welt als Wille und Vorstellung» von *Arthur Schopenhauer*, bei dem wir – im Gegensatz zu *Kant* – «weder Gott noch Seele noch einen freien Willen» (S. 171) finden, sondern wo alles auf der Welt «der unerbittlichen Notwendigkeit unterworfen» sei. Und *Sören Kierkegaard*, *Friedrich Nietzsche*, *Henri Bergson*? Besonders im letzteren Fall brilliert Kołakowski, fußend auf seiner umfangreichen Studie zum Werk des französischen Metaphysikers (*Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph*, 1985), mit anschaulichen Explikationen solcher Begriffe wie *Zeit*, *Kreativität*, *Freiheit*, *Lebensimpuls*, *Göttlichkeit* und *Intuition*. Ungeachtet seiner immer wieder aus unerwarteten Perspektiven entwickelten neuen Fragestellungen zögert der Autor aber nicht, auch unlösbare, ketzerische Probleme aufzuwerfen, wie z.B.: «Wenn es in der Macht Gottes steht, vernunftbegabte, aber körperlose Wesen zu schaffen, warum hat er uns dann den körperlichen Leiden überhaupt ausgesetzt und uns nicht von Anfang an als körperlose Wesen geformt?» (S. 201)

Spätestens zu diesem Zeitpunkt der Lektüre wird uns ein unser Denken überschreitendes Universum offenbar, das Kołakowski in den beiden abschließenden Studien zu *Martin Heideggers* Sein und Dasein wie auch zu *Karl Jaspers'* Begriff der Transparenz, die an die Stelle Gottes tritt, zahlreichen Querverweisen und geschichtsphilosophischen Deutungen auszusetzen weiß. Daß diese geistesakrobatischen Übungen dennoch Spaß bereiten, weil ihr metaphysischer Zen-Meister sie so aufbaut, daß er auch seine «Unfähigkeit» in das philosophische Spiel einbringt, verdeutlichen nicht nur die an den Leser gerichteten Fragen. Die meisten Texte führen die an metaphysischen Problemen Interessierten in die Kernbereiche europäischen Denkens, ohne sie in ihrer Reflexionsfähigkeit zu überfordern. Selbst wenn sie der Meister in den Tiefen des Heideggerschen Denkens schwindlig geredet hat, bleibt ihnen der Trost, daß sie im Strom europäischer Philosophie die wesentlichsten Gedanken erfaßt haben. Diese Einschätzung nach mehr als zweihundert Seiten intensiver Lektüre ist nicht nur als Würdigung eines weltweit anerkannten Philosophen zu werten, sondern vor allem als Dank an einen Autor, dem es gelingt, Philosophie aus den metaphysischen Höhen auf die Erde zurückgeholt zu haben. Noch weitere Fragen an den Philosophen?

*Wolfgang Schlott, Bremen*

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

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, Pietro Selvatico

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

Preise Jahresabonnement 2007:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 52.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 61.–, Euro 35.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerrabonnemnt: Fr. 100.–, Euro 70.–

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.