

RENOVATIO

CHRISTLICH - KRITISCH - AKTUELL

ZEITSCHRIFT FÜR DAS
INTERDISZIPLINÄRE
GESPRÄCH

- **Leidenschaft auf der Leinwand: Eine Provokation oder eine Pro-Vokation für die Theologie?**
von Stefanie Knauß
- **„Am Sonntag küß´ ich Dich mündlich.“
Lieben durch Briefe am Beispiel von Mileva Marić und Albert Einstein**
von Friederike Fellner
- **Lieben Sie Luhmann?**
Von der wilden Schönheit der Unromantik, der Erfindung eines Gefühls und warum Liebe tatsächlich mehr ist als ein Wort
von Hiram Kümper
- **Lieben ja, aber heiraten?**
Kirchliche Eheschließung von Menschen mit geistlicher Behinderung
von Bernhard Sven Anuth
- **Heute christlich leben. Perspektiven einer evangeliumsgemäßen Spiritualität**
von Bischof Joachim Wanke
- **Zum Sprach- und Kommunikationsverhalten des: „Jesus der Evangelien“**
Eine psychospirituelle Analyse
von Erwin Möde



KAVD
Katholischer
Akademikerverband
Deutschlands



INHALT

<i>Editorial</i>	3
<i>Zum Thema</i>	
Stefanie Knauß	
Leidenschaft auf der Leinwand: Eine Provokation oder eine Pro-Vokation für die Theologie?	4
Friederike Fellner	
„Am Sonntag küß´ ich Dich mündlich.“ Lieben durch Briefe am Beispiel von Mileva Marić und Albert Einstein	13
Hiram Kümper	
Lieben Sie Luhmann? Von der wilden Schönheit der Unromantik, der Erfindung eines Gefühls und warum Liebe tatsächlich mehr ist als <u>ein</u> Wort	23
Bernhard Sven Anuth	
Lieben ja, aber heiraten? Kirchliche Eheschließung von Menschen mit geistiger Behinderung	29
<i>Spektrum</i>	
Bischof Joachim Wanke	
Heute christlich leben Perspektiven einer evangeliumsgemäßen Spiritualität	44
Erwin Möde	
Zum Sprach- und Kommunikationsverhalten des: „Jesus der Evangelien“ Eine psychospirituelle Analyse	52
<i>Aus dem KAVD</i>	59
<i>Aus Kirche und Gesellschaft</i>	60
<i>Bücher und Zeitschriften</i>	64

EDITORIAL

Gottes- und Nächstenliebe als ein Grundpfeiler der alt- und neutestamentlichen Botschaft fordert uns auch heute immer wieder neu heraus darüber nachzudenken. Doch was ist das „Liebe“, was meint dieses Wort? Kein Thema im zwischenmenschlichen Bereich ist so faszinierend, facettenreich und von irritierender Ambivalenz. Nur wo und wen und wie können wir lieben? Was bedeutet dieses flüchtige Wort am Rande des Unsagbaren, das soviel verspricht und sich doch kaum in unserer Alltagswelt ganz einlösen lässt? Jede und jeder von uns hat die Erfahrung von großer Liebe zwischen Traum und Wahn gemacht, für viele ist Lieben mit schmerzlichen Erfahrungen des Zerbrechens verbunden.

Die Liebe ist offensichtlich eine Wirklichkeit, ohne die der Mensch nicht leben kann. Liebe berührt alle Menschen – ob groß oder klein. Das Thema „Liebe“ berührt alle Bereiche des menschlichen Lebens. Liebe ist ein Menschheitsthema, mit dem sich die großen Philosophen und Theologen, Dichter, Künstler und Filmschaffenden beschäftigen. Liebe ist eine Wirklichkeit, die sich in verschiedenen Gestalten und Kontexten zeigt, das hat auch *Papst Benedikt XVI.* in seiner Enzyklika *Deus Caritas est* dargelegt.

Zum Schwerpunktthema „*Lieben. Provokationen*“ dokumentieren wir in dieser Ausgabe von *Renovatio* alle drei im Rahmen des Publikumspreises der Salzburger Hochschulwoche 2008 gehaltenen Vorträge: Stefanie Knauß, Trient (1. Preisträgerin), Friederike Fellner, Braunschweig (2. Preisträgerin) und Hiram Kümper, Vechta (3. Preisträger). Die Beiträge re-

flektieren auf sehr unterschiedliche Art und Weise wie Liebe filmisch, ästhetisch, und literarisch thematisiert wird.

Ergänzt wird das Schwerpunktthema durch einen Beitrag von Bernhard Sven Anuth unter der „provokierenden“ Fragestellung: „Lieben ja, aber heiraten? Kirchliche Eheschließung von Menschen mit geistiger Behinderung“. Unter der Rubrik „Spektrum“ zeigt Bischof Joachim Wanke einige Perspektiven einer evangeliumsgemäßen Spiritualität auf. Mit einem Beitrag von Prof. Dr. Erwin Möde zum Sprach- und Kommunikationsverhalten des „Jesus der Evangelien“ schließen wir diese Doppelnummer ab.

Die Salzburger Hochschulwochen, mitbegründet vom Katholischen Akademikerverband Deutschlands (KAVD), verstehen sich als Scharnier zwischen Religion und Leben, als Denkfabrik über den Glauben in einer modernen Welt. Wir laden Sie zur Hochschulwoche 2009 mit dem Leitthema „Weltordnungen“ herzlich nach Salzburg ein. Bitte werben Sie unter den Mitgliedern und Freunden des KAVD. Für Studierende stehen Freiplätze zur Verfügung; nähere Auskünfte dazu erteilt unter www.salzburger-hochschulwochen.at das Sekretariat in Salzburg.

Ich wünsche Ihnen eine anregende Lektüre.

Andreas Hölscher

Leidenschaft auf der Leinwand:

Eine Provokation oder eine Pro-Vokation für die Theologie?

Stefanie Knauß

Dr. Stefanie Knauß ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Religionswissenschaften der Fondazione Bruno Kessler in Trient (Italien). Sie ist außerdem Lehrbeauftragte für Religionswissenschaften und Fundamentaltheologie in Graz.

1. „Vulgär und destruktiv“: Sex im Film und die Kirche

Die leidenschaftliche, erotische Seite der Liebe war für die Theologie und die Kirche schon immer ein heikles Thema und umso mehr, wenn sie offen in den Medien dargestellt wird. Im Schreiben des päpstlichen Rats für die Familien *Menschliche Sexualität: Wahrheit und Bedeutung. Orientierungshilfen für die Erziehung in der Familie* (1995) wird z.B. beklagt, dass „die Massenmedien dem Betrachter [sic] in den meisten Fällen eine unpersönliche, oberflächliche, häufig pessimistische Form der Information“ über die Bedeutung der Sexualität bieten, die „die Wahrheit über den Menschen vor unseren Augen verdunkelt“ (1).

Und auch heute gibt es immer wieder Grund zur Klage über die freizügige Darstellung von Sex in den Medien: In Italien äußerte sich z.B. vor einigen Monaten der Verantwortliche der italienischen Bischofskonferenz für die Jugendpastoral, Don Nicolò Anselmi, besorgt über den Einfluss, den eine explizite Sexszene in dem Film „STILLES CHAOS“ (Grimaldi, Italien/GB 2008) mit Nanni Moretti und Isabella Ferrari auf die Zusehenden, vor allem die ärmeren, weniger kultivierten Schichten, hat, die sich offensichtlich gegen die

sexuellen Fantasien der Medien weniger zur Wehr setzen können und von ihnen zu Abhängigkeit und Gewalt verführt würden. Von einem Idealisten wie Nanni Moretti und einem „zarten Gesicht“ wie dem von Isabella Ferrari hätte sich Don Anselmi statt einer solchen Szene „vulgärer und destruktiver Erotik“ eine „romantische, dezente, zärtliche Szene erwartet, vielleicht ein Moment der Liebe, die offen für das Leben, für ein Kind, ist.“¹

Die filmische Qualität von „STILLES CHAOS“ sei in diesem Moment dahingestellt; was an diesem Beispiel auffällt, sind die Kategorien, in denen die Darstellung von Sexualität wahrgenommen wird: Sie ist destruktiv, vulgär und führt unweigerlich zu Gewalt (dabei handelt es sich keineswegs um eine Vergewaltigungsszene). Sexualität in den Medien ist also offensichtlich eine Provokation für Don Anselmi, und nicht nur für ihn. Ist also die einzige angemessene Reaktion Zensur, um die zarten Gemüter der Zusehenden vor der destruktiven Gewalt der Erotik zu schützen?

Es gibt einen gewissen Reflex in kirchlichen und theologischen Kreisen, auf die Erwähnung des Stichwortes Sexualität mit Verboten, Einschränkungen und einer Metaphorik des ‚gesund – krank‘, ‚sauber – schmutzig‘² zu reagieren. Dieses binäre

Denken von sauberer, gesunder und also guter Erotik (in der Ehe, für Kinder offen) und schmutziger, ungesunder, folglich schlechter Sexualität (alles andere) wird jedoch weder der Ambiguität des Wortes ‚Leidenschaft‘ selbst, noch dem Facettenreichtum ihrer Realisierung in der menschlichen Existenz gerecht. Die Einschränkung auf diese Kategorien ist eine Selbstbeschränkung des Denkraums der Theologie in der Suche nach der Wahrheit und Bedeutung der Sexualität.³ Meine These ist dagegen, dass die Darstellung von Sexualität und Leidenschaft im Film für die Theologie nicht eine Provokation ist, gegen die man in Abwehrhaltung verfallen sollte, sondern eine Pro-Vokation, also eine Herausrufung und Herausforderung, die klassischen Kategorien und Denkmuster in der Reflexion über Sexualität, ihr Verhältnis zu Liebe und ihre Bedeutung für das Menschsein neu zu überdenken.

2. Medien als ‚Zeichen der Zeit‘

Um diese positive Provokation nachvollziehen zu können, muss das Verhältnis zwischen Theologie und Medien geklärt werden. Die Medien sind heute für die Theologie keineswegs Mittel der Verführung zum Bösen, sondern im Gegenteil Anregung, mit der sie sich auseinandersetzen muss: Sie spiegeln einerseits Veränderungen der Gesellschaft wider, andererseits bieten sie eigene Visionen von der Wirklichkeit. Insofern können Medientexte für die Theologie zu Primärtexten werden, in denen sie Anregungen für ihr Nachdenken über Gott und die Menschen – in ihrem Verhältnis zu Gott – findet.

Die Tatsache, dass in den letzten Jahren immer öfter explizite Darstellungen von Sexualität auf den Leinwänden zu sehen waren, ist ein Zeichen dafür, dass sich die Bedeutung von Sexualität gewandelt hat. Dennis Altman zeigt, wie heute

unter dem Einfluss von Technisierung, Globalisierung, Kommodifizierung, von HIV und Aids, der Kritik der feministischen Bewegung an der Doppelmoral der patriarchalen Gesellschaft und der Infragestellung von Geschlechtergrenzen und Geschlechtsidentitäten die Sexualität eine neue Bedeutung für das Menschsein gewinnt und in neuen Formen gelebt wird,⁴ so dass Körperlichkeit und Sexualität in dieser Situation als letzter Bereich der Autonomie und Authentizität wahrgenommen werden und dementsprechend eine immer größere Rolle für Identitätsbildung und Beziehungen spielen. Die Vielfalt möglicher Beziehungsformen und der Freiraum sexueller Selbstverwirklichung führt allerdings, wie Gail Hawkes schreibt, auch zu einer Art „liberated confusion“, die die „repressed certainties“ der Vergangenheit ersetzt.⁵ Die explizite Thematisierung von Sexualität in Filmen kann daher als ein Reflex des Bedürfnisses nach Vergewisserung und Neuorientierung angesichts der Verunsicherung durch oft widersprüchliche soziale Diskurse über Sexualität verstanden werden.

Filme entwickeln auch eigene Bilder davon, wie Sexualität gelebt werden kann und welche Rolle sie in der menschlichen Existenz spielt. Insofern tragen sie dazu bei, den theologischen Diskurs aus der Binarität von Gut und Böse zu lösen, die der erfahrenen Vielfalt menschlicher Sexualität gerade nicht entspricht, und zum Nachdenken darüber anzuregen, welche Kriterien – außer einem Trauschein – für die Bewertung von Sexualität im Zusammenhang der ganzen menschlichen Existenz entscheidend sind.⁶ Sie sind also Provokation der Theologie im konstruktiven Sinn – die Frage bleibt, ob die Theologie sie als solche wahrnimmt.⁷

Im Folgenden werde ich ein Beispiel für die filmische Thematisierung von Sexualität genauer vorstellen, nämlich den Film *INTIMACY* von Patrice Chéreau

(F/GB/D/S 2001), der bei der Berlinale 2001 den Hauptpreis gewann und wegen seiner expliziten Sexszenen für nicht wenig Aufsehen sorgte. Meine Fragen sind dabei die folgenden: Welche existentiellen Dimensionen von Sexualität werden im Film thematisiert und welche Bedeutung haben sie für eine theologische Anthropologie? Welche Rolle spielt Sexualität in zwischenmenschlichen Beziehungen? Welche Verbindungen zeigen sich zwischen Sexualität und den Grenzsituationen menschlicher Existenz? Und schließlich: Welche Bedeutung hat dieses Bild von Leidenschaft für das Verständnis der christlichen Grundmetapher für Gott und für die Gott-Mensch-Beziehung: Gott ist die Liebe (1 Joh 4,8)?

3. INTIMACY:

Kommunikation und Erkenntnis

Die Geschichte, die der Film erzählt, ist auf den ersten Blick gewiss provokativ: Ein Mann, Jay, und eine Frau, Claire, treffen sich jeden Mittwoch in der etwas heruntergekommenen Wohnung von Jay, um miteinander zu schlafen, fast wortlos, hastig, etwas ungenau. Es ist nicht ganz klar, wie sie sich kennengelernt haben, noch, wie es zu diesen Treffen kam. Sie wissen nichts übereinander und kennen nur den Körper des/der anderen. Mit der Zeit wird Jay jedoch neugierig, folgt Claire auf ihrem Nachhauseweg, um mehr über sie zu erfahren, und findet dabei heraus, dass sie verheiratet ist. In Gesprächen mit ihrem Ehemann, Andy, stellt er so lange provozierende Fragen über ihre Beziehung und malt Ehebruchsszenarien aus, bis Andy realisiert, dass seine Frau und Jay eine Affäre haben. Es kommt zu einer Auseinandersetzung zwischen Claire und ihrem Mann, die jedoch weniger in dem, was sie sagen, als in dem, was zwischen den Zei-

len mitgeteilt wird, besteht und in deren Verlauf Claire verspricht, bei ihm zu bleiben, obwohl die beiden sich trotz ihrer langjährigen Ehe nicht wirklich zu kennen scheinen. Auch zwischen Claire und Jay kommt es zu einer Aussprache. Jay versucht, ihr mitzuteilen, dass er sich in sie verliebt hat, aber sie scheitern an ihrer beider Unfähigkeit, sich mit Worten zu sagen, was ihre Körper kommunizieren konnten. Sie haben noch ein letztes Mal Sex, dann geht Claire, während Jay ihr lange nachschaut. Obwohl damit ihre Beziehung, die mit der Wahrhaftigkeit der Körper begann und in eine Wahrhaftigkeit von Gefühlen mündete, vorüber zu sein scheint, endet der Film mit einem gewissen Optimismus – die Sonne scheint, die Musik vermittelt eine ruhige Stimmung und Claires entspannter, fast zufriedener Gesichtsausdruck, als sie auf den Bus wartet, lässt vermuten, dass etwas für sie geklärt wurde. Ob sie sich wiedersehen werden oder nicht – für beide haben die Mittwochstreffen eine Selbstreflexion und Weiterentwicklung bewirkt, die notwendig und wichtig war.

Ist der Film also eine Provokation wegen seiner expliziten, oder in den Worten von Don Anselmi, vulgären und destruktiven Darstellung mehrerer Sexszenen, die von den Normen der katholischen Morallehre (Ehe, Fortpflanzung) weit entfernt sind? Oder ist er eine Pro-Vokation? Und inwiefern?

Um diese Fragen zu beantworten, muss man die Darstellung der Sexszenen und ihr Verhältnis zur Erzählung des Films genauer anschauen. Wie bereits erwähnt, sind die Sexszenen sehr explizit, d.h. es wird alles gezeigt – männliche wie weibliche Genitalien, das Vorspiel ebenso wie der Orgasmus und das Abklingen der Erregung, und es ist ‚wirklicher‘, also nicht-simulierter Sex. Die Schauspielerinnen und der Schauspieler erscheinen alltäglich, ihre

Körper sind ebenso wenig perfekt oder idealisiert wie das Ambiente, in dem sie sich begegnen: Sie sind über die erste Jugend hinaus, und das sieht man auch; es sind nicht die spektakulären, idealisierten, manipulierten Körper der Werbung, des Hollywood-Kinos oder auch der Pornographie. Die Kameraführung betont diesen nicht-spektakulären Charakter der Szenen: Im Gegensatz zu Pornofilmen produzieren die Schauspielerinnen und die Schauspieler sich nicht offensichtlich für die Kamera und das Publikum; die extremen Nahaufnahmen, dunklen oder verwackelten Bilder verhindern sogar oft das genaue Erkennen dessen, was im Bild zu sehen ist. Die provisorisch wirkende, halbleere Wohnung von Jay,⁸ die kahlen Wände zusammen mit dem blassen, kalten Licht verstärken den Eindruck, dass hier der Sex so gezeigt wird, wie er ist, ohne den Weichzeichner und das Kerzenlicht romantischer Überhöhung, aber auch ohne die Sexualität zu pornographisieren.⁹ Sex ist weder eine Sünde, für die man in der Hölle schmoren wird, wie sie in der westlichen Kunstgeschichte mit viel Fantasie dargestellt wurde,¹⁰ noch ist er das einzige Mittel zur Erlangung von Glückseligkeit, wie die Werbung oft zu suggerieren scheint. Es ist ‚irdischer‘ Sex, unvollkommener Teil des unvollkommenen menschlichen Lebens und Teil der menschlichen Interaktionen – nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Als Teil menschlicher Existenz und zwischenmenschlicher Beziehungen wird die Sexualität durch die Erzählung des Films in verschiedenen Dimensionen dargestellt. Zunächst wird die Funktion von Sexualität als Kommunikation betont, indem den Sexszenen, in denen die Körper sich ihr Verlangen ebenso wie ihre Befriedigung oder Frustration mitteilen,¹¹ immer wieder Szenen gegenübergestellt werden, in denen die Kommunikation durch Worte

versagt, Missverständnisse entstehen oder Emotionen nicht begrifflich gefasst und mitgeteilt werden können. Weder Jay noch Claire sind besonders eloquent, und wenn es um ihre Gefühle oder Hoffnungen geht, können sie sich besser durch Körperkontakt und Gestik mitteilen als durch Worte.

Diese körperliche Kommunikation erscheint wahrhaftiger¹² als eine begriffliche, bei der man sich selbst und die Wirklichkeit hinter der Sprache verstecken kann. Auch Körper können natürlich täuschen – der von vielen Frauen vorge-täuschte Orgasmus fällt z.B. sicher nicht in die Kategorie ‚wahrhaftige Kommunikation‘ –, aber der Film entwirft die Vision wahrhaftiger sinnlicher Mitteilung. Dazu trägt einerseits die Umgebung bei, die auf das Notwendigste reduziert ist und ebenfalls keine falschen Tatsachen von Luxus, Romantik oder Stabilität vorspiegelt, und andererseits die Tatsache, dass auch negative Gefühle und Frustrationen kommuniziert werden. Durch die Zufälligkeit ihrer Begegnungen wird für Claire und Jay ein Freiraum für wirkliche, sinnliche Kommunikation geschaffen, aus der heraus dann eine emotionale Beziehung entstehen kann.

Denn die sexuellen Akte sind – bei aller Unverbindlichkeit – in der Darstellung des Films wie in der Realität menschlicher Existenz nie nur physisch, sondern eine Begegnung von zwei Personen. Es wird deutlich, dass Menschen in einer Einheit aus Körper und Geist existieren, und das bedeutet, dass sich im Körper der Mensch als ganzer und als Person ausdrückt, wie auch umgekehrt der Körper an ‚rein geistigen‘ Akten wie Erinnerung oder Reflexion nicht nur als Biomasse beteiligt ist, sondern sie mitformt. Insofern hat Sexualität eine Dimension von intimer Personalität, auch wenn diese vielleicht gar nicht angestrebt wird: Für Jay und Claire wäre es sicher einfacher, wenn es bei einem ‚ani-

malischen' Sex bleiben könnte und keine emotionalen Verwicklungen entstünden.

Diese personale Mitteilung wird auch in dem biblischen Begriff für Sex haben, *yada*, ‚erkennen‘, ausgedrückt. Beim Sex teilt man sich mit und erkennt im zweifachen Sinn: Man erkennt den anderen/die andere in seiner/ihrer Personalität, als „embodied spirit“ und zugleich „inspired body“, wie Margaret Farley dieses Paradox ausdrückt,¹³ und man erkennt sich selbst, die eigenen sexuellen wie emotionalen Bedürfnisse und Ängste. Im Fall von Claire und Jay wird dies sehr deutlich in dem umfassenden Erkenntnis- und Entwicklungsprozess, den beide durchmachen, der durch ihre sexuellen Mittwochsbegegnungen angestoßen wird. Vor allem Jay entwickelt sich von einem verschlossenen Menschen, der seine emotionalen Bedürfnisse leugnet, zu einem, der sie wahrzunehmen lernt, sich – wenn auch unter Schwierigkeiten – ausdrückt und sich schließlich in der Bitte an Claire, bei ihm zu bleiben, dem Risiko der emotionalen Beziehung aussetzt. Auch Claire lernt sich durch die Affäre mit Jay besser kennen, einerseits in ihrem Bedürfnis nach sexueller Befriedigung und Lust, andererseits in dem Bedürfnis nach der Sicherheit und Vertrautheit ihrer Ehe. Bei all diesen positiven Elementen wird in dem Film die Ambivalenz von Sexualität nicht ausgeblendet: Der Sex, den die beiden haben, ist keineswegs immer zärtlich, befriedigend, erfüllend. Es gibt auch die Momente der Gewalt, der Grobheit, des Missverständnisses, der unüberbrückbaren Distanz und bleibenden Fremdheit. Leidenschaft wird also im doppelten Wortsinn dargestellt: Als Erregung und ihre Befriedigung, als Verlangen nach dem/r anderen und seiner Erfüllung im Sex, aber auch als etwas, das Leiden schafft – durch die Fremdheit, die unüberwindbar bestehen bleibt, die unerfüllte Liebe von

Jay, und schließlich auch, weil die Leidenschaft zwischen Claire und Jay die Beziehung von Claire zu ihrem Mann (fast) zerstört.¹⁴ In der körperlichen Beziehung setzen sich Claire und Jay einander aus und machen sich verletzlich – nicht nur auf der Ebene der Körperlichkeit, sondern durch die körperliche Intimität auch auf einer emotionalen Ebene. Insofern ist der Film keineswegs eine Glorifizierung der unverbindlichen Sexualität, sondern eine nüchterne Analyse ihrer Bedeutung in ihrer ganzen Ambivalenz und nicht zuletzt auch in ihren Grenzen: Sexualität allein führt nicht zur Erlösung, aber sie gewährt in der Vereinigung zweier Menschen eine Ahnung davon.

4. Die Pro-Vokation an die Theologie

Inwiefern kann diese Darstellung von Sexualität also eine konstruktive Pro-Vokation der Theologie sein? Zunächst einmal fordert der Film durch seine ungeschönte, realistische Darstellung dazu heraus, Sexualität als solche wahrzunehmen, ohne sofort in ethische Bewertungen und Vorschriften überzugehen.¹⁵ Sexualität, so zeigt der Film, ist an sich, egal ob innerhalb der Ehe oder außerhalb, Teil des menschlichen Daseins und menschlicher Beziehungen, durch den Menschen die Grenzen ihrer selbst und ihres Daseins erfahren und überschreiten, und als solcher muss er von einer theologischen Anthropologie wahrgenommen werden, vor allen moraltheologischen Diskussionen um Empfängnisverhütung, Masturbation oder außerehelichen Sex.¹⁶ Die im Film thematisierten Dimensionen der Sexualität als Kommunikation zwischen Personen in ihrer geistig-körperlichen Einheit, als Ausdruck menschlicher Relationalität und des sinnlichen Erkennens sind der Theologie keineswegs fremd.¹⁷ Provokativ ist aber vor allem die

Darstellung dieser Dimensionen in einer nicht-ehelichen Beziehung, mehr noch, in einer Beziehung, die doch eigentlich gar keine ist. Dies ist jedoch gerade auch die Pro-Vokation des Films: Er verweist auf die fundamentale anthropologische Dimension der Sexualität, die, ob gewollt oder nicht, eine Begegnung von Personen ist, in der emotionale Intimität aus der körperlichen Intimität entstehen kann, aus der heraus Veränderungsprozesse auf individueller und sozialer Ebene beginnen können.¹⁸ Diese existentielle Bedeutung der Sexualität kann nie getrennt von den sie prägenden sozialen Diskursen gesehen werden:¹⁹ Die traditionell christliche Sicht der Sexualität als rein körperlicher Akt hat nicht zuletzt dazu beigetragen, dass sie heute als unverbindliche Freizeitaktivität propagiert und gelebt werden kann, bei der man den emotionalen Verwicklungen und Risiken einer ‚wirklichen‘ Beziehung entgehen zu können glaubt. Dagegen verweist der Film darauf, dass Sex durch die Einheit von Geist und Körper im Menschen nie rein physisch ist, sondern sich dabei Personen in ihrer Ganzheit begegnen. Er kritisiert damit einerseits ein Verständnis von Sex als bloßer Körpergymnastik und ist andererseits Spiegel eines offensichtlich in der Gesellschaft bestehenden Bedürfnisses nach einer ganzheitlichen Beziehung, in der Sexualität in ihrer Bedeutung für das Menschsein ernst genommen wird. Damit ist der Film der christlich-jüdischen Tradition näher als manche katholische Morallehre, der die lustvolle Sprache des Hohenlieds z.B. oft ein Dorn im Auge war, der nur dadurch erträglich wurde, dass man sich die beiden Figuren, von deren leidenschaftlicher Liebe der Text spricht, als zumindest verlobt, oder noch besser verheiratet, vorstellte.²⁰

Mit Sexualität sind aber auch andere existentielle Momente verbunden: Sexualität assoziiert sowohl Leben, Krea-

tivität und Fruchtbarkeit (nicht nur im Sinn von Fortpflanzung), als auch Tod und Destruktion in der zeitweisen Auflösung der Individualität der beiden Partner/innen im Geschlechtsverkehr. Georges Bataille sieht die Ambiguität der Sexualität daher im Verlangen von zwei diskontinuierlichen Individuen nach völliger Einheit und Totalität, eine Einheit, die jedoch ebenso sehr gefürchtet wie begehrt wird, weil sie mit einer Auflösung der Grenzen des eigenen Ich, der Individualität – zumindest vorübergehend – einhergeht und daher von einer untergründigen Beziehung zum Tod geprägt ist,²¹ die als Gewalt oder als Erlösung empfunden werden kann. Jedenfalls ereignet sich in der Vereinigung von zwei Menschen ein Moment der Überschreitung des Gegebenen, das als Verweis auf die Transzendenz oder sogar ihre Erfahrung verstanden werden kann – nicht umsonst beschreiben viele Mystikerinnen und Mystiker die Begegnung mit Gott als erotische Erfahrung.²²

Weil in der Sexualität Grenzen zwischen Menschen und zwischen Immanenz und Transzendenz überschritten werden, wird sie gefürchtet und durch Normierungen einzugrenzen versucht, die sie dann erneut überschreitet, was nicht zuletzt ihren Reiz ausmacht. Diese inhärente Transgressivität verbindet die Sexualität paradoxerweise gerade mit der Religion, die doch oft genug diese Normen selbst festsetzt: Auch Religionen überschreiten Grenzen und Normen – die einer weltlichen Gesellschaft, gegen die sie sich kritisch absetzen, aber auch fundamental die Grenzen zwischen dem Diesseitigen und dem Jenseitigen, zwischen dem Menschen und der Transzendenz. Die transgressive Provokation der Sexualität kann daher die Religion an ihr eigenes (sozial)kritisches Potential erinnern und sie konstruktiv in ihren Normierungen der Sexualität und daraus sich ergebenden Tendenzen sozialer

Machtausübung in Frage stellen. Dann erst kann die Theologie sexuelle Ideologien der Gesellschaft glaubwürdig kritisieren.

5. Gott ist Liebe, Gott ist Leidenschaft

Was können nun diese Überlegungen zur Leidenschaft der Sexualität zu dem Verständnis der Vorstellung von Gott als Liebe beitragen? Die göttliche Liebe wird in diversen lehramtlichen Äußerungen, nicht zuletzt in der Enzyklika *Deus caritas est* von Benedikt XVI., als Quelle der menschlichen Liebe thematisiert. Dabei wird die menschliche Liebe durchaus auch in ihrer sexuellen Dimension wahrgenommen. Um jedoch ein wahrhaftiger Spiegel der göttlichen Liebe sein und zu ihr hinführen zu können, muss die körperliche Liebe, der Eros, gereinigt und geheilt werden²³ und auf die Caritas, d.h. die nicht-körperliche Nächstenliebe, hin überschritten werden. Die Sexualität wird also in der Wahrnehmung der Kirche erneut in ihrer Bedeutung für die menschliche Existenz und die Gottesbeziehung verdrängt. Die Leidenschaft, die der Film zeigt, ist gewiss nicht diese durch Verzicht gereinigte, etwas leblos erscheinende Liebe, von der die Enzyklika spricht. Sie ist fordernd und sich ganz hingebend gleichzeitig, es ist eine Leidenschaft, die Befriedigung gewährt, die aber auch verletzt und bedroht, eine Herausforderung, die in Frage stellt, dadurch aber Entwicklung und Erkenntnis ermöglicht. Diese Bilder einer sehr irdischen, ebenso faszinierenden wie beängstigenden Sexualität, entsprechen jedoch den alt- wie neutestamentlichen Bildern der Liebe Gottes erstaunlich genau: Auch Gottes Liebe ist eine fordernde, eifersüchtige Liebe (Ex 20,5), die sich voller Sehnsucht auf die Suche nach dem/der Geliebten macht, die nicht nach Risiken fragt und keine vorsichtigen Überlegungen über Vor- und Nach-

teile zulässt, sondern die gleiche Hingabe verlangt, die sie selbst zuerst gewährt (Hld 8,6). Wie die Vereinigung in der Sexualität kann auch die Totalität der Liebe Gottes Angst machen – nicht umsonst sind die Propheten und Prophetinnen immer wieder vor diesem Anspruch der Liebe Gottes geflohen –, und doch ist sie so faszinierend und attraktiv, dass die Menschen sich trotz aller Angst dieser erotischen Beziehung zu Gott nicht verweigern können. Nicht zuletzt verweist das Verständnis der Liebe Gottes als leidenschaftliche, sinnliche Liebe darauf, dass die Liebe Gottes sich in Jesus Christus inkarniert hat, um die Menschen in ihrer geistig-körperlichen Existenz ansprechen zu können.

Der Film ist kein Ausdruck einer expliziten christlichen Liebesmystik, aber ein Beispiel einer impliziten, ästhetischen sexuellen Theologie. Gerade in der ‚Weltlichkeit‘ der sexuellen Erfahrungen wird deutlich, dass die menschliche Existenz zwischen Immanenz und Transzendenz ausgespannt ist und die Sehnsucht nach Unendlichkeit durch eine Verneinung der materiellen Körperlichkeit nicht erfüllt werden kann. Die auf Anregung des Films von mir reflektierten Dimensionen der Sexualität als Kommunikation und als ein gegenseitiges Erkennen, aber auch ihre Abgründigkeit und Ambivalenz sind dabei keineswegs weit von den Grundgedanken des Christentums über die Bedeutung der Sexualität für das Menschsein entfernt. Um diese Gedanken aber in der heutigen Gesellschaft zu Gehör zu bringen, in der die Theologie (nicht gerade überraschenderweise) an Glaubwürdigkeit gerade in Bezug auf das Thema Sexualität und Leidenschaft verloren hat, muss die Theologie in Medien, Film und Kunst neue Sprachformen finden, die von den Menschen heute gehört und verstanden werden, und bei den konkreten Erfahrungen, Ängsten

und Sehnsüchten von Menschen, die in eben diesen Werken ausgedrückt werden, ansetzen.

Provokation ist sie also zweifellos, diese Darstellung von Sexualität, aber eine Provokation, die neue Richtungen im theologischen Nachdenken und Sprechen über die Leidenschaft und die Liebe zwischen Menschen und zwischen Menschen und Gott eröffnen kann.

¹ „Caos calmo: La scena hard non piace ai vescovi.“ http://www.ansa.it/opencms/export/site/visualizza_fdg.html_12535469.html – Zugriff am 15.03.2008 (Übersetzung S.K.).

² Z.B. bei Häring, Bernhard: *Frei in Christus: Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens*. Bd. II: *Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe*. Freiburg: Herder, ³1980, 522–523. Vgl. auch Charles Taylor zur Medikalisierung von Sexualität im 19. Jh. und zur Identifikation von Gesundheit mit Tugend und Heiligkeit und Krankheit mit Laster und Sünde im religiös-sozialen Diskurs. Die Folge: „We are very far from the older Christian perception of illness as a locus of suffering that brings Christ close to the sick, and hence also to the rest of us.“ (Taylor, Charles: „Sex & Christianity: How has the moral landscape changed?“ http://www.commonwealmagazine.org/print_format.php?id_article=2016 – Zugriff am 28.03.2008.)

³ Vgl. Heimerl, Theresia: „Der vergiftete Eros: Eros, Körperlichkeit und christliche Theologie von der Antike bis zur Postmoderne, in: Martig, Charles/Karrer, Leo (Hg.): *Eros und Religion: Erkenntnisse aus dem Reich der Sinne*. Marburg: Schüren, 2007, 45.

⁴ Vgl. Altman, Dennis: *Global Sex*. Chicago: University of Chicago Press, 2001, 50–52.

⁵ Hawkes, Gail: *Sex and Pleasure in Western Culture*. Cambridge: Polity Press, 2004, 175.

⁶ Auch wenn Ansätze v.a. aus dem Bereich der feministischen Theologie neue Richtungen in der ethischen Reflexion über Sexualität weisen (z.B. Cahill, Lisa Sowle: *Sex, Gender, and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University

Press, 1996; Farley, Margaret: *Just Love: A Framework for Christian Sexual Ethics*. New York: Continuum, 2006), leidet die theologische Sexualethik nach wie vor unter dem Verlust an Glaubwürdigkeit in sexuellen Dingen, den sie einer rigiden Verbotsmoral über lange Jahrhunderte zu verdanken hat (vgl. Taylor: „Sex & Christianity“) und der nach wie vor den konstruktiven Dialog mit der Gesellschaft über Sexualität erschwert.

⁷ Diese Frage stellt sich auch Christopher McMahon am Ende seiner theologischen Auseinandersetzung mit den neueren Filmen von Pedro Almodóvar (vgl. McMahon, Christopher: „Fecundity and Almodóvar? Sexual Ethics and the Specter of Catholicism.“ http://www.unomaha.edu/jrf/Vol10No2/McMahon_EthicsCatholic.thm – Zugriff am 15.03.2008).

⁸ Jays Wohnung könnte geradezu eine Metapher sein für die Unbehaustheit des Menschen der Postmoderne, die Zygmunt Bauman diagnostiziert und die sich seiner Meinung nach auch in der ‚Unbehaustheit‘, Unbeständigkeit von Beziehungen widerspiegelt: Zwar wird die Sicherheit, die eine feste Beziehung/Behausung bietet, gesucht, aber gleichzeitig wird ihre Verbindlichkeit und Enge gefürchtet (vgl. Bauman, Zygmunt: *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*. Cambridge: Polity Press, 2003, xi).

⁹ Vgl. Orth, Stefan: „Alle Lust will Ewigkeit: Patrice Chéreau's Film *Intimacy*.“, in: Martig, Charles/Karrer, Leo (Hg.): *Eros und Religion: Erkenntnisse aus dem Reich der Sinne*. Marburg: Schüren, 2007, 136–138.

¹⁰ Vgl. die Beispiele in: Bataille, Georges: *Le crime di Eros*. Torino: Bollati Boringhieri, 1995, 60–64. Etwas indirekter, aber nicht weniger deutlich die Assoziation bei Franz von Stuck „Die Sünde“ (1893, Neue Pinakothek, München), dargestellt als nackte, schöne Frau mit Schlange. Auch in Dantes *Göttlicher Komödie* sind schrecklichste Qualen für „der Begierden Sklaven“ reserviert (vgl. V, 127).

¹¹ Vgl. Lederle, Josef: *Intimacy*. <http://cinomat.kim-info.de/fdarchiv/fdkritikenphp?nr=5739&ref=such> – Zugriff am 08.11.2006.

¹² Vgl. Orth: *Intimacy*, 142.

¹³ Farley: *Just Love*, 117.

14 Der Film lässt offen, ob diese Krise sich für die beiden als konstruktiv erweist, als eine Gelegenheit, ihre Beziehung zu überdenken und neue Formen der Interaktion zu finden.

¹⁵ Wie schon Bronislaw Malinowski und auch Dennis Altman zeigen, sind Religionen vor allem an der Regelung von Sexualität beteiligt, weniger an ihrer Reflexion als fundamentaler Teil des menschlichen Lebens auch in seiner Beziehung zur Transzendenz (vgl. Malinowski, Bronislaw: *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Garden City: Doubleday, 1954, 41–42; Altman: *Global Sex*, 6). Ein *enfant terrible* wie Georges Bataille ist in dieser Hinsicht in seinen Reflexionen über den Zusammenhang von Sexualität als Streben nach Einheit und Totalität und ihren Zusammenhang mit Tod und Transzendenz ‚theologischer‘ als viele Theolog/innen (vgl. z.B. Bataille, Georges: *L’erotismo*. Milano: Edizione Mondolibri, 1991). Dies reflektiert sich auch in der Kürze, mit der das Thema Sexualität in den theologischen Anthropologien von Wolfhart Pannenberg, Otto Hermann Pesch bis Erwin Dirscherl abgehandelt wird.

¹⁶ Vgl. auch den Überblick zur aktuellen Forschungslage von James Keenan, nach dem die Auseinandersetzung mit Sexualität eine der dringenden Aufgaben der theologischen Ethik bleibt (vgl. Keenan, James F.: „Can We Talk?: Theological Ethics and Sexuality.“, in: *Theological Studies* 68 [2007], 120–121).

¹⁷ Vgl. z.B. Guindon O.M.I., André: „A Theory of Sexual Ethics for Concerned Christians.“, in: Curran, Charles E./McCormick S.J., Richard A. (Hg.): *Dialogue about Catholic Sexual Teaching*. New York: Paulist Press, 1993, 29–33.

¹⁸ Sexuelle Lust ist also keineswegs egozentrisch, sondern hat eine fundamentale soziale Dimension, die auch zur Motivation für soziale Veränderungen werden kann (vgl. Jung, Patricia Beattie: „Sanctifying Women’s Pleasure.“, in: Jung, Patricia Beattie/Hunt, Mary E./Balakrishnan, Radhika [Hg.]: *Good Sex: Feminist Perspectives from the World’s Religions*. Rutgers University Press, 2001, 77–95).

¹⁹ Vgl. dazu v.a. Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 1: *Der Wille zum Wissen* (1983). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001.

²⁰ Wie z.B. im Kommentar zum Hohenlied von Origenes oder auch in der weniger weit zurückliegenden theologischen Vergangenheit bei Häring: *Frei in Christus*, 464.

²¹ Vgl. Bataille: *L’erotismo*, 14–22. Die Spannung aus Furcht und Faszination, Gewalt und Erotik ist nach Bataille fundamental für die Beziehung zum Heiligen, das wie die Sexualität mit Verboten und Normen umgeben wird, um seine ambivalente Macht in Grenzen zu halten. Auch zu diesem Thema kann die Reflexion auf einen anderen Film, nämlich „Matador“ von Pedro Almodóvar (S 1986), Anregung für die Theologie bieten (vgl. Überlegungen dazu in Knauß, Stefanie: „Trasgressioni: Una lettura filosofica e cinematografica delle relazioni tra sacro e sessualità. Fenomenologia e Società [in Druck]). Vgl. zum Thema auch die Studie zum Verhältnis von Liebe und Tod im Alten Testament: Schroer, Silvia: „Liebe und Tod im Ersten (Alten) Testament.“ http://www.lectio.unibe.ch/04_2/HTML/schroer.htm – Zugriff am 19.03.2008.

²² Etwa Mechthild von Magdeburg, Rupert von Deutz, Teresa von Avila, Julian von Norwich und andere. Dieses Phänomen ist im Übrigen keineswegs auf Frauen beschränkt, sondern es gibt auch die Beschreibung erotischer Begegnungen zwischen Christus und Mystikern, die man als ‚queer‘ bezeichnen könnte, im Doppelsinn von homosexuell und als Transgression etablierter Normen und Vorstellungen (vgl. die Beiträge in Loughlin, Gerard [Hg.]: *Queer Theology: Rethinking the Western Body*. Oxford: Blackwell, 2007).

²³ Vgl. Benedikt XVI.: *Deus caritas est*, Nr. 5. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_2005_1225_deus_caritas_est_en.html – Zugriff am 22.08.2006. Man beachte die auch hier wiederkehrende Metaphorik von Krankheit und Schmutz, mit der Eros/Sexualität assoziiert und dadurch in eine klare, unmittelbar nachvollziehbare Opposition zur reinen, gesunden, körperlosen (Nächsten-)Liebe gesetzt wird – die sich allerdings, wie auch Charles Taylor erwähnt („Sex & Christianity“, vgl. Anm. 2), in erster Linie an den kranken, schmutzigen Körpern der Nächsten praktiziert wird!

„Am Sonntag küss’ ich Dich mündlich.“

Lieben durch Briefe am Beispiel von Mileva Marić und Albert Einstein

Für M.

Friederike Fellner

Friederike Fellner ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Germanistik der Technischen Universität Carolo-Wilhelmina zu Braunschweig.

„Das Schreiben ist dumm. Am Sonntag küss’ ich Dich mündlich. Sei begrüßt und verdrückt von Deinem Albert“ (138)¹ schreibt Albert Einstein im Mai 1901 aus Winterthur an seine Kommilitonin und spätere Ehefrau Mileva Marić. Zu jener Zeit können sich die beiden nur sonntags treffen, da Einstein eine Stelle als Lehrer außerhalb von ihrem gemeinsamen Lebensort Zürich zunächst in Winterthur, später in Schaffhausen ausübt. Das Zitat macht eine Bewertung des schriftlichen Umgangs gegenüber einem von Angesicht zu Angesicht stattfindenden Austausch als defizitär deutlich. Zwar lassen sich im Notfall anlässlich räumlicher Trennungen auch brieflich Liebkosungen übermitteln (das deutet das zitierte „[s]ei [...] verdrückt“ an), aber der mündliche Kuss wird – nach einem weiteren etwa zeitgleichen Briefauszug Einsteins zu urteilen – doch bevorzugt: „Auch mein Leben hier hat erst durch den Gedanken an Dich einen wahren Inhalt. Wenn nur die Gedanken ein bisserl Leben und Fleisch und Blut hätten!“ (136) Gleichwohl muss der Stellenwert der Episteln erstens für die Liebenden und zweitens als kulturelles Zeugnis hoch bemessen werden. Denn die Schriftstücke sind Spiegel des Liebens – sowohl für die Beteiligten selbst als auch für kulturwissenschaftliche Forschungen.

Briefe bieten die Möglichkeit, spezifische Sprachvariationen, Privatcodes sowie Paarkonzeptionen und Rollenbilder zu beobachten.

In Briefen wird Liebe nicht einfach abgebildet, sondern die Art der Kommunikation generiert ihren Gegenstand. Sprache und Welt stehen in einem Wechselbezug. Die Gesellschaftsstruktur, ihre Regeln und Konventionen prägen den privaten Umgang; umgekehrt können die in individuellen Briefen entworfenen Rollen aber ebenso die Umwelt beeinflussen und umgestalten. Die moderne Liebeskommunikation bewegt sich dabei in dem Paradoxon, einerseits individuell, originell, anarchisch sein zu wollen, andererseits bestimmte Codes, kollektive Schemen und gesellschaftliche Muster zu wiederholen.² Anders gesagt: Dass jedes Lieben immerzu einzigartig sein soll, darin sind sich alle gleich. Die Formel aller Formeln lautet: „Ich liebe Dich.“³

Erste Begegnungen

Mileva Marić und Albert Einstein lernen sich 1896 an der Eidgenössischen Polytechnischen Hochschule in Zürich kennen, wo beide das erste Semester der mathematisch-physikalischen



Fachrichtung absolvieren (die Fotografien zeigen die beiden in etwa zu jener Zeit des Studienbeginns⁴). Der 17-jährige Einstein ist dreieinhalb Jahre jünger als Marić. Diese ist am 19. Dezember 1875 in Titel, einer damals in Österreich-Ungarn, heute in Serbien gelegenen Kleinstadt als Tochter von wohlhabenden Gutsbesitzern geboren worden. Sie wächst zweisprachig auf, spricht Serbisch und Deutsch. Ihr Vater entdeckt ihre außergewöhnliche Begabung in Physik und Mathematik früh und fördert sie entsprechend. Sie erhält nach der mittleren Reife eine gymnasiale Schulausbildung und darf mit Hilfe einer Sondergenehmigung den Jungen vorbehaltenen Physikunterricht besuchen. Um ein Hochschulstudium aufnehmen zu können, legt sie 1896 die Maturitätsprüfung in der Schweiz ab, wo seit 1867 auch Frauen zu universitären Abschlussprüfungen zugelassen sind. Sie ist die fünfte Physikstudentin am Züricher Polytechnikum, die einzige in ihrem Jahrgang. Zwischen Marić und Einstein entwickelt sich ein reger Austausch von Ideen – und, im Laufe der Zeit, damit verbunden, ein Gefühlsdiskurs.⁵

Von 1897 bis 1903, zwischen drittem Semester und erstem Ehejahr, sind 54 Briefe überliefert. 43 stammen von ihm, nur 11 von ihr (sehr wahrscheinlich ist, dass mehr Schreiben der weiblichen Seite existiert haben, diese sind vermutlich jedoch verloren gegangen).⁶ Schreibenanlässe sind räumliche Trennungen, vor allem die bei den jeweiligen Familien verbrachten Ferien oder beruflich bedingte Aufenthalte außerhalb von Zürich. So beginnt der Briefwechsel etwa ein Jahr nach der ersten Begegnung, denn das Wintersemester

1897/98 verbringt Marić als Gasthörerin in Heidelberg.⁷ Der erste ihrer wenigen überlieferten Briefe, entstanden nach dem 20. Oktober 1897, enthält bereits einige Hinweise auf die Konzeption ihrer Rollen und die des Gegenübers:

Es ist schon ziemlich lange her, dass ich ihren⁸ Briefbekommen, und ich hätte ihnen gleich geantwortet, hatte Ihnen gedankt für die Aufopferung 4 lange Seiten geschrieben zu haben, hätte auch meiner Freude n'bissel ausdrück gegeben, die sie mir durch unsere gemeinsame Tour bereitet, aber sie sagten, ich sollte Ihnen schreiben, wenn ich mich einmal langweilen sollte. Und ich bin sehr folgsam [...] und wartete und wartete, bis die Langeweile eintreten sollte; aber bis heute ist mein Warten vergeblich gewesen, und ich weiss wirklich nicht, wie ich das anstellen soll; ich könnte bis in alle Ewigkeit warten, aber dann hätten Sie Recht, wenn Sie mich für eine Barbarin hielten, und schreibe ich, ist wieder mein Gewissen nicht in Ordnung. (81)



Mileva Marić spielt hier mit einer offenbar von Albert Einstein geäußerten Floskel, sie solle ihm schreiben, wenn ihr einmal langweilig sei. Dieses Spiel deckt eine kokette Schreibstrategie auf. Zunächst nimmt sie die Phrase überspitzt wörtlich und inszeniert sich als „sehr folgsam“ (ebd.): Sie hat schon einige Zeit ohne zu

schreiben verstreichen lassen müssen, da sie keine Langeweile verspürt. Damit wird eine Rolle als „brave Stubenhockerin“ untergraben. Der Bann wird durch den vorliegenden Brief gebrochen: Obwohl ihr nicht langweilig ist, schreibt sie ihm. Hier zeigt sich, dass die Schriftstücke der Schreiberin nicht einfach als Zeitvertreiber dienen, sondern von ihr die Möglichkeit einer schriftlich aufrecht erhaltenen Verbindung als elementar angesehen wird. Indessen setzt Marić ihr Begehren in den Konjunktiv, versteckt es im Schreibspiel – ein Indiz für ihr Verliebtsein, das noch nicht offenbart ist und dessen Konsequenzen möglicherweise ebenso gefürchtet werden wie ein Abbruch der Beziehung. Die Entscheidung, das Wintersemester in Heidelberg anstatt in Zürich zu verbringen, lässt sich als Versuch, durch Abstand Klarheit darüber zu erlangen, interpretieren.⁹ In diesem Fall bekämen Briefe eine besondere Bedeutung, weil durch sie Nähe auf Distanz erhalten werden kann.

Die Initiative des Schreibens, das Changieren zwischen Verdecken und Offenlegen der Zuneigung zum Gegenüber ist eine selbstbewusste Bewegung. Auch vom fachlichen Inhalt her zeigt der Brief aus Heidelberg eine fortschrittliche Frau, einen „Freigeist“¹⁰:

Ich glaube nicht daran, dass der Bau des Menschlichen Schädels schuld ist, dass der Mensch das Unendliche nicht fassen kann, das könnte er gewiss auch, wenn man nur nicht den kleinen Mann in seinen jungen Tagen, wo er das Begreifen lernt, nicht so grausam in die Erde, oder gar an ein Nest, in die engen 4 Wände einsperren würde, sondern ihn ein bisschen spazieren liesse in's Weltall hinaus. Ein unendliches Glück kann sich der Mensch so gut denken, und das unendliche des Raum sollte er fassen können, ich glaube das müsste noch

viel leichter sein. Und die Menschen sind so gescheidt, was sie schon alles geleistet, das sehe ich wieder auch da bei den Heidelberger Professoren.

[...] O das war zu nett gestern in der Vorlesung vom prof. Lenard¹¹, er spricht jetzt über die Kinetische Wärmetheorie der Gase; da stellte es sich also heran die Moleküle des O mit einer Geschwindigkeit von über 400 m. in einer Seckunde bewegen, dann rechnete der gute Prof. und rechnete, stellte Gl[eichungen] auf, differen[zierte], integrierte, setzte ein, und endlich kam es heraus, dass diese Moleküle sich zwar mit dieser Geschwindigkeit bewegen, aber dass sie nur einen Weg von 1/100 von einer Haarbreite zurücklegen. (81f.)

In diesen Ausführungen wird eine ebenfalls für Einsteins Weltbild ganz entscheidende Haltung deutlich: Marić kritisiert eine Einschränkung durch eine konventionelle, anezogene, festgelegte und verschlossene Denkschule, die sie in den kritischen Bemerkungen über Wissenschaftsgläubigkeit und über eine strenge, einseitige Erziehung anspricht. Dem entgegen hebt sie das freie, eigenständige, offene Denken und Erfahren hervor. Eben erst durch jene Einstellung wird Einstein seine bahnbrechenden Erkenntnisse erlangen: in der Umdeutung bekannter Forschungswege.¹²

Vernetzung von Wissenschaft und Emotion

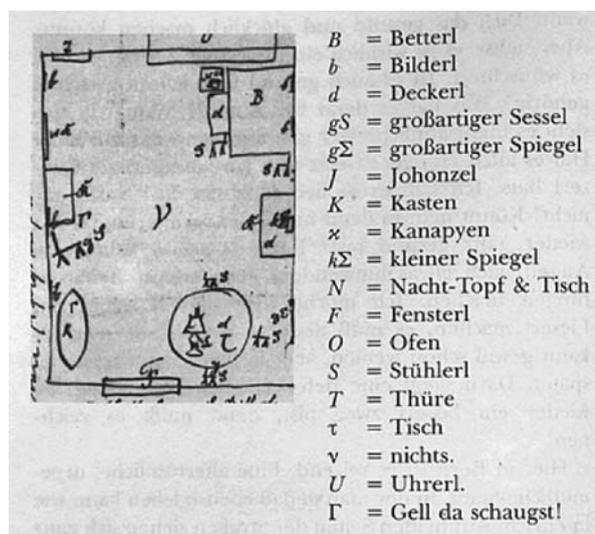
Dass bei Marić und Einstein naturwissenschaftliche Überlegungen und persönliche Gefühle einhergehen, stellt nicht nur jener erste Brief aus Heidelberg heraus. Das Gespräch über Physik zieht sich wie ein roter Faden durch die Liebesbriefe der beiden. Ihre Korrespondenz lässt sich als „Vorgeschichte der Veröffentli-

chungen von 1905¹³ lesen. In jenem Wunderjahr publiziert Einstein die wichtigsten seiner bahnbrechenden Arbeiten.

Das gemeinsame wissenschaftliche Forschen stellt die Basis der Beziehung dar. So schreibt Albert Einstein am 13. September 1900 aus Mailand, dem damaligen Aufenthaltsort seiner Eltern: „*Ich freu mich auch sehr auf unsere neuen Arbeiten. Du mußt jetzt Deine Untersuchungen fortsetzen – wie stolz werd ich sein, wenn ich gar vielleicht ein kleines Dokterlin zum Schatz hab & selbst noch ein ganz gewöhnlicher Mensch bin!*“ (113) Er hebt ausdrücklich die fachlichen Qualitäten seiner Briefpartnerin und seinen Stolz darauf hervor. Er sieht sie als gleichgestellt, wenn nicht sogar als höhergestellt. Ähnlich heißt es von ihm am 3. Oktober desselben Jahres: „*Wie glücklich bin ich, daß ich in Dir eine ebenbürtige Kreatur gefunden habe, die gleich kräftig und selbständig ist wie ich selbst. Außer mit Dir bin ich mit allen allein.*“ (118) Und am 27. März 1901 ist von ihm (ebenfalls aus Mailand) zu lesen: „*Wie glücklich und stolz werde ich sein, wenn wir beide zusammen unsere Arbeit über die Relativbewegung siegreich zu Ende geführt haben! Wenn ich so andre Leute sehe, da kommt mirs so recht, was an Dir ist!*“ (122) Der Briefwechsel ermöglicht die Revision eines Mileva-Bildes als „nebensächliche[r] Schatten in Alberts frühen Jahren“¹⁴ zugunsten einer geteilten wissenschaftlichen Begeisterung. Unabhängig davon, wie groß Marić' wissenschaftlicher Anteil tatsächlich bei den unter dem Namen Einstein bekannten Entdeckungen ist – die Wichtigkeit des wechselseitigen Gesprächs für das Entwickeln von innovativen Gedankengängen kann nicht genug betont werden.¹⁵ Dabei dienen die Schriftstücke als Forum, Ideen vorzustellen und Theorien zu erläutern. In diesem Medium erfahren sie eine Formung, Widerlegung, Spiegelung.

Zudem ist im Briefwechsel zwischen Marić und Einstein die Vernetzung von persönlichen Gefühlen und wissenschaftlichen Annahmen beobachtbar. Sichtbar wird diese Kopplung von wissenschaftlichem und emotionalem Ausdruck auch an einer Zeichnung, die Einstein Marić am 4. Februar 1902 zur Veranschaulichung seines neuen Zimmers in Bern (wo er sich zur Bewerbungszwecken befindet) schickt.¹⁶ In der Skizze mischen sich mathematisch-physikalische Symbole mit Bezeichnungen von Einrichtungsgegenständen inklusive integrierter Liebesbotschaften: Groß B (Beta) ist gleich Betterl; Groß J benennt den Absender selbst, denn Johonzel ist Einsteins Spitzname, Γ (Gamma) schließlich bedeutet: „Gell da schaugst“ (162). Durch dieses Sprachspiel wird buchstäblich mit einer Welt nach eigenen Regeln, mit einer eigenen Gestaltung der Lebenseinrichtung experimentiert.¹⁷

Der Briefwechsel vermittelt „ein neues Verständnis für das Zusammenspiel von geistigen und emotionalen Kräften“¹⁸, so die Herausgeber der Briefedition Jürgen Renn und Robert Schulmann. Die Entwicklung dieser Liebesbeziehung bewegt



sich in einem Wechselbezug mit den Entdeckungen in der Physik. Über den wissenschaftlichen Part hinaus spielt Marić als lebenspraktische Basis Einsteins eine wesentliche Rolle. Sie bildet eine emotionale Konstante, da sie selbst in Krisen keine Zweifel an seinen Leistungen hegt.¹⁹ In jenen frühen Zeiten ist Einstein noch völlig unbekannt und unbeachtet – er hat nach seinem Diplom 1900 zwei Jahre ernsthafte Probleme, überhaupt eine Anstellung zu finden, geschweige denn eine Position in der Wissenschaft. Dazu kommen die Auseinandersetzungen mit seinen Eltern aufgrund der unerwünschten Beziehung (dies wird noch zur Sprache kommen). Von diesen Diskrepanzen zwischen niederschlagenden Umständen und Sehnsüchten geben die Briefe ein Bild. Im Spätsommer 1900 heißt es von Albert Einstein aus Mailand: *„Meine einzige Zerstreuung ist das Studium, das ich jetzt mit doppelter Liebe betreibe & meine einzige Hoffnung bist Du, meine liebe, treue Seele. Ohne den Gedanken an Dich möchte ich gar nicht mehr leben im traurigen Menschengewühl.“* (111) Ein weiteres Beispiel gibt sein Brief vom 28. November 1901 aus Schaffhausen: *„Sie [die Briefe] sind mein einziges menschliches Vergnügen, an dem sich mein Gehirn erwärmt. Sie müssen mir Weiberl, Eltern, Freunde und Gesellschaft ersetzen und könnens auch.“* (152)

Funktionen der Briefe

Bereits an einigen Briefstellen ist die Konstellation, die Zweisamkeit vom Rest der Gesellschaft, vom „Menschengewühl“ (111) abzugrenzen, sichtbar geworden (zum Beispiel: „Außer mit Dir bin ich mit allen allein.“ [118]). Diesem Bedürfnis können Liebesbriefe im Besonderen nachkommen, denn sie bilden einen hermetischen Sprachraum zwischen Absender und

Adressat. Der Anlass der Schriftstücke liegt in räumlichen Trennungen der Liebenden, die Gründe in ihrem Potential, besondere Funktionen zu erfüllen.

In jener „Intimität auf Distanz“²⁰ lassen sich Vertrauen und Nähe entwickeln und bewahren. In der Phase zwischen Annäherung und Offenbarung dieser Liebesgeschichte von 1897 bis Winter 1899/1900 zeigen sich nicht nur Indizien für Werbestrategien, wie sie in jenem ersten Brief aus Heidelberg sichtbar geworden sind und desgleichen in denen Einsteins erscheinen (er freue sich so sehr über ihre „Briefchen“ [95], daß ihn alle damit aufzögen“ und die Familie necke ihn, weil er ohne Antwort so viel schreibe [98], heißt es beispielsweise aus den Ferien im Spätsommer 1899). Im gemeinsamen Raum der Schrift werden zudem Erinnerungen und Emotionen vergegenwärtigt. Marić schreibt im Spätsommer 1899 aus ihrer Heimat, aus Kač, an Einstein:

Ihre Briefe heimeln mich jedes mal so schön an. Aus der Reihe der gemeinsamen Erlebnisse hat sich noch ganz verstoßen ein sonderbares Gefühl gebildet, das bei leisestem Antipen sofort wach wird, auch ohne dass die Erinnerung ans Einzelne gerade recht zum Bewusstsein kommt, und welches macht, dass es mir jedes mal gerade vorkommt, ich wäre wieder in meinem Zimmer. (91)

Bei Abwesenheit des Gegenübers verlebendigt die suggestive Kraft der Beschreibung das Erlebte. Die Begegnung im Schriftraum kann zum „gemeinsame[n] Gedächtnis“²¹ werden. Die Schrift fixiert das Gefühl, das nicht nur durch den Schreibakt, sondern auch durch erneutes Lesen wiederholbar wird. So schreibt Einstein im Spätsommer 1900: *„Doppelt seelig werde ich sein, wenn ich Dich wieder ans Herz drücken kann und Deine lieben Augen sehe, die nur mir leuchten und Dei-*

nen lieben Mund küsse, der nur mir in Wonne zittert.“ (111) Die schriftlich fixierte Imagination lässt eine bereits erlebte erotische Szenerie wieder aufleben, als sei der Abwesende anwesend, und veranschaulicht zugleich die Sehnsucht.

Die Episteln dienen ferner der wiederholbaren gegenseitigen Versicherung der Liebe. Diese soll häufig umgehend erfolgen und muss doch erst die Entfernung überbrücken. In diesem Sinn schreibt Mileva Marić an Albert Einstein (wahrscheinlich um 1900):

Mei liebs Johones! Da ich dich so gern hob und du so weit bist, daß ich dir keins Putzerl kann geben, schreib ich dir jetzt dieses Briefel und frag dich, ob Du mich auch so gern host, wie ich dich? Antworte mir sofort. Tausend Küßerline von deins D[oxerl] (98)

Intimität wird hier über konzeptionelle Mündlichkeit im Medium der Schrift, vor allem durch den Gebrauch des Dialekts als „Sprache der Nähe“²² und durch die individuellen Benennungen der Partner aufgebaut. An diesem linguistischen Teil des Privatcodes spiegelt sich – wie der Sprachwissenschaftler Ernst Leisi nachgewiesen hat – deutlich der Grad der Nähe sowie das kreative und anarchische Potential der Paarsprache: Durch den Namenswechsel kann ein Mensch zumindest teilweise aus den gesellschaftlichen Strukturen herausgelöst werden.²³ „Liebes Doxer!“ (87), eine vom süddeutschen „Docke“ für Puppe abgeleitete Wortschöpfung,²⁴ ersetzt Anfang August 1899 in den Briefen Einsteins an Marić das „geehrte Fräulein“ und ist fortan seine bevorzugte Briefanrede für sie (mit zahlreichen Varianten wie „Dockerl“ [99], „Toxerline“ [134] und „Dock“ [148]). Während die Form des Siezens noch gewahrt bleibt, drückt sich in der Art der Umbenennung schon Vertrautheit aus. „Doxer!“ im Sinne

von Püppchen kann angesichts dessen, dass Marić durch ihre intellektuellen Ambitionen und durch ihre Erscheinung (sie hinkt aufgrund einer angeborenen Fehlstellung nicht einem gängigen Schönheitsideal entspricht, als mit Rollenbildern spielendes Kompliment gedeutet werden. Ähnlich ist im Brief Einsteins vom 1. August 1900 aus dem Ferienort Melchtal zu lesen: „*Besonders wenn ich die aufgeputzten faulen Frauen sehe, denen immer was nicht recht ist, dann denke ich mit Stolz: Johonesl, Deins Doxerl ist doch eine andere Maid.*“ (102) – In der Betrachtung von „Grillen“ gewöhnlicher „Frauenzimmer“ nimmt Albert Einstein sein „Naturforscherlein“ (117) stets aus. Dass sich hier verschiedene Vorstellungen von Frau und damit verbunden Konzeptionen vom Paar gegenüberstehen, führt eine seiner Darstellungen von Ende Juli 1900 exemplarisch vor Augen. Er schildert die Begegnung mit seiner Mutter bei seiner Ankunft in Melchtal:

Wir kommen heim, ich auf Mamas Zimmer (Unter 4 Augen). Zuerst muß ich ihr vom Examen erzählen, dann fragt sie mich so recht harmlos: „Nun, und was wird denn aus Dockerl?“ „Meine Frau“, sag ich ebenso harmlos, doch auf eine gehörige „Szene“ gefasst. Die kam auch gleich. Mama warf sich auf ihr Bett, verbarg den Kopf in den Kissens und weinte wie ein Kind. Als sie sich von dem ersten Schreck erholt hatte, ging sie sofort zu einer verzweiferten Offensive über: „Du vermöbelst dir deine Zukunft und versperrst dir deinen Lebensweg“. „Die kann ja in gar keine anständige Familie“. „Wenn sie ein Kind bekommt, dann hast du die Bescherung“. Bei diesem letzten Ausbruch, dem noch mehrere vorangegangen waren, brach mir endlich die Geduld. Ich wies den Verdacht, daß wir unsittlich zusammen gelebt hätten, mit aller Energie zurück, schimpfte tüchtig & wollte eben das

Zimmer verlassen, als Mamas Freundin, Frau Bär, ins Zimmer trat, ein kleines frisches Weiblein mit vielem Leben, so eine Henn von der nettesten Art. Da sprachen wir sofort mit größtem Eifer vom Wetter, von neuen Kurgästen, ungezogenen Kindern etc.

[...] Die Bekehrungsversuche beruhten in Reden wie: „Sie ist ein Buch wie du – du solltest aber eine Frau haben“. „Bis du 30 bist, ist sie eine alte Hex“ etc. Doch da sie sieht, daß sie vorläufig absolut nichts ausgerichtet, sondern mich nur böse macht, hat sie einstweilen die „Behandlung“ aufgegeben. (99f.)

In der Diskussion um die „Dokkerlaffäre“ (99) (so die Bezeichnung von Einsteins Schwester Maja) werden verschiedene Lebensentwürfe und Rollenbilder durchdekliniert. Bei Einsteins Eltern, die sich seit dem Konkurs ihrer Münchener Elektrofirma in Mailand bei Verwandten aufhalten, welche obendrein für die Finanzierung des Studiums von Sohn Albert aufkommen, steht eine gesicherte bürgerliche Existenz im Vordergrund. Seine Mutter sieht anscheinend dieses Ziel durch Mileva Marić gefährdet, die aufgrund ihrer Herkunft, ihres Aussehens, ihres Alters und vor allem aufgrund ihres wissenschaftlichen Strebens nicht den Vorstellungen einer zukünftigen Schwiegertochter entspricht.

Obwohl seine Eltern (mit Einsteins Worten gesprochen) „die biedern Kanonen losschießen“ (103f.), weiß er ihre Lebensweise zu respektieren. Im Brief vom 6. August 1900 ist zu lesen:

Papa hat mir auch einen Moralitätsbrief für einstweilen geschrieben, mir aber versprochen, daß die Hauptsache mündlich nachfolge, worauf ich mich pflichtschuldigst sehr freue. Ich begreife meine Alten recht gut. Sie betrachten die Frau als einen Luxus des Mannes, den sich

dieser erst gönnen kann, wenn er eine behagliche Existenz hat. Ich aber achte eine solche Art der Auffassung des Verhältnisses zwischen Mann und Frau sehr gering, da sich nach ihm Frau und Dirne lediglich dadurch unterscheiden, daß erstere sich vermöge ihrer günstigeren Lebensumstände vom Manne einen Vertrag fürs Leben zu erzwingen vermag. Eine solche Aussicht ist die naturgemäße Folge davon, daß bei meinen Eltern wie bei den meisten Menschen die Sinne die unmittelbare Herrschaft über die Gefühle ausüben, während bei uns dank der glücklichen Umstände, in denen wir leben, der Lebensgenuß unendlich erweitert ist. Doch dürfen wir nicht vergessen, wie viele Existenzen der ersten Art nötig sind, um uns dazu die Möglichkeit zu bieten; denn in der sozialen Entwicklung der Menschheit sind doch jene der weitaus wichtigere Bestandteil. Hunger und Liebe sind und bleiben so wichtige Triebfedern des Lebens, daß man fast alles bei Vernachlässigung der andern Leitmotive erklären kann. Ich suche daher meine Eltern zu schonen, ohne in irgend etwas von dem abzugeben, was ich für gut halte – und das bist Du, mein lieber Schatz! (103f.)

Über ein konventionelles Lebensmodell hinaus, das auf ökonomischer Absicherung und traditionellen Rollenbildern basiert, hebt Albert Einstein immer wieder das Außergewöhnliche der eigenen freien Beziehung, des sinnlichen und geistigen Austausches beider Partner, hervor. Einer bürgerlichen Existenz, die seine Eltern personifizieren, steht die eigene Idee einer autonomen Verbindung gegenüber, die allein auf wissenschaftlicher und emotionaler Zweisamkeit gebaut ist. Das Bewusstsein davon, dass die eigenen glücklichen Umstände nur innerhalb einer sozialen Evolution unter der Voraussetzung des elterlichen Modells möglich sind, gesteht



diesen allerdings eine gewisse „Schonung“ zu.

Ideal und Realität

Zu dieser Art schonender Diskretion gehört die Geheimhaltung besonderer Umstände. Denn spätestens ab Mai 1901 verpflichten die Anzeichen eines gemeinsamen Kindes von Marić und Einstein (139) zur ökonomischen Realitätssicht. Die Figur des zweckfreien Liebens gerät ins Wanken. Im Juli 1901 schreibt er:

Ich habe über unsre Zukunft folgendes beschlossen: Ich suche mir eine, wenn auch noch so erbärmliche Stelle sofort. Meine wissenschaftlichen Ziele und meine persönliche Eitelkeit werden mich nicht davon abhalten, die untergeordnetste Rolle zu übernehmen. Sobald ich eine solche erhalten habe, verheirate ich mich mit Dir und nehme Dich zu mir, ohne irgend jemand eher ein Wort davon zu schreiben, als bis alles erledigt ist. (142)

Die verschiedenen Paarkonzeptionen, Wunsch und Realität prallen aufeinander. Auf der einen Seite ist Einstein sich seiner Pflicht bewusst und will seine Rolle als Ernährer antreten, auf der anderen Seite würde dadurch der Beziehung zu Marić ihre Basis entzogen. Anlässlich eines Ende 1901 in Aussicht gestellten Postens am Patentamt in Bern kommt zwar die Freude darüber zum Vorschein, ebenso allerdings gleichfalls die wahrgenommene Bedrohung der Liebe. Am 19. Dezember 1901 schreibt er aus Schaffhausen, wo er noch eine Teilzeitbeschäftigung als Privatlehrer ausübt:

Nun sehe ich erst, wie lieb ich Dich habe, da der arge Druck der Verhältnisse nicht mehr auf mir lastet! Gewiß wird alles bald entschieden sein. Jetzt darf ich bald mein Doxerl in den Arm schließen und es vor aller Welt mein eigen nennen. Bald bist Du wieder grad so meine ‚Studentin‘ als wie in Zürich. Freust’ Dich? (158)

Eine Legitimation der Verbindung durch die Ehe wird allerdings erst Anfang 1903 realisierbar. Die Sehnsucht Einsteins gilt auch Ende 1901 nach wie vor der wilden Studentenzeit, die einem Ehestand im Sinne einer häuslichen Zweckgemeinschaft à la Spießertum entgegensteht:

Bis Du mein liebes Weiberl bist, wollen wir recht eifrig zusammen wissenschaftlich arbeiten, daß wir keine alten Philisterleut werden, gellst. Meine Schwester kam mir so philiströs vor. Das darfst Du mir ja nie werden, es wär mir schrecklich. Du mußt immer meine Hex bleiben und mein Gassenbub. Ich hab sehr Sehnsucht nach Dir. Wenn ich Dich nur ein bisserl haben könnt! Alle Menschen außer Dir kommen mir so vor, wie wenn sie durch

eine unsichtbare Wand von mir getrennt wären. Du solltest einmal den Ehrat²⁵ übers Heiraten sprechen hören, das ist zu lustig. Der spricht davon wie von einer bittern Medizin, die halt pflichthalber eingenommen werden muß. Dem seiner Frau wirds gspäßig vorkommen! Gelt, wie die Leut ein und dasselbe Ding verschieden ansehen, das ist sehr lustig. (160)

Spätestens hier treten die Widersprüche deutlich hervor: Einerseits wird im Kontrast zu Ehrat die eigene bevorstehende Eheschließung positiv konnotiert. Andererseits wird die Pflicht dahinter (die im eigenen Fall aufgrund der Schwangerschaft deutlich besteht) verleugnet. Stattdessen wird das ewige Bild der „Hex“ und einer impulsiven ungebundenen Liebe beschworen. Doch dem entgegen scheinen in der Realität der Ehe traditionelle Rollenbilder immer mehr die Oberhand zu gewinnen. Im Spätsommer 1903 heißt es in einem Brief des daheim in Bern verbliebenen Ehemanns an seine Frau, die in ihrer Heimat das erste uneheliche Kind besucht und bereits erneut schwanger ist: *„Jetzt komm mir bald wieder. 3½ Wochen sind schon vorbei, und länger darf ein braves Weiberl seinen Mann nicht allein lassen. Es sieht aber noch gar nicht so schrecklich aus bei uns, wie Du Dir denken wirst. Das wirst Du bald wieder in Ordnung haben.“* (167) Marić hat im Sommer 1901 nach wiederholter nicht bestandener Abschlussprüfung das Polytechnikum ohne Diplom verlassen. Sie hat im Januar 1902 fern von Zürich und Albert Einstein bei ihren Eltern das uneheliche Kind zur Welt gebracht (das möglicherweise zur Adoption freigegeben worden ist; seine Existenz ist erst durch den Fund der Liebesbriefe 1986 wieder entdeckt worden). In der über einjährigen Trennung bis Ende 1902 entzieht sich die gemeinsame Grundlage der Wissenschaft mehr und mehr, die Liebenden entfernen

sich immer weiter voneinander und von ihrem Ideal einer Paarkonzeption. Der späteren Ehe entstammen zwar zwei Söhne (das Foto zeigt Mileva und Albert Einstein mit Sohn Hans Albert um 1904²⁶). Die Trennung erfolgt jedoch 1914, die Scheidung 1919.²⁷

Die innovativen Entwürfe vom autonomen, einander ebenbürtigen Paar haben im Beispiel von Mileva Marić und Albert Einstein letztlich dauerhaften Bestand nur im Medium Brief. Gleichwohl bleiben die Schriftstücke als Reflexionsfläche einer festen Verbindung zwischen Forschen und Lieben.

¹ Die Briefe werden zitiert nach: Albert Einstein, Mileva Marić: Am Sonntag küß' ich Dich mündlich. Die Liebesbriefe 1897-1903, herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Renn und Robert Schulmann, mit einem Essay „Einstein und die Frauen“ von Armin Hermann, München ³2005; im Folgenden werden die betreffenden Seiten dieser Ausgabe in Klammern im Fließtext genannt.

² Vgl. Niklas Luhmann: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt am Main 1994, 57, 68. Der Wandel zur Moderne, verstanden als Kontingenzphänomen, vollzieht sich nach Luhmann im Übergang von der Stratifikation (traditionelle Gesellschaftsformen) zur Funktionalisierung (moderne Gesellschaftsformen). Im Hinblick auf die Briefkultur verändert sich die Art des Mediums entscheidend im 18. Jahrhundert, indem die zentrale Stellung des authentischen subjektiven Gefühls hervorgehoben wird (ebd.). Zu Luhmann siehe den Beitrag von Hiram Kümper in dieser Ausgabe.

³ Vgl. Eva Lia Wyss: Fragmente einer Sprachgeschichte des Liebesbriefs. Texte im Spannungsfeld von Sprachgeschichte, Geschichte der Kommunikation und Mediengeschichte, in: Briefkultur des 20. Jahrhunderts, Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie (OBST) Bd. 64 (2002), 57-92, hier 61f.

⁴ Bildquelle: Renn/Schulmann [Anm. 1], zwischen 112 und 113.

⁵ Zu biographischen Einzelheiten vgl.: Renn/Schulmann: Einleitung, in: dies. [Anm. 1], 15-40, hier 20-22; Jürgen Neffe: Einstein. Eine Biographie, Reinbek bei Hamburg ⁴2005, 101; Margarete Maurer: Weil nicht sein kann, was nicht sein darf... „Die Eltern“ oder „Der Vater“ der Relativitätstheorie? Zum Streit über den Anteil von Mileva Marić an der Entstehung der Relativitätstheorie. <http://rli.at/Seiten/kooperat/maric1.htm> [-maric4], eingesehen am 27. März 2008 [Druckfassung in: PCnews Nr. 48, Jg. 11, Heft 3, Wien, Juni 1996, 20-27], o.S.; Desanka Trbuhović-Gjurić: Im Schatten Albert Einsteins. Das tragische Leben der Mileva Einstein-Marić, redaktionell bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Werner G. Zimmermann, 3. überarbeitete Auflage Bern 1985 [zuerst in kyrillischer Schrift 1969, 1983 in deutscher Übersetzung], 17-48, 190.

⁶ Vgl. Renn/Schulmann [Anm. 5], 16.

⁷ Vgl. ebd., 19 sowie in den Anmerkungen zu den Briefen 173.

⁸ Abweichungen von einer schriftsprachlichen Norm, die vor allem bei Marić an einigen Stellen erscheinen, werden im Weiteren nicht gesondert markiert, um den Lesefluss nicht zu sehr zu unterbrechen.

⁹ Vgl. Maurer [Anm. 5], o.S.

¹⁰ Neffe [Anm. 5], 101.

¹¹ Philipp Lenard (1862-1947) erhält 1905 den Nobelpreis. Nach dem ersten Weltkrieg tritt er durch scharfe Kritik an Einstein und der Relativitätstheorie hervor (vgl. Renn/Schulmann [Anm. 1]: Anmerkung 5 zu Brief 1, 174).

¹² Vgl. Renn/Schulmann [Anm. 5], 39.

¹³ Ebd. 18.

¹⁴ Ebd. 15. Dieses ist nach Renn/Schulmann ein gängiges Mileva-Bild, das durch die Briefe revidiert wird.

¹⁵ Siehe hierzu den Beitrag von Margarete Maurer [Anm. 5], die nicht nur die kontroversen Argumentationen nachzeichnet, sondern vor allem die hinter ihnen liegenden Wertungen aufdeckt.

¹⁶ Vgl. Renn/Schulmann [Anm. 1]: Anmerkung zu Brief 49, 202; die Skizze ist auf Seite 162 abgebildet.

¹⁷ Vgl. zur Bedeutung des Sprachspiels Ernst Leisi: Paar und Sprache. Linguistische Aspekte der Zweierbeziehung. 4. durchgesehene Auf-

lage, Heidelberg, Wiesbaden 1993, 46-48.

¹⁸ Renn/Schulmann [Anm. 5], 18.

¹⁹ Vgl. Trbuhović-Gjurić [Anm. 5], 68.

²⁰ Eva Lia Wyss: Brautbriefe, Zettelchen, E-Mails und SMS, in: Das Archiv 1 (2004), 6-17, hier 8.

²¹ Wyss [Anm. 20], 9.

²² Peter Koch, Wulf Oesterreicher: Sprache der Nähe – Sprache der Distanz. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgeschichte, in: Romanisches Jahrbuch 36 (1985), 15-43, hier 16-18.

²³ Vgl. Leisi [Anm. 15], 26.

²⁴ Vgl. Renn/Schulmann [Anm.1], Anmerkung 2 zu Brief 7, 176.

²⁵ Jakob Ehrat (1876-1960) ist Assistent am Polytechnikum in Zürich (vgl. Renn/Schulmann [Anm. 1]: Anmerkung 4 zu Brief 48, 201).

²⁶ Bildquelle: wie Anm. 4.

²⁷ Vgl.: Neffe, 136-139; Trbuhović-Gjurić, 59; Renn/Schulmann, 19-22 [alle Anm. 5].

Lieben Sie Luhmann?

Von der wilden Schönheit der Unromantik, der Erfindung eines Gefühls und warum Liebe tatsächlich mehr ist als ein Wort

Hiram Kümper

Dr. Hiram Kümper ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Geschichte der Vormoderne an der Universität Vechta.

Es scheint ein Spezifikum moderner Wissensgesellschaften, dass auf einmal auch außerhalb des Narrativen *Namen*, nicht Figuren, nicht Charaktere, Signale werden können. Luhmann ist so ein Signalwort.

Die Systemtheorie hat, wie manche der immer dichter auf einander folgenden *turns* moderner und jetzt postmoderner Theoriebildung, viel Applaus und dann viel Kritik erfahren, war erst Heilsbotschaft, dann Gefahrenzone, den einen Allheilmittel der soziologischen Theoriedebatte, den anderen wuchernder Virus der Beliebigkeiten. Man könnte noch eimerweise Metaphern darüber ausschütten. Jedenfalls: Man spricht darüber. Und allein dieser Umstand macht es – wir werden später noch einmal darauf zu sprechen kommen – nicht ganz unwahrscheinlich, dass auch ich darüber spreche. Das will ich nur zu gern tun.

Dabei wird es um ein Thema gehen, dass uns alle bewegt. Uns alle, nicht bloß die Hörerinnen und Hörer, die aus gegebenem Anlass die Salzburger Hochschulwochen besuchten, sondern – das wage ich zu prognostizieren – auch uns alle als menschliche, vergesellschaftete Subjekte, als *Homines sociologici*, als Stimmungskarussellfahrer, Nervenbündel und Gefühlshaushälter. Es geht, kurz und knapp, um die Sprache der Liebe. Und damit, wie wir sehen werden, ganz unmit-

telbar um die Liebe selbst.

Liebe, sagt man, ist mehr als ein Wort. Das sieht Luhmann genauso. Und er hat auch erklärt, warum; zwischen zwei Buchdeckeln, in seiner 1982 erschienenen Studie „Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität“.

Liebe, so befindet der Vater der kommunikationstheoretischen und vielleicht breitenwirksamsten Spielart der Systemtheorie, sei eine „gesellschaftliche Semantik“, ja ein „symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium“. Das klingt gut – aber was heißt das?

Liebe als symbolischer Code

Gesellschaftliche Codes, so würde uns der Alltagsverstand recht frei von der Leber weg sagen, gibt es doch freilich eine ganze Menge und auf die eine oder andere Art kommunizieren tut man mit den allermeisten von ihnen. Der eine oder andere beispielsweise verbot es mir, nackt zu Vorträgen der Salzburger Hochschulwoche zu erscheinen. Und etwas diffizilere Codes mit kurzer Reichweite und weniger ausgeprägter Bindekraft hätten mich beispielsweise daran mahnen können, meine Leibesfülle zu diesem ehrwürdigen Anlass nicht bloß zu bedecken, sondern gar noch mit einer Krawatte zu schmücken. Im Grunde wäre die gesamte Situation nicht

vorstellbar ohne ein Set gemeinsamer Codes, die Organisatoren, Vortragende und Publikum miteinander teilen und gegenseitig verstehen: denn was ist Sprache anderes als ein System von Zeichen, von Codes?

Gesellschaftliche Codes tun also zumindest zweierlei: Sie schaffen die Möglichkeit, mit einander in Beziehung zu treten, sich zu verständigen, sich zugehörig zu fühlen oder auf eine gewisse Handlung eine gewisse, kalkulierbare Reaktion zu evozieren. Und sie stabilisieren, wenn sie erfolgreich genutzt werden, das dabei entstehende Kommunikations- und Beziehungssystem. Ein solches System bezieht sich also, wenn es einmal gestiftet worden ist, immer wieder auf sich selbst, es verfestigt sich, baut sich vielleicht sogar noch aus; es ist, wie Luhmann es zu nennen pflegt, selbstreferenziell, oder schöner noch, weil noch mehr verfremdwortet: autopoietisch. Genau so ist das auch mit der Liebe.

Liebe macht ein an sich ausgesprochen unwahrscheinliches Ereignis wahrscheinlich, das heißt: erwartbar. Zwei Menschen, die sich unter Millionen anderer ihrer Spezies begegnen und doch eigentlich gerade ihre Individualität veräußern und bestätigt sehen wollen, die begründen ein Zusammenleben und schaffen es tatsächlich, das Ganze auch noch langfristig zu stabilisieren – hoffentlich jedenfalls. Zur klassischen Gussform solcher Stabilität, der Institution Ehe, und ihrer Funktionalität in den modernen Gesellschaften hat Luhmann in der Tat manchräftiges Wort zu sagen, das ich aber an dieser Stelle schweren Herzens übergehen muss. Aber nicht einmal die ernüchternden Zahlen postmoderner Scheidungsraten torpedieren im Grunde die Idee hinter diesem Vorgang, sondern stellen besten – oder vielleicht sollte man eher sagen: schlimmstenfalls – dessen fortdauernde Effektivität

für unsere Gesellschaftsform in Frage. Denn ganz offenbar und zum guten Glück geschieht dieser theoretisch unwahrscheinliche Vorgang, den wir Liebe nennen, ja tagtäglich vor unser aller Augen. Sonst wäre diese Welt ein ziemlich ungemütlicher Ort – und bald wohl auch gehörig entvölkert.

Funktionalismen der Liebe

Das Ganze ist aber dennoch, wenn man es weiterdenkt, zunächst eine ziemlich unromantische Angelegenheit, denn im Prisma der funktionalen Brille wird Liebe in erster Linie ein Steuerungsmedium, das aus dieser Perspektive – funktional – kaum unterschieden ist von anderen, vielleicht sogar viel wirkmächtigeren und effektiveren Steuerungsmedien wie Geld oder Gewalt. In der Tat verbringt mancher Arbeitnehmer, gerade in den vermeintlich „freien“ akademischen Berufen, mehr Zeit auf dem Campus oder im Büro als bei seiner Familie, und in der Tat scheint ein gut dotierter, sicherer Arbeitsvertrag in diesen raren Zeiten mehr Bindungskraft als ein Eheversprechen aufzubieten. Man kann das mit einigem Galgenhumor mengentheoretisch begründen: bindungswillige Partner gibt es im Grunde haufenweise, Arbeitsplätze nicht.

Einen Unterschied aber gibt es – man muss eigentlich sagen: zum Glück! – denn doch und das ist, wenn wir Luhmann Glauben schenken wollen, geradehin die Leitdifferenz im Bereich sämtlicher sozialer Beziehungen in unser verwirrend postmodernen Welt: die Unterscheidung nämlich zwischen persönlichen und unpersönlichen Beziehungen. Sie ist ausnahmslos und in allen Beziehungen des täglichen und nicht so alltäglichen Lebens erfahrbar und: sie ist ausschließlich. Eine Beziehung, die weder persönlich noch unpersönlich ist,

ist nicht vorstellbar. Tertium non datur.

Nun kann es aber – und da wird die Sache prekär – im konkreten menschlichen Miteinander durchaus zur Vermengung beider Sphären kommen. Das wird dann freilich auch gesellschaftlich als ungewöhnlich, ja ungehörig und in jedem Falle unpassend empfunden: Beispielsweise wenn ein Lehrer ein Verhältnis mit einer seiner Schülerinnen eingeht oder wenn man auf der Heimfahrt den Fahrscheinkontrollleur über seine innigsten Seelenprobleme aufklärt. Das stößt auf Unverständnis, denn der grundlegende soziale Code, die Leitdifferenz persönlich/unpersönlich funktioniert in diesem Moment scheinbar nicht. Die Barriere der unpersönlichen Sozialbeziehung wird überschritten, ja durchbrochen.

Kommunizieren lernen – und andere alltägliche Transgressionen

Aber geben wir uns einmal der romantischen Hoffnung hin: das Unwahrscheinliche wird wahrscheinlich, die Liebe erfüllt ihre eigenartige Funktion, Frau x und Herr y finden zueinander. Die Kommunikation, würde man sagen, ist hergestellt, man versteht die gegenseitigen Codes und ist gewillt, weiterhin zu kommunizieren – der hoffnungslose untheoretische Diesseitsmensch wird sagen: Sympathie ist vorhanden. Wie geht's jetzt weiter? Einen Schritt zurück! Denn den Clou der Luhmannschen Argumentation haben wir aus diesem naiv alltagsschlaun Bedürfnis zur Veranschaulichung übergangen: Kommunikation nämlich findet für Luhmann niemals zwischen zwei Subjekten statt, sondern will stets als Operation eines sozialen Systems gedeutet werden.

Wie ist nun das wieder zu verstehen? Kommunikation ist im Luhmannschen Denken weder selbst Handlung, noch

dient sie schlicht der Informationsübermittlung – solch profane Dinge spielen sich sozusagen im Vorhof der Kommunikation ab. Drinnen, da werden Systeme gemacht. Soziale Systeme. Und die bestehen nie aus Subjekten, Individuen oder dergleichen, sondern stets und ausschließlich aus Kommunikation. Wir können die handliche Formel aufstellen: „Kommunikation ist der Modus der Entstehung sozialer Systeme.“ – und damit zugleich auch ihrer Aufrechterhaltung. Mittel der Kommunikation ist der Code, eine Unterscheidung oder Leitdifferenz, die dem Ganzen die notwendige Stabilität verleiht. Eine und die für uns wichtigste haben wir nun also kennen gelernt: die Unterscheidung zwischen persönlich und unpersönlich.

Die Anbahnung des Übertritts von der einen in die andere Sphäre, von der unpersönlichen Alltagsbeziehung zur Freundschaft, zur Intimität, zur festen Paarbeziehung hat also große Hürden zu überwinden. Es gilt ja, dem Anderen zu vermitteln, dass das intime Kommunikationsangebot an ihn oder sie und niemand anderen gerichtet, dass es ein *persönliches* Angebot ist. Und mehr noch: Wir müssen dem Anderen auch plausibel machen, dass es bei diesem persönlichen Kommunikationsangebot nicht um Gefühle ganz anderer Art, um Freundschaft, um Mitleid, ja vielleicht sogar ganz Gegenteil: um Hass handelt. Das alles leistet der symbolische Code der Liebe. Liebe fungiert also als eine Art Transformator, ein Übersetzer oder eine Schnittstelle, an die zwei individuelle, psychische System sich anschmiegen und im Rahmen der so gestifteten Strukturen in Beziehung zueinander treten, einander also im tieferen Wortsinne *verstehen* können. Das auch und vor allem, weil das Alter vom Ego, der oder die Andere vom Selbst, idealisiert wird – sei's als Idol irgendeines ästhetischen Werthimmels, sei's als Spiegel

seiner selbst. Die sprichwörtlich rosa-rote Brille ist also nichts anderes als eine notwendige, der Sache selbst inhärente Virtualisierung des Partners. Wir sehen: Man kann sich ganz einfache Sachen auch ganz schön schwierig reden.

Holen wir einmal Luft und fragen: Schön und gut, aber wie kommt denn nun die Liebe in die Welt? Wie stiftet sich diese symbolische Kommunikationssituation, die sich dann – Gelingen vorausgesetzt – so herrlich selbstreferentiell um sich selbst drehen kann? Im Grunde: aus purer Notwendigkeit. Und das ist als gesellschaftliche Evolution zu begreifen, als Antwort nämlich auf die zunehmende Unwahrscheinlichkeit gelingender Kommunikation, das heißt also zwischenmenschlicher Intimbindung, im Zuge der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung.

Sagen wir's doch frei heraus: Der Zivilisationsprozess hat sich sein Problem hausgemacht. Und, wie's scheinen will, die Lösung gleich mitgeliefert. Durch die Codierung von Intimität im Zeichen der Liebe.

Liebe in Maßen: Die Vermessung der Welt und die Erfindung eines großen Gefühls

Eines freilich bleibt dabei merkwürdig: Nicht der Prozess, sondern eigentlich ein Bruch, die große Erfindung eines noch viel größeren Gefühls, will nämlich Luhmann der Grund dafür sein, dass im Laufe des 18. Jahrhunderts aus, durch und gegen die verwirrenden Sprachspiele und Metaphern des Begehrens und des Zusammenlebens alteuropäischer Couleur eine neue und wirkmächtige, die romantische Codierung der Passion entsteht. Und das ist doch eigentlich verwunderlich für eine Theorie, die so auf die Eigenmächtigkeit und Selbstreferentialität ihrer Systeme

setzt.

Der Germanist Manfred Schneider, der ansonsten den Luhmann'schen Ansatz beileibe nicht teilt, hat auf eine tatsächlich grundlegend neue Erfindung dieser Zeit hingewiesen: Die Entdeckung der Regelmäßigkeit der Großen Zahl, der, wie es damals tatsächlich hieß, „göttlichen Ordnung“ der Statistik also, wie wir sie heute kennen. Seit dem 18. Jahrhundert betreibt der spätabsolutistische Staat genau das, was Schiller die Reduktion der Manigfaltigkeit nennt – und zwar mit dem Mittel der Erhebung. Seitdem, so argumentiert Schneider, muss man eigentlich sagen: Liebescodes machen die – ohnehin schon immer, nämlich im Grunde biologisch gegebene und tagtäglich erfahrbare – Wahrscheinlichkeit der Paarbildung *wirklich*, nämlich zahlenmäßig greifbar, und nicht erst, wie die Luhmann'sche Systemtheorie behauptet, die an sich unwahrscheinliche Bindung *wahrscheinlich*. Jetzt erst wissen wir, dass Bindung funktioniert. Und zwar regelhaft. In der Tat: Luhmann setzt das Funktionieren voraus. Ihn interessiert nur das Warum.

Aber auch für Luhmann liegt der Schlüssel in einer Erfindung des 18. Jahrhunderts, freilich in einer ganz anderen, im ganzen Wortsinne Epoche machenden Erfindung, deren „Technikgeschichte“ er auf virtuose Weise und mit viel ästhetischem Feinsinn nachzuzeichnen sucht: Der Erfindung des *Gefühls* als sozial akzeptierte und sozial-reflexive Ausdrucksform und – verbunden damit – die Bedingungen der Möglichkeit zunächst der *amour passion*, später dann der romantischen Liebe. Die verfolgt er vor allem im literarischen Diskurs durch die Zeiten – und findet dabei Bemerkenswertes. Denn es ändern sich nicht nur die Formen des Codes, sondern auch die Begründungen des Liebens: während das von ihm (und durch ihn) herzlich-naiv ge-

zeichnete Mittelalter, das sich in Luhmannscher Epochenbildung zwanglos bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts erweitern ließe, vor allem in der Idealisierung des Liebes-, ja sagen wir es doch: des *Minne*-Objekts seine Rechtfertigung sucht, findet die verwirrte Zeit des keimenden Rationalismus und der Aufklärung Bestätigung in einer paradoxen Form der Liebe, der die *Imagination* der Liebenden zugrunde liegt. Erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts, im Zeitalter der Romantik also, setzt sich dann aber die funktionale Liebe durch, die nicht mehr nur passiv, sondern aktiv, fordernd und vor allem: sich selbst rechtfertigend ist.

Jetzt wird der ganzen Individualität der geliebten Person als Erleben und Er-Lieben die Bahn gebrochen, wird die zentrale Semantik die *Aufrichtigkeit* der Liebe. Parallel dazu entwickeln sich entsprechende Sozialtechniken, um dem Anderen solche Aufrichtigkeit auch plausibel bezeugen zu können, und finden semantisch ihren Niederschlag: Aus dem auf den Ausdruck des eigenen psychischen Systems bezogenen *plaisir* und der formal stark konturierten Kunst, dem Anderen eben solches zu bereiten (die *art de plaire*), entwickelt sich jenes Hoffen und Bangen um die Plausibilität der eigenen Aufrichtungserklärung die charakteristisch für die neue Liebessemantik des *amour* ist. Das ist aber kein bloß evolutionärer Prozess, wie Luhmann betont: „Die eine Differenz entlässt die andere aus sich heraus, ohne damit zu verschwinden.“ Diese fließenden Übergänge machen den Liebescode so besonders und so prekär gegenüber anderen gesellschaftlichen Codes, die streng technisierbar sind.

Das klingt schön und wahrhaft romantisch. In diesem neuen Konzept der romantischen Liebe ist aber ein tiefes Paradox vergraben, das der Sache schließlich ihr eigenes Grab gräbt: Es eröffnet den

Liebenden nämlich einerseits die Möglichkeit beinahe unendlich steigerbarer Individualität, verspricht aber im gleichen Atemzug Konstanz und Stabilität der Partnerschaft; im Regelfalle in der Ehe. Nun also doch – ganz entgegen meinem zuvor gegebenen Versprechen – wenigstens ein kurzer Satz zur Ehe; den aber im Originalwortlaut: „Die Liebe“, heißt es nämlich bei Luhmann, „wird zum Grund der Ehe, die Ehe zum immer wieder neuen Verdienen der Liebe.“ Und das hat Folgen. Ich zitiere weiter: „Die Differenz von aufrichtiger und unaufrichtiger Liebe kollabiert“ – aus der ständigen Gefahr der Übersteigerung nämlich, die die Liebenden um den Preis der Intimität auf sich nehmen – „und damit [entfällt] die strukturelle Voraussetzung für Informationsverarbeitung im klassischen Code des *amour passion*“. Wie ernüchternd!

Diskursduette – oder: die Romantik des Leugners

Noch eines aber finde ich gerade in diesem Zusammenhang an Luhmanns Theorie bemerkenswert: Es ist trotz allem eine Theorie der Zweisamkeit. Und das scheint mir doch – horrible dictu – ausgesprochen *liebenswert*. Denn was hier durch die Hintertür wieder in den soeben mit dem frischen Kehrbesen der systemtheoretischen Aufklärung ausgeputzten menschlichen Gefühlshaushalt trampelt, ist die ja geradezu *mythologische* Integrationsidee, die gerade jenes vorgeblich so hoffnungslos veraltete alteuropäische Denken geprägt hat, das Luhmann mal großzügig belächelt, mal offen angeht: Erst ein göttlich-chirurgischer Eingriff, so wird uns überliefert, ließ aus der ursprünglichen Einheit des Menschen die beiden Geschlechter entstehen, die seitdem unaufhörlich nach Wiedervereinigung streben. Das kann

man in der Genesis ebenso finden wie in Platons „Symposion“ – und *impressiv* ver- bis übrigens auch bei Luhmann. Und im Grunde ist das auch gar nicht anders vorstellbar, denn Sprechen über Liebe funktioniert im wirklichen Leben eben *nicht* in Begriffen der Kontingenz und der Asymmetrie, wie Manfred Schneider ganz zu Recht betont hat. Sie ist, wie er so schön sagt, ein „Diskursduett“. Und deshalb muss sie und müssen mit ihr die Liebenden die Zufälligkeit des Miteinanders notwendig leugnen.

So sind wir im Grunde, trotz aller berechtigter Kritik, wieder bei Luhmann: Denn diese Kritik torpediert ja keineswegs das grundlegende Beschreibungsmodell, das er, wie ich finde sehr scharfsinnig, aufgeworfen hat. Aber es ist ein immanentes Theater mit strikten Regeln: Wer nicht leugnet, zerstört das Spiel. Wer mitspielt, hat gute Chancen, mit Gewinn daraus hervorzugehen.

Das klingt zunächst nicht sehr romantisch und dennoch ist – auch das hat Schneider klar erkannt – „Liebe als Passion“ jenseits aller kühlen Analyse und jenseits jeder noch so grauen Theorie ein zutiefst romantisches Buch. Es ist romantisch, weil es das alleroberste Prinzip der Romantik zu dem seinen macht: die Wahrscheinlichkeit des Unwahrscheinlichen zur Wirklichkeit zu erheben.

Der Vortragscharakter ist durchweg beibehalten worden. Ich nenne nur die folgenden wichtigen bibliographischen Referenzen:

Achnitz, Wolfgang: De monte feneris agitur. Liebe als symbolischer Code und als Affekt im Kloster der Minne, in: Ricarda Bauschke (Hg.): Die Burg im Minnesang und als Allegorie im deutschen Mittelalter, Bern u.a. 2006 (= Kultur, Wissenschaft, Literatur. Beiträge zur Mittelalterforschung, Bd. 10), 161-186.
Luhmann, Niklas: Liebe als Passion. Zur Co-

dierung von Intimität, Frankfurt am Main 1994 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Bd. 1124).

Luttringer, Klaus: Weltgeschichte Zärtlichkeit, Würzburg 2004.

Oexle, Otto Gerhard: Luthmanns Mittelalter, in: Rechtshistorisches Journal 10 (1991), 53-66.

Schneider, Manfred: Kontingenz und Asymmetrie. Grundzüge einer Kritik der erotischen Vernunft, in: Andreas Kraß, Alexandra Tischel (Hg.): Bündnis und Begehren. Ein Symposium über die Liebe, Berlin 2002 (= Geschlechterdifferenz & Literatur, Bd. 14), 63-86.

Tsiavou, Evangelia: Die romantische Liebe als Medium der Sublimierung. Leopold von Sacher-Masochs „Die geschiedene Frau“, Würzburg 2006.



Wissenschaft in Bewegung

Publikumspreis für wissenschaftliche Kommunikation

im Rahmen der SALZBURGER HOCHSCHULWOCHEN

1. Preis: **1.000 Euro**
2. Preis: **500 Euro**
3. Preis: **300 Euro**

gestiftet
vom

**Katholischen
Akademikerverband
Deutschlands (KAVD)**



www.kavd.de

Lieben ja, aber heiraten?

Kirchliche Eheschließung von Menschen mit geistiger Behinderung

Bernhard Sven Anuth

Dr. Bernhard Sven Anuth ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Kirchenrechtlichen Seminar der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Menschen lieben. Das ist so. Und zwei Menschen, die einander lieben, wollen in der Regel zusammen sein und miteinander leben. Zumindest einige von diesen Menschen, die lieben und miteinander leben wollen, möchten ihre Verbundenheit in besonderer Weise öffentlich machen, weil das für sie und andere – allen Unkenrufen zum Trotz – Verbindlichkeit und Stabilität bedeutet: Sie wollen heiraten.

Ist der oder die Richtige gefunden, lauten die Fragen: Wie reagieren die Familien? Wo wird wie gefeiert? oder: Wer bezahlt und organisiert das Fest? Vielleicht: Wer ist der richtige Geistliche? Dass eine Heirat möglich ist, stellt meist niemand in Frage.

Noch einmal von vorn: Menschen lieben. Und Menschen, die einander lieben, wollen miteinander leben. Und zumindest einige von diesen Menschen, die lieben und miteinander leben wollen, wollen heiraten. Und wenn diese Menschen geistig behindert sind? Heiraten – geht das? Und dann noch in der Kirche?

Wer diese Frage stellt, landet nicht nur im Kirchenrecht, sondern auch in der Ethik und der theologischen Anthropologie. Bereits 1981 hat der Hl. Stuhl zum Jahr der Behinderten erklärt: „Der Wert einer Gesellschaft und Zivilisation bemisst sich nach dem Respekt, den diese den schwächsten ihrer Mitglieder bezeigt.“¹ Auch die Kirche wird daran gemessen werden, wie sie in

ihrer Rechtsordnung mit Menschen umgeht, die geistig benachteiligt sind.

Können Menschen mit geistiger Behinderung kirchlich heiraten? Für eine Antwort aus kirchenrechtlicher Sicht muss gelten: Es geht nicht um theologische Optionen, sondern um zutreffende Deskriptionen.² Diese sollen durch vier Schritte erreicht werden. Erstens ist zu fragen: Um welche Menschen geht es, was ist eine geistige Behinderung? Ist hier ein Ehwunsch realistisch? Zweitens: Was sagt das Kirchenrecht zur Ehefähigkeit dieser besonderen Menschen? Drittens: Welche Grundlage bietet die lehramtliche theologische Anthropologie für diesen Befund? Und schließlich: Welche Konsequenzen hat das Ganze für den kirchlichen Umgang mit Partnerschaften geistig behinderter Menschen?

1. Sachlage: Die Liebenden

1.1 *Wer ist ein Mensch mit „geistiger Behinderung?“*

Jede Reflexion über das Phänomen „geistige Behinderung“ bzw. über davon betroffene Menschen steht vor dem „Dilemma der objektivierenden Beschreibung“³: Beschrieben wird aus der Distanz, d.h. aus der Sicht von Nichtbehinderten. Es wird *über* Menschen gesprochen, die aufgrund bestimmter, von Nichtbehinderten definierter Kriterien als „geistig behindert“ gelten⁴. Dabei existiert nicht einmal ein

wissenschaftlich eindeutig bestimmter Begriff von geistiger Behinderung.⁵ Meistens wird eine geistige Behinderung anhand äußerlich feststellbarer Verhaltensabweichungen und Leistungsdefizite beurteilt.⁶ „Eine den Eindruck von Krankheit hervorrufende terminologische Etikettierung, die sich als Diagnose aus gibt [...], verstärkt eine derartig einseitige Betrachtungsweise. Tatsächlich jedoch ist ‚geistige Behinderung‘ ein Begriff, der sich insgesamt (mehrdimensional) auf eine *menschliche Seinsweise* bezieht und der nicht nur durch den aktuellen Meßwert eines Tests (z.B. den ‚IQ‘) zu fassen ist.“⁷ Die American Association on Intellectual and Developmental Disabilities hat dies sehr eindrücklich formuliert: „Geistige Behinderung ist nicht etwas, das man hat, wie blaue Augen oder ein schwaches Herz. Es ist auch nichts, das man ist, wie klein oder dünn. Es ist weder eine medizinische [...] noch eine mentale Störung. *Geistige Behinderung* verweist auf eine besondere Weise zu funktionieren“⁸.

Aktuelle Beschreibungs- und Definitionsversuche einer „geistigen Behinderung“ setzen daher nicht mehr isoliert bei einem spezifischen Intelligenzmangel an, sondern fragen auch nach der sogenannten „adaptiven Kompetenz“, fragen, ob und inwieweit der oder die Betroffene persönliche, soziale und ökonomische Verantwortung übernehmen kann.⁹

1.2. Ehwunsch und Ehefähigkeit von Menschen mit geistiger Behinderung

Für die Fähigkeit zur Ehe ist auch bei Menschen mit geistiger Behinderung allein auf ehe- bzw. partnerschaftsrelevante Fähigkeiten zu achten.¹⁰ In der Praxis fällt eine diesbezügliche Abgrenzung nicht immer leicht.¹¹ Als Richtschnur kann jedoch gelten, dass „die Fähigkeit, partnerschaftliche Wünsche und Wünsche nach

sexueller Betätigung zu äußern, [...] bei geistig behinderten Menschen in der Regel mit einem gewissen Maß an Beobachtungs- und Erkenntnisfähigkeit“¹² korrespondiert.

Zwei Kriterien erweisen sich für die Beurteilung der Ehefähigkeit von Menschen mit geistiger Behinderung als maßgeblich: Die Ehemittigen müssen von ihrer psychischen und emotionalen Disposition her eine dauerhafte Beziehung führen können.¹³ Und sie müssen in der Lage sein, Tragweite und Bedeutung einer Eheschließung angemessen zu erfassen.¹⁴

Daraus folgt: Bei geistigen Behinderungen, die im Grenzbereich zur bloßen Lernbehinderung liegen, muss „uneingeschränkt und selbstverständlich von einer allgemeinen Einsichtsfähigkeit ausgegangen werden“; bei einer Schwerstbehinderung ist umgekehrt sicher „keine Einsichtsfähigkeit erkennbar.“¹⁵ Weniger eindeutig erscheinen in der theoretischen Betrachtung die dazwischen liegenden Stufen der „leichten“ und v.a. der „mittleren“ geistigen Behinderung.¹⁶ Hier ist die Beurteilung des Einzelfalls unerlässlich. Es gilt: Äußert ein Paar den Wunsch zu heiraten, darf ihm nicht allein aufgrund der Diagnose „geistig behindert“ die Fähigkeit hierzu abgesprochen werden. Mit einer ernsthaften Eheschließungsabsicht ist nur dort zu rechnen, wo Menschen mit geistiger Behinderung sowohl um die prinzipielle Dauerhaftigkeit einer Ehe wie auch um deren wesentliche Inhalte wissen.¹⁷ Die entsprechende Ehefähigkeit ist bis zum begründeten Nachweis des Gegenteils vorzusetzen.

Dies gilt umso mehr, als die Suche nach einem (Lebens-)Partner Teil des ganz „normalen“ Selbstwertungsprozesses ist, also derselben Entwicklung, die auch Menschen ohne Behinderung im Zuge ihres Erwachsenwerdens durchlaufen.¹⁸ Aus psychologischer und pädagogischer Perspek-

tive bestehen keine generellen Bedenken gegen lebenspartnerschaftliche Beziehungen von Menschen mit geistiger Behinderung. Vielmehr ist davon auszugehen, „daß sie wie alle Menschen dazu imstande sind, Beziehungen mit anderen zu bilden und aufrechtzuerhalten, und daß diese Beziehungen für sie von größtmöglicher Wichtigkeit sind“¹⁹.

2. Rechtslage

Um auch im bürgerlichen Bereich rechtlich zu gelten, muss eine Ehe sowohl in Deutschland wie auch in Österreich zivil geschlossen werden. In Österreich kann die kirchliche Trauung schon seit längerem *vor* der zivilen Eheschließung stattfinden, in Deutschland war dies nach staatlichem Recht bis Ende 2008 verboten.²⁰ Allerdings konnten Menschen mit geistiger Behinderung seit der Reform des deutschen Vormundschafts- und Pflegschaftsrechts im Jahre 1992 bereits erheblich leichter zivil heiraten.²¹ Und zum 1. Januar 2009 ist auch in Deutschland die Pflicht zur zivilen Voraustrauung entfallen.²² – Was hat ein Pfarrer also zu tun, wenn Menschen mit einer geistigen Behinderung kirchlich heiraten wollen?

2.1. *Recht auf Ehe (c. 1058)*

Das Kirchenrecht sagt: Alle können heiraten, die rechtlich nicht daran gehindert sind (c. 1058). Dieses Recht gründet im Naturrecht²³ und gilt für alle Menschen.²⁴ Ob Brautleute ihr Recht auf Ehe ausüben und eine Ehe erlaubt schließen können, ist im Rahmen der amtlichen Ehevorbereitung zu überprüfen (c. 1066).²⁵ Erfüllen die Brautleute alle gesetzlichen Anforderungen, steht einer Eheschließung nichts im Wege. Andernfalls ist die „Eheschließung zu ermöglichen, sofern das etwa durch eine Dispens geschehen kann“, oder „das Paar

über die Unmöglichkeit der Eheschließung zu unterrichten“²⁶.

2.2. *Keine spezifischen Rechtsbeschränkungen für Menschen mit geistiger Behinderung*

Die kirchliche Rechtsordnung legt abschließend fest, aus welchen Gründen eine Eheschließung nicht möglich ist. Alle, auch Menschen mit geistiger Behinderung, können in ihrer Freiheit zur Eheschließung nur aufgrund eindeutiger gesetzlicher Vorschriften an einer Ehe gehindert werden.²⁷ Eine Prüfung dieser Vorschriften zeigt: Menschen mit einer geistigen Behinderung sind in spezifischer Weise von keinem der gesetzlich erfassten Umstände betroffen, die jemanden unfähig machen, gültig zu heiraten (sog. Ehehindernisse)²⁸. Auch Ehe-²⁹ und Trauerbote treffen sie nicht.³⁰ Hier gibt es keinen Unterschied zu Menschen ohne Behinderung. Und was ist mit dem Ehekonsens? Gibt es hier „behinderungstypische“ Probleme?

Nach Ehelehre und -recht der Kirche kommt die Ehe durch das Jawort der Gatten zustande. Dieser Konsens kann „durch keine menschliche Macht ersetzt werden“ (c. 1057 § 1). Es geht nach kirchlichem Verständnis um jenen „Willensakt, durch den Mann und Frau sich in einem unwider-ruflichen Bund gegenseitig schenken und annehmen, um eine Ehe zu gründen“ (c. 1057 § 2). Zielt das am Traualtar gesprochene Ja-Wort etwas anderes an, ist der Konsens mangelhaft und kann eine Ehe nicht begründen. Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn einer der Partner sein Ja-Wort unter Zwang gesprochen hat (c. 1103), wenn er vom anderen über eine für die Ehe wesentliche Eigenschaft seiner Person getäuscht worden ist (c. 1098) oder wenn ein Partner die Ehe, die er schließen will, anders definiert als die Kirche dies tut, etwa indem er die Unauflöslichkeit ausschließt

(vgl. c. 1101 § 2). In all diesen und einer Reihe von weiteren Fällen kommt die Ehe nicht gültig zustande, weil der sie begründende Konsens im Moment der Eheschließung mangelhaft ist.

Ist das Jawort von Partnern mit einer leichten oder mittleren geistigen Behinderung immer mangelhaft, so dass sie deshalb nicht kirchlich heiraten können?

2.3. *Behinderungstypische Konsensmängel?*

Eine eigene Bestimmung über den Ehekonsens von Brautleuten mit geistiger Behinderung gibt es nicht. Allerdings hat der Gesetzgeber 1983 einen neuen Typ von Ehenichtigkeitsgründen eingeführt.³¹ Als Oberbegriff hat sich dafür der Ausdruck „psychische Eheunfähigkeit“ etabliert.³² Frage also beantwortet? Vorsicht! Es gelten die Gesetze, nicht Klischees.

Die beiden ersten Nummern des c. 1095 handeln von der Unfähigkeit, eine Ehe zu *schließen*. Entweder fehlt es am hinreichenden Vernunftgebrauch (n. 1) oder am ausreichenden Vermögen, die wesentlichen ehelichen Rechte und Pflichten angemessen zu bewerten (n. 2). Das ist etwas anderes als eine Ehe nicht *führen* zu können. Eine solche *Eheführungsunfähigkeit* liegt nach n. 3 des c. 1095 vor, wenn die Betroffenen aus psychischen Gründen wesentliche Verpflichtungen der Ehe nicht übernehmen können.³³ Ursache für alle drei in diesem Gesetz geregelten „Unfähigkeiten“ können neben sogenannten „Geisteskrankheiten“ auch vorübergehende Verwirrungs- oder Schockzustände im Moment der Eheschließung sein oder die Einwirkung von Alkohol oder anderen Drogen.

Menschen mit einer leichten oder mittleren geistigen Behinderung können das notwendige Mindestwissen über die Ehe ebenso erwerben wie sie das Wesen der Ehe hinreichend einsehen können.

Damit ist zugleich der hinreichende Vernunftgebrauch anzunehmen, d.h. eine Eheunfähigkeit nach c. 1095 n. 1 besteht nicht.

Auch ein schwerer Mangel des Urteilsvermögens im Sinne der zweiten Nummer des c. 1095 darf vor dem Hintergrund humanwissenschaftlicher Erkenntnisse über geistige Behinderungen und angesichts der nur begrenzten Verlässlichkeit von Prognosen nicht als Regelfall vermutet werden. Eine solche Annahme könnte sich zudem nicht auf das kirchliche Gesetzbuch stützen. Es gilt: Bei Menschen mit leichter oder mittlerer geistiger Behinderung ist die Einsichtsfähigkeit in Sinn und Konsequenzen einer Eheschließung und damit die Fähigkeit zu ihr vorauszusetzen.

Was die *Führung* einer Ehe angeht, gilt das von Papst Johannes Paul II. eingeschärfte Prinzip, „daß *nur die Unfähigkeit und nicht schon die Schwierigkeit*, das Jawort zu geben und eine echte Lebens- und Liebesgemeinschaft zu verwirklichen, die Ehe nichtig macht.“³⁴ Die pauschale Vermutung, bei *jeder* geistigen Behinderung liege eine solche Unfähigkeit vor, ist vor dem Hintergrund einschlägiger psychologischer und pädagogischer Erkenntnisse unzulässig.

Eine geistige Behinderung *kann* das Urteilsvermögen der Brautleute bzw. eines Partners zum Zeitpunkt der Eheschließung so stark beeinträchtigen, dass eine gültige Ehe nicht zustande kommt oder eine echte Unfähigkeit zum Beispiel zur Kindeserziehung besteht. Dies *kann* so sein, *muss* aber nicht. Eine Entscheidung darüber ist *immer nur im Einzelfall*³⁵ und im *Nachhinein* möglich. Dies ist dann Aufgabe kirchlicher Gerichte im Rahmen eines Ehenichtigkeitsverfahrens.

Keine der drei Einzelbestimmungen des c. 1095 zur psychischen Eheunfähigkeit bietet eine rechtliche Handhabe, die

Eheschließung von Partnern mit geistiger Behinderung zu verhindern³⁶, wenn diese ernsthaft heiraten wollen.³⁷ Zweifelt ein Pfarrer bei der Ehevorbereitung an der Ehesfähigkeit der Brautleute, berechtigt ihn das nicht, die Eheschließung zu behindern. Er kann seine Bedenken mit entsprechender Begründung im Ehevorbereitungsprotokoll festhalten³⁸. Mehr darf er nicht. Eine Eingabe an das Ordinariat³⁹ ist universalkirchenrechtlich nicht erforderlich und kann als Diskriminierung verstanden werden.⁴⁰

3. Grundlage: Das kirchliche Menschenbild

Die geltende Rechtslage entspricht der vom kirchlichen Lehramt vertretenen theologischen Anthropologie⁴¹. Der Tenor kirchenamtlicher Äußerungen ist eindeutig: Menschen mit Behinderung sind zunächst und vor allem Menschen.⁴² Dies gilt uneingeschränkt auch für Menschen mit einer *geistigen* Behinderung.⁴³ In dieser grundsätzlichen Einschätzung treffen sich kirchliche und humanwissenschaftliche Sicht.⁴⁴

Wie Papst Johannes Paul II. 1999 in einer Ansprache an die Teilnehmer eines kirchlichen Kongresses über „Familie und Integration von Behinderten im Kinder- und Jugendalter“, betont hat, muss jeder Mensch mit Behinderung „ermutigt werden, die Hauptrolle in seinem Leben zu übernehmen.“⁴⁵ Mehrfach hat der frühere Papst dabei die Pflicht aller Christen betont, behinderten Menschen bei der Verwirklichung ihrer Rechte beizustehen und sie im Rahmen ihrer Möglichkeiten nach Kräften zu unterstützen. Ihre Bedürfnisse sind „normale Bedürfnisse von Menschen, die zwar unter gewissen Gesichtspunkten schwächer, aber doch immer Personen sind, die voll anerkannt werden möchten.“⁴⁶ „Nur wenn die Rechte der Schwachen anerkannt werden,“ so Johannes Paul

II., „kann eine Gesellschaft von sich behaupten, auf Gerechtigkeit und Recht gegründet zu sein“⁴⁷.

Das bedeutet: Wenn Menschen mit geistiger Behinderung in einer Ehe leben möchten, kommt darin eine Grunddimension menschlicher Existenz zum Ausdruck.⁴⁸ Denn auch die kirchliche Lehre erkennt an, dass die „sexuelle Dimension [...] zu den grundlegenden Bestandteilen der Person [gehört], die – geschaffen als Abbild Gottes, der die Liebe ist – von ihrem Ursprung her dazu berufen ist, sich in der Begegnung und in der Gemeinschaft zu verwirklichen.“⁴⁹ Gerade dieser Aspekt, so hat Papst Johannes Paul II. gemahnt, werde „häufig verdrängt oder auf oberflächliche und verkürzende oder gar ideologische Weise behandelt“⁵⁰. Auch ein Mensch mit einer Behinderung wolle lieben und geliebt werden, brauche Zärtlichkeit, Nähe und Intimität. In Wirklichkeit aber sei er „hinsichtlich dieser legitimen und natürlichen Bedürfnisse benachteiligt, was mit dem Übergang vom Kindesalter zum Erwachsenenalter immer offenkundiger wird.“⁵¹

4. Konsequenzen für den kirchlichen Umgang mit Partnerschaften von Menschen mit geistiger Behinderung

Der Hl. Stuhl hat bereits 1981 in seinem Dokument zum Internationalen Jahr der Behinderten gefordert, es müssten „psychologische, soziale, familiäre, bildungsmäßige und legislative Bedingungen und Strukturen geschaffen werden, die geeignet sind, die behinderten Personen anzunehmen und ihnen eine ganzheitliche Entwicklung zu ermöglichen.“⁵² Dem entspricht, dass der kirchliche Gesetzgeber Menschen mit geistiger Behinderung den Weg zu einer kirchlichen Eheschließung nicht verstellt hat. Dies ist die rechtliche Konsequenz einer theologischen Anthro-

pologie, welche die Personenwürde von Menschen mit einer (geistigen) Behinderung und alle daraus resultierenden Rechte anerkennt.

Menschen mit geistiger Behinderung, die eine Eheschließung anstreben, sind darin zu unterstützen.⁵³ Das Kirchenrecht verpflichtet die Seelsorger, allen Brautleuten sowohl in der Vorbereitung auf die Ehe wie auch durch die spätere Begleitung im Eheleben allen notwendigen Beistand zu leisten (c. 1063). Aus dieser Pflicht ergibt sich eine spezifische Verantwortung für Paare, die aufgrund einer geistigen Behinderung besonders sind: Zusammen mit Eltern und Betreuer(inne)n sind Kompetenzen gezielt aufzubauen und zu fördern. Eine auf die jeweiligen Fähigkeiten des Paares abgestimmte, intensive Begleitung vor und nach der Trauung kann maßgeblich zum Gelingen der Ehe beitragen. Denn wenn junge Menschen mit geistigen Behinderungen „durch entsprechende Erziehung Selbstsicherheit gewonnen und gelernt haben, daß Freundschaft und Partnerschaft auf gegenseitigem Vertrauen aufgebaut sind, wird es in diesen Beziehungen kaum mehr Probleme geben, als allgemein in unserer Gesellschaft.“⁵⁴

Da das geltende Kirchenrecht diesem Sachverhalt in angemessener Weise Rechnung trägt, kann die Möglichkeit einer späteren Eheschließung auch in der Betreuung und Erziehung von Menschen mit geistiger Behinderung von Anfang an bewusst wahrgenommen und thematisiert werden.⁵⁵ Indem die Kirche Menschen mit geistiger Behinderung in ihrem Streben nach mehr Eigenverantwortung und Entscheidungsfreiheit unterstützt, legt sie zugleich Rechenschaft über Bedeutung und Konsequenzen ihres Menschenbildes ab⁵⁶: Es gibt viele besondere Menschen. Menschen mit geistiger Behinderung gehören dazu. Viele von ihnen lieben und können heiraten.

¹ Dokument des Hl. Stuhls zum Internationalen Jahr der Behinderten v. 4. März 1981, in: OR dt. 11 (1981) Nr. 12 v. 20. März 1981, 4. Vgl. PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE FAMILIE / CENTRO EDUCACIÓN FAMILIAR ESPECIAL / PROGRAMM „LEOPOLD“, Schlussbericht des Kongresses über „Familie und Integration von Behinderten im Kinder- und Jugendalter“, 19. Jan. 2000, in: OR dt. 30 (2000) Nr. 16 v. 21. April 2000, 9-11, 11.

² Vgl. N. LÜDECKE, *Die Ehe im Plane Gottes und seiner Kirche*. Geschlechterverhältnis, Ehe und Ekklesiologie in kanonistischer Sicht, in: B. Heininger (Hg.), *Ehe als Ernstfall der Geschlechterdifferenz*. Herausforderungen für Frau und Mann in kulturellen Symbolsystemen, Würzburg 2009 (im Druck).

³ J. WALTER / A. HOYLER-HERRMANN, *Erwachsensein und Sexualität in der Lebenswirklichkeit geistigbehinderter Menschen*. Biographische Interviews (Schriftenreihe der Gesellschaft für Sexualerziehung und Sexualmedizin Baden-Württemberg e.V. 3), Heidelberg 1987, 15.

⁴ In der Beurteilung „behinderter“ Menschen durch nicht behinderte Experten besteht „die durchgängige Gefahr [...], daß alle ‘Kriterien, die das Erleben intelligenzbehinderter Menschen definieren und interpretieren [...] sich für ihn determinierend ins Negative’ auswirken können“, WALTER/HOYLER-HERRMANN, *Erwachsensein* (Anm. 3), 15. Vgl. ausführlich O. SPECK, *Menschen mit geistiger Behinderung*. Ein Lehrbuch zur Erziehung und Bildung, 10., überarb. Aufl. München-Basel 2005, 43-53.

⁵ Vgl. ebd., 46 u. 48f.; W. THUST / P. TRENK-HINTERBERGER, *Recht der Behinderten*. Eine systematische Darstellung für Praxis und Studium (Edition sozial), 2. vollst. neubearb. Aufl., Weinheim-Basel 1989, 31.

⁶ „Obwohl wissenschaftlich nach wie vor umstritten ist, was eine Behinderung ist und wo die Grenze zur Nichtbehinderung liegt, haben die meisten Normalbürger einen subjektiv eindeutigen Begriff vom behinderten Menschen. Er ist auf die Kurzform zu bringen: Behindert ist, wer abweichend aussieht oder sich so benimmt und wer im Arbeitsleben (vorher in der Schule) nicht mithalten kann.“, A.-K. SZAGUN, *Menschen mit*

Behinderungen, in: G. ADAM / F. SCHWEITZER (Hg.), *Ethisch erziehen in der Schule*, Göttingen 1996, 131-147, 132.

⁷ H. KREBS, *Sexualität und Partnerschaft im Leben von Menschen mit geistiger Behinderung - Einführung in das Thema -*, in: Th. NEUER-MIEBACH / H. KREBS (Hg.), *Schwangerschaftsverhütung bei Menschen mit geistiger Behinderung - notwendig, möglich, erlaubt?* Referate und Diskussionsergebnisse der Fachtagung im Juni 1987 in Marburg/Lahn (Große Schriftenreihe 18), Marburg 1987, 8-18, 10f. (H.i.O.). Vgl. G. NEUHÄUSER / H.-Ch. STEINHAUSEN, *Epidemiologie und Risikofaktoren*, in: Dies. (Hg.), *Geistige Behinderung*. Grundlagen, klinische Syndrome, Behandlung und Rehabilitation, 3., überarb. u. erw. Aufl., Stuttgart 2003, 9-23, 10; WALTER/HOYLER-HERRMANN, *Erwachsensein* (Anm. 3), 19; A. LOB-HÜDEPOHL, *Menschenbilder in der Ethik „behinderten“ Lebens*, in: StZ 219 (2001) 601-614, 601.

⁸ Vgl. American Association on Mental Retardation [AAMR, seit 2007: American Association on Intellectual and Developmental Disabilities (AAIDD)], *Mental Retardation*. Definition, Classification, and Systems of Support, Washington ¹⁰2002, 48: „mental retardation is not something you have, like blue eyes, or a bad heart. Nor is it something you are, like being short or thin. It is not a medical disorder, although it may be coded in a medical classification of diseases; nor is it a mental disorder, although it may be coded in a classification of psychiatric disorders. *Mental retardation* refers to a particular state of functioning that begins in childhood, is multidimensional, and is affected positively by individualized supports“.

⁹ Vgl. WALTER/HOYLER-HERRMANN, *Erwachsensein* (Anm. 3), 18. Zur psychologischen Klassifizierung nach adaptivem Verhalten vgl. O. SPREEN, *Geistige Behinderung*, Berlin-Heidelberg-New York 1978, 25-29, bes. die Tabelle ebd., 26; SPECK, *Menschen* (Anm. 4), 160f. sowie ausführlich AAMR, *Mental Retardation*, bes. den Überblick über die „Multidimensionality of Mental Retardation“ (39-48).

¹⁰ Dabei geht es nicht um die medizinische Beschreibung klinischer Syndrome, vgl. hierzu G. NEUHÄUSER, *Klinische Syndrome*, in:

Ders./STEINHAUSEN, *Geistige Behinderung* (Anm. 7), 107-211, bes. 110f. sowie zu Ursachen und Prävention: AAMR, *Mental Retardation* (Anm. 8), 123-141. Ebenso unberücksichtigt bleiben soziologisch erfassbare Gründe für geistige Behinderungen und ihre Entwicklung, vgl. dazu SPECK, *Menschen* (Anm. 4), 60-64. Für die Beurteilung der Partnerschafts- und Ehefähigkeit von Menschen mit geistiger Behinderung sind vielmehr die psychologischen bzw. pädagogischen Konsequenzen des vorliegenden Zustandes entscheidend. Im Gegensatz zur medizinischen Betrachtungsweise, die geistige Behinderungen meist als „statische“ Zustände versteht, vgl. NEUHÄUSER, *Klinische Syndrome*, 207, sind diese aus (heil-)pädagogischer Sicht „trotz verhältnismäßiger Dauer grundsätzlich als veränderbare Gegebenheiten aufzufassen“, H. BACH, *Personenkreis Geistigbehinderter*, in: Ders. (Hg.), *Pädagogik der Geistigbehinderten* (Handbuch der Sonderpädagogik 5), Berlin 1979, 3-18, 11. Vgl. hierzu auch H. SUHRWEIER, *Geistige Behinderung*. Psychologie, Pädagogik, Therapie, Neuwied-Berlin 1999, 20).

¹¹ So schon J. BELJAERT, *Die Sorge für geistig Behinderte*. Einleitende Betrachtungen, in: P. SPORKEN (Hg.), *Geistig Behinderte, Erotik und Sexualität*, Düsseldorf 1974, 15-42, 37. Die bloße Klassifikation einer Behinderung nach Schweregraden eignet sich zur Abgrenzung eines „ehefähigen“ Personenkreises von Menschen mit geistiger Behinderung kaum. Es bleibt meist offen, wie bzw. anhand welcher Kriterien „schwere“ von „leichten“ geistigen Behinderungen unterschieden werden. Dementsprechend variiert die „untere Grenze“ der „Ehefähigkeit“ stark: Während für manche z.B. schon das Wohnen in einer „Anstalt“ ein Indiz für mangelnde Ehefähigkeit ist, vgl. H. KÜHL, *Die Rechtsstellung geistig Behinderter in der Bundesrepublik*, in: SPORKEN, *Behinderte*, 129-156, 151 bzw. P. SPORKEN, *Sexualethik und geistig Behinderte*, in: Ders., *Behinderte*, 157-188, 176, hält SCHRÖDERS Modell der „Beschützten Ehe“ geistig behinderter Menschen eine solche auch in Wohneinrichtungen nicht nur für möglich, sondern sieht sie ausdrücklich vor, vgl. S. SCHRÖDER, *Beschützte Ehe bei Geistigbehin-*

dernten, in: K.-J. KLUGE / L. SPARTY (Hg.), „Sollen, können, dürfen Behinderte heiraten?“ (Schriftenreihe der Bundesarbeitsgemeinschaft Hilfe für Behinderte 11), Bonn-Bad Godesberg 1977, 70-81, bes. 70-73.

¹² S. SCHRÖDER, *Einsichtsfähigkeit und Sterilisation*, in: NEUER-MIEBACH/KREBS, *Schwangerschaftsverhütung* (Anm. 7), 82-101, 85. Allerdings ist zu unterscheiden zwischen einem eher kindlichen Imitationsbedürfnis und dem im Wissen um Sinn und Konsequenzen einer Eheschließung geäußerten Ehwunsch. Vgl. SCHRÖDER, *Beschützte Ehe* (Anm. 11), 71. WALTER warnt jedoch ausdrücklich vor einer „psychologischen Uminterpretation“ der Ehwünsche geistig behinderter Menschen, vgl. J. WALTER, *Sexuelle Partnerschaft, Kinderwunsch und Elternschaft geistigbehinderter Menschen*, in: Ders. (Hg.), *Sexualität und geistige Behinderung* (Schriftenreihe der Gesellschaft für Sexualerziehung und Sexualmedizin Baden-Württemberg e.V. 1), 4., erw. Aufl. Heidelberg 1996, 290-296, 292.

¹³ Denn die „Entscheidung, zu heiraten, hängt hauptsächlich von der faktischen Möglichkeit ab, über diese dauerhafte Beziehung zu entscheiden“, SPORKEN, *Sexualethik* (Anm. 11), 177. In der Praxis haben sich Partnerschaften geistig behinderter Menschen schon in den 1970er Jahren oft als beständig erwiesen. Vgl. G. KATZ, *Sexualität und Partnerschaft bei geistig Behinderten*, in: VERBAND KATHOLISCHER EINRICHTUNGEN FÜR LERN- UND GEISTIG BEHINDERTE, *Geschlechterziehung bei geistig Behinderten*. Überlegungen – Anregungen – Fragestellungen, Emmendingen 1975, 27-63, 61 sowie SCHRÖDER, *Beschützte Ehe* (Anm. 11), 79. Es gibt daher keinen Grund, die Möglichkeit dauerhafter Beziehungen von Menschen mit geistiger Behinderung zu bezweifeln, wie dies z.B. SPORKEN, *Sexualethik* (Anm. 11), 176f. und N. HUBER, *Geschlechterziehung bei geistig Behinderten*, in: VERBAND KATHOLISCHER EINRICHTUNGEN FÜR LERN- UND GEISTIG BEHINDERTE (Hg.), *Geschlechterziehung*, 11-36, 32, tun.

¹⁴ „Da zu einer menschlichen Ehe über die biologisch-sexuelle Partnerschaft, also über die sog. Coitus-Fähigkeit hinaus, eine personal-

menschliche Partnerschaft in gegenseitiger Achtung und Ergänzung wesentlich gehört, kann von einem Recht auf Ehe, so sehr es prinzipiell bejaht wird, nur insofern die Rede sein, als auch diese personalen Fähigkeiten aktualisierbar sind.“, F. FURGER, *Ehe und Schwangerschaft - ihre christlich ethische Problematik angesichts körperlicher und geistiger Behinderung*, in: KLUGE/SPARTY, *Sollen, können, dürfen* (Anm. 11), 357-365, 363. Eltern und Erziehende können die hierzu notwendige Einsichtsfähigkeit allerdings aktiv fördern, denn wie SCHRÖDER, *Einsichtsfähigkeit* (Anm. 12), 95 zutreffend ausführt, hat „die ‘Einsicht’ immer zwei Seiten [...]: einmal den geistig behinderten Menschen, der etwas einsehen soll, zum anderen natürlich die soziale Umwelt (Angehörige, Betreuer usw.), die schließlich dafür zu sorgen hat, daß etwas ‘einsehbar’ und ‘einsichtig’ wird“. Dies gilt nicht nur für Menschen mit geistiger Behinderung. Die Einsichtsfähigkeit eines Menschen wird grundsätzlich „durch unterschiedliche Faktoren bestimmt: durch den Gegenstand oder Sachverhalt, der vermittelt und ‘eingesehen’ werden soll; durch die Fähigkeit des betreffenden Menschen, trotz seiner Behinderung bestimmte Sachverhalte verstehen und beurteilen zu können; durch die Gesellschaft als Verbund unterschiedlicher Interessengruppen (der unmittelbar Betroffenen, der normativen Institutionen, der gesellschaftlichen Dienstleistungsgruppen usw.), die an dieser ‘Einsichtsfähigkeit’ interessiert sind und sie entsprechend definieren; durch Mittler und Methoden, die den Sachverhalt so aufbereiten wollen, daß er erkennbar, durchschaubar und ‘einsehbar’ wird; durch die Vereinbarung von Verfahren und Maßstäben, die Einsichtsfähigkeit von Menschen zu beschreiben, zu überprüfen, zu bewerten und festzustellen“, ebd., 89f.

¹⁵ Ebd., 92f.

¹⁶ Vgl. hierzu etwa die von der Weltgesundheitsorganisation (WHO) vorgelegte Klassifizierung geistiger Behinderung in die Stufen „leicht“ (mild), „mittel“ (moderate), „schwer“ (severe) und „schwerst“ (profound): WHO, *ICD-10 Guide for Mental Retardation*, Genf 1996, 1-4 (im Internet verfügbar unter: www.who.int/mental_health/media/en/69.pdf;

18. Feb. 2009) bzw. dazu die Darstellung bei SPECK, *Menschen* (Anm. 4), 56-60 sowie den Überblick und Vergleich mit anderen international gängigen Klassifikationssystemen in: AAMR, *Mental Retardation* (Anm. 8), 100-121.

¹⁷ Vgl. WALTER, *Sexuelle Partnerschaft* (Anm. 12), 291; SCHRÖDER, *Beschützte Ehe* (Anm. 11), 80.

¹⁸ Vgl. SPECK, *Menschen* (Anm. 4), 328.

¹⁹ M. WILHELM, *Behindertenintegration und Sexualerziehung*. Eine Studie zur schulischen Sexualpädagogik (Dissertationen der Universität Wien 25), Wien 1996, 61. In der Regel beeinflussen sich die (Lebens-)Partner gegenseitig positiv in ihrem Sozialverhalten und in der Bewältigung des gemeinsamen Alltags. Vgl. z.B. F. STÖCKMANN, *Mögliche Eheprobleme bei Geistigbehinderten*, in: KLUGE/SPARTY, *Sollen, können, dürfen* (Anm. 11), 59-69, 68 und WALTER, *Sexuelle Partnerschaft* (Anm. 12), 295. Ähnlich auch schon SCHRÖDER, *Beschützte Ehe* (Anm. 11), 79.

²⁰ Vgl. §§ 67 und 67a PStG sowie die formellen Eheschließungsvorschriften der §§ 1310-1312 BGB, an deren Spitze der Grundsatz steht, dass eine Ehe im Sinne des Zivilrechts nur vor dem Standesbeamten geschlossen wird (§ 1310 Nr. 1 BGB). Ein Verstoß gegen die Pflicht zur zivilen Vorastrauung stellte zwar nicht mehr einen Straftatbestand, sondern eine Ordnungswidrigkeit dar. Allerdings verbietet c. 1071 § 1 n. 2 CIC die kirchliche Assistenz bei einer Eheschließung, „die nach Vorschrift des weltlichen Gesetzes nicht anerkannt oder vorgenommen werden kann“. Die durch c. 1071 § 1 geregelten Trauerbote verpflichten den der Eheschließung assistierenden kirchlichen Amtsträger, vor der Eheschließung die Erlaubnis des Ortsordinarius einzuholen. Ohne Erlaubnis darf er der Eheschließung – außer im Notfall – nicht assistieren. „Bei Zuwiderhandlung macht sich der Geistliche einer Amtspflichtverletzung schuldig; die Trauung ist unerlaubt, hat jedoch keinen Einfluß auf die Gültigkeit einer dennoch geschlossenen Ehe“, H. ZAPP, *Kanonisches Eherecht*, 7., Neubearb. Aufl. Freiburg i.Br. 1988, 87.

²¹ Das geltende deutsche Recht kennt keine spe-

zifischen Ehehindernisse für Menschen mit geistiger Behinderung, vgl. ausführlich B. ANUTH, *Eheschließung von Menschen mit geistiger Behinderung*, in: DPM 9 (2002) 155-209, 173-177. Mit dem Betreuungsgesetz (BtG) vom 12. Sept. 1990, das am 1. Jan. 1992 in Kraft getreten ist, wurde die Entmündigung abgeschafft, d.h. es gibt keine Vormundschaft über Volljährige mehr und auch nicht mehr den beschränkt geschäftsfähigen Volljährigen. Im rechtlichen Sinn geschäfts- und damit auch ehe(geschäfts)unfähig ist, „wer sich in einem die freie Willensbestimmung ausschließenden Zustande krankhafter Störung der Geistestätigkeit befindet, sofern nicht der Zustand seiner Natur nach ein vorübergehender ist.“ (§ 104 Nr. 2 BGB). Der Standesbeamte hat die Frage der Geschäftsfähigkeit selbständig zu beurteilen und muss von der Geschäftsfähigkeit der Brautleute ausgehen, solange es keinen konkreten Grund gibt, daran zu zweifeln. Im Zweifelsfall trägt er die Beweislast, denn da Geschäftsfähigkeit als Regelfall gilt, hat „derjenige, der sich gem. § 104 BGB auf Geschäftsunfähigkeit beruft, deren Voraussetzungen zu beweisen“, G. MÜLLER, *Betreuung und Geschäftsfähigkeit* (Schriften zum deutschen und europäischen Zivil-, Handels- und Prozeßrecht 179), Bielefeld 1998, 31 (H.i.O.). Eine geistige Behinderung kann - insofern sie für Außenstehende erkennbar ist - Zweifel an der Geschäfts- und damit auch an der Ehefähigkeit der Heiratswilligen erregen. Der Standesbeamte kann in diesem Fall die Trauung ablehnen und gemäß § 45 Abs. 2 PStG das Amtsgericht anrufen, um die Ehegeschäftsfähigkeit durch Sachverständigengutachten feststellen zu lassen. Bei affirmativem Ausgang des Verfahrens wird die standesamtliche Vornahme der Eheschließung angeordnet. Lehnt der Standesbeamte eine Eheschließung wegen Geschäftsunfähigkeit ab, ohne von sich aus ein Verfahren beim Amtsgericht einzuleiten, haben nach § 45 Abs. 1 PStG die Brautleute ebenfalls die Möglichkeit, eine gerichtliche Prüfung und gegebenenfalls die Feststellung ihrer Ehefähigkeit auf der Basis eines Sachverständigengutachtens zu veranlassen.

²² Im Gesetz zur Reform des Personenstandsrechts (PStRG) v. 19. Feb. 2007, in: BGBl 2007

Teil I Nr. 5 v. 23. Feb. 2007, 122-148, das am 1. Jan. 2009 in Kraft getreten ist, fehlen die Bestimmungen der §§ 67 und 67a PStG. „Eine Vorschrift zur Konkurrenz von staatlicher Eheschließung und religiöser Trauung [...] wird für entbehrlich gehalten und ist daher im Entwurf nicht mehr vorgesehen. Die ursprünglich zur Durchsetzung der 1876 eingeführten obligatorischen Zivilehe und zur Sicherung ihres zeitlichen Vorrangs gegenüber der kirchlichen Trauung mit einer Strafvorschrift (heute: Ordnungswidrigkeit) versehene Regelung hat heute – zumindest im Verhältnis zu den beiden großen Kirchen – keine praktische Bedeutung mehr. Die eindeutige Aussage der Eheschließungsvorschrift in § 1310 BGB lässt keinen Zweifel daran, dass nur die standesamtliche Eheschließung eine Ehe im Rechtssinne begründen kann und damit Vorrang vor einer kirchlichen Trauung oder sonstigen religiösen Eheschließungsfeierlichkeiten hat“, Begründung zum Gesetzentwurf der Bundesregierung zur Reform des Personenstandsrechts v. 15. Juni 2006, in: BT-Drs. 16/1831, 33. Auf der Vollversammlung der DBK im Herbst 2008 haben die deutschen (Erz-)Bischöfe betont, sie seien „weiterhin an einem engen Zusammenhalt [von ziviler und kirchlicher Eheschließung, B.A.] interessiert, weil das Eheversprechen ohne die bürgerlichen Rechtsfolgen nur schwer eingelöst werden kann.“ Nach „intensiver Diskussion“ habe die Vollversammlung „entschieden, im Rahmen der kirchlichen Ehevorbereitung ein ‘Nihil obstat’ (lat.: ‘es steht nichts dagegen’) für Brautpaare einzuführen, die vor der kirchlichen Trauung nicht bürgerlich heiraten. Das Ehevorbereitungsprotokoll und eine Erklärung der Brautleute, dass sie über das Fehlen rechtlicher Wirkungen einer kirchlichen Trauung im staatlichen Bereich belehrt worden seien, werden sodann dem (Erz-)Bischöflichen Ordinariat zur Erteilung des ‘Nihil obstat’ zugeleitet.“, Pressebericht des Vorsitzenden der DBK, Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, im Anschluss an die Herbstvollversammlung vom 22.-25. Sept. 2008 in Fulda, Nr. II.3 (im Internet verfügbar unter: www.dbk.de/aktuell/meldungen/01758/index.html; 18. Feb. 2009). Diese neue „Ordnung für kirchliche Trauungen bei fehlender Zi-

vileheschließung“ wurde Ende 2008 in den Amtsblättern der (Erz-)Diözesen veröffentlicht, z.B. in: ABl. Köln 148 (2008) Stück 15 v. 15. Dez. 2008, 305-311, Nr. 275.

²³ Vgl. PAPST PAUL VI., *Motu Proprio „Matrimonia mixta“* v. 31. März 1970, in: AAS 62 (1970) 257-263, 258 sowie z.B. H. HEIMERL / H. PREE, *Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht*, Wien-New York 1983, 195 und ausführlich J. OLSCHESKI, *Das Recht auf Ehe*. Zur Interpretation des c. 1058 CIC im Licht des Fundamentalrechtes aller Christgläubigen auf Sakramentenempfang (c. 213 CIC), in: DPM 4 (1997) 137-154, 141-145.

²⁴ Es konkretisiert das Recht aller Gläubigen auf freie Wahl des Lebensstandes (c. 219). Vgl. K. LÜDICKE, in: MKCIC 1058 Rn. 2 (Stand 43. Erg.-Lfg. Jan. 2008); Ch. HUBER, *Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes*. Eine Untersuchung zu c. 219 des kirchlichen Gesetzbuches (Diss. K 2), St. Ottilien 1988, 114. Weil mit c. 1058 zugleich eine Konkretisierung des Rechts der Gläubigen auf Sakramentenempfang nach c. 213 vorliegt, spricht OLSCHESKI, *Recht auf Ehe* (Anm. 23), 137 mit H.J.F. REINHARDT, *Das Recht der Gläubigen auf Sakramentenempfang*. Eine kirchenrechtliche Fundamentalnorm in der Schnittmenge von Dogmatik und Pastoraltheologie, in: LS 47 (1996) 253-258, 257 von einer „Multikausalität“ des Rechtes auf Ehe gemäß c. 1058. Eingriffe des kirchlichen Gesetzgebers in das Recht auf Ehe dürfen „nur aus schwerwiegenden Gründen im recht verstandenen Interesse des Wohls der kirchlichen Gemeinschaft und der Institution Ehe erfolgen, dem gegenüber das Recht des einzelnen zurückgestellt werden muß.“, H. ZAPP, *Die rechtliche Ehefähigkeit und die Ehehindernisse*, in: J. LISTL / H. SCHMITZ (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 2., grundlegend neubearb. Aufl., Regensburg 1999, 914-926, 915. Vgl. zudem etwa HEIMERL/PREE, *Kirchenrecht* (Anm. 23), 195 sowie J. KREMSMAIR, *Der Umfang der Ehehindernisse und Konsensmängel im Hinblick auf die Grundrechtskodifikation in c. 1058*, in: R. PUZA / A. WEISS (Hg.), *Iustitia in caritate*, FS E. Rößler (AIC 3), Frankfurt a.M. 1997, 231-245, 235.

²⁵ Die Pflicht zur Nachforschung hat der durch Wohnsitz bzw. Nebenwohnsitz bestimmte Heimatpfarrer der Braut oder des Bräutigams, vgl. H. ZAPP, *Die Vorbereitung der Eheschließung*, in: LISTL/SCHMITZ, *HdbkathKR*² (Anm. 24), 904-914, 908. „Zielgruppenseelsorger wie etwa [...] Behindertenseelsorger haben in den (Erz-)Diözesen in der Bundesrepublik Deutschland keine Jurisdiktion über die ihnen in besonderer Weise anvertrauten Gläubigen“, sind also auch nicht zuständig für die kirchenamtliche Ehevorbereitung, H.J.F. REINHARDT, *Die kirchliche Trauung. Ehevorbereitung, Trauung und Registrierung der Eheschließung im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. Texte und Kommentar* (MKCIC.Beiheft 3), Essen 1990, Rn. 24.

²⁶ K. LÜDICKE, in: MKCIC 1066 Rn. 3.

²⁷ Die einschlägigen Normen finden sich für die Ehehindernisse in cc. 1083-1094, für Trauerbote in c. 1071 und für Eheverbote in cc. 1077, 1091 § 4, 1124 und 1684 § 1. Die Konsensdefekte werden durch cc. 1095-1107 geregelt.

²⁸ Zur Problematik der Beischlafsunfähigkeit als Ehehindernis und seiner Anwendung vgl. B. PRIMETSHOFER, *Impotenz, Ehehindernis oder Konsensmangel?*. Überlegungen zur kirchenrechtlichen Einordnung der „impotentia coeundi“, in: F. POTOTSCHNIG / A. RINNERHALER (Hg.), *Im Dienst von Kirche und Staat*. In memoriam C. Holböck (Kirche und Recht 17), Wien 1985, 481-496, bes. 495f. sowie ausführlich W. KURSAWA, *Impotentia coeundi als Ehe-nichtigkeitstgrund*. Eine kanonistische Untersuchung zur Auslegung und Anwendung von Canon 1084 des Codex Iuris Canonici 1983 (FzK 22), Würzburg 1995, bes. 316-324. Ein Pfarrer darf „im Falle vermuteter oder offenkundiger Beischlafsunfähigkeit die Trauung nicht verweigern. Er muß vielmehr die Eheschließung vornehmen“, N. LÜDECKE, *Eheschließung als Bund*. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes“ in kanonistischer Auswertung (2 Bde.) (FzK 7), Würzburg 1989, 963 (H.i.O.). - Zeugungsunfähigkeit, wie sie z.B. bei Männern mit Down-Syndrom oft pauschal vorausgesetzt wird, jedoch – ebenso wie bei anderen Formen geistiger Behinderung – nicht zwangsläufig

vorliegt, vgl. H. KREBS, *Medizinische Aspekte zur Sexualität geistigbehinderter Menschen*. Aufgaben – Möglichkeiten – Grenzen, in: WALTER, *Sexualität* (Anm. 12), 40-58, 51, ist gemäß c. 1084 § 3 kein Ehehindernis.

²⁹ Ein vom Ortsordinarius gemäß c. 1077 § 1 aus schwerwiegendem Grund - ein solcher könnte im Fall geistig behinderter Brautleute aus Sicht des Ordinariates in einer dringend vermuteten Eheunfähigkeit nach c. 1095 bestehen, vgl. REINHARDT, *Trauung* (Anm. 25), Rn. 46 -, erlassenes Eheverbot ist stets zeitlich befristet. Auch ein gerichtliches Eheverbot gemäß c. 1684 § 1 CIC kann sich gezielt gegen eine Eheschließung geistig behinderter Menschen richten: So könnte ein kirchliches Gericht nach der Nichtigkeitserklärung einer vorherigen Ehe seinem Urteil bzw. Dekret ein Verbot beifügen, das den Partnern eine erneute Eheschließung untersagt. Ein solches Eheverbot kann - anders als in Fällen des c. 1077 § 2 - dauerhaft sein, vgl. N. SCHÖCH, *Verhängung und Aufhebung von Eheverböten durch die kirchlichen Gerichte*, in: DPM 4 (1997) 281-318, 287. Eine dennoch geschlossene Ehe ist gültig bis zum Beweis des Gegenteils im Rahmen eines Ehenichtigkeitsverfahrens.

³⁰ Zu den einzelnen Trauerböten vgl. z.B. K. LÜDICKE, in: MKCIC 1071 Rnn. 3-9; REINHARDT, *Trauung* (Anm. 25), Rnn. 150-160; ZAPP, *Vorbereitung* (Anm. 25), 911-914.

³¹ Mit c. 1095 führt der CIC/1983 neue Nichtigkeitsgründe ein und schließt so eine Lücke des alten Codex. Auf diese hat die Römische Rota schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in verschiedenen Urteilen zur Ehenichtigkeit aufgrund von Geisteskrankheit hingewiesen. Da die psychische Eheunfähigkeit positivrechtlich weder Ehehindernis noch -nichtigkeitsgrund war, beriefen sich die Rota-Richter auf das Naturrecht, wonach Geisteskrankheit den gemäß c. 1081 § 1 CIC/1917 unersetzlichen Ehemillen ausschließt, vgl. A. DORDETT, *Eheschließung und Geisteskrankheit*. Eine Darstellung nach der Rechtsprechung der Rota Romana, Wien 1977, 13. Die PCR ging allerdings davon aus, dass die Normen des c. 1095 CIC/1983 zumindest implizit schon im CIC/1917 enthalten waren, vgl. Communica-

tiones 4 (1977) 77, und auch R.L. BURKE, *The Psychology of Christian Vocation: Interpretative Key of Canon 1095*, in: K. LÜDICKE / H. MUSSINGHOFF / U. SCHWENDENWEIN (Hg.), *Iustus Iudex*, FS P. Wesemann, o.O. [Essen] o.J., 199-213, 202f. verneint, dass c. 1095 CIC/1983 eine Lücke des CIC/1917 schließe. – Der naturrechtliche Charakter des c. 1095 ist unstrittig, vgl. u.a. K. LÜDICKE, in: MKCIC vor 1095 Rn. 1; B. PRIMETSHOFER, *Die Fähigkeit zum Ehekonsens nach kanonischen Recht*, in: DirEccI 106 (1995) 706-731, 708; J.H. PROVOST, *Canon 1095: Past, Present, Future*, in: Jurist 54 (1994) 81-112, 86-88, 82-84. Zur Entwicklung der Norminhalte von c. 1095 in der Rota-Rechtsprechung vgl. ausführlich DORDETT, *Eheschließung* sowie J. WEBER, „Erfüllungsunvermögen“ in der Rechtsprechung der *Sacra Romana Rota*. Ursprung und Entwicklung eines neuen Ehenichtigkeitsgrundes in der katholischen Kirche (Eichstätter Studien NF XVII), Regensburg 1983; U. MOSIEK, *Neuestes aus der Rechtsprechung der S. R. Rota*, in: ÖAKR 26 (1975) 241-270, 243-257; P. WIRTH, *Die bisherige Rechtsprechung der römischen Rota zur Frage der psychischen Eheunfähigkeit*, in: AfKKR 147 (1978) 71-98 sowie die Auswahl einschlägiger Urteile bei P.-J. VILADRICH, in: A. MARZOA / J. MIRAS / R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (Hg.), *Comentario exégetico al Código de Derecho Canónico* (Bd. III/2), Pamplona 21997, 1211. Die kanonistische Literatur zu Ehenichtigkeitsgründen im Sinne des heutigen c. 1095 war nach R. SEBOTT, *Das neue kirchliche Ehe-recht*, 2., völlig neu bearb. Aufl., Frankfurt a.M. 1990, 126, schon 1983 „nicht mehr zu überschauen.“ Vgl. z.B. die zu c. 1095 dokumentierte Literatur bei M. ZIMMERMANN, *Marriage and Code of Canon Law*. International Documentation 1975-1983, Strasbourg 1983, 79-90.³² Vgl. z.B. G. BIER, *Urteilsfindung ohne Gutachten? Die Beziehung von Sachverständigen in Fällen psychischer Eheunfähigkeit*, in: DPM 6 (1999) 145-170, 145, der dabei verweist auf K. LÜDICKE, in: MKCIC 1095 Rn. 2. Vgl. zudem HEIMERL/PREE, *Kirchenrecht* (Anm. 23), 216 sowie entsprechend C. BURKE, *Some Reflections on Canon 1095*, in: ME 117 (1992) 133-150, 136.

³³ Zur Auslegung von c. 1095 nn. 1-3 vgl. ausführlich ANUTH, *Eheschließung* (Anm. 21), 191-201.

³⁴ PAPST JOHANNES PAUL II., Rota-Ansprache v. 5. Feb. 1987, in: OR dt. 17 (1987) Nr. 8 v. 20. Feb. 1987, 10 (eig. Hervorh.). Vgl. auch Ders., Rota-Ansprache v. 25. Jan. 1988, in: OR dt. 18 (1988) Nr. 7 v. 12. Feb. 1988, 9-11, 10. Vgl. G. BIER, *Psychosexuelle Abweichungen und Ehenichtigkeit*. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Rechtsprechung der Rota Romana und zur Rechtslage nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 im Horizont der zeitgenössischen Sexualwissenschaft (FzK 9), Würzburg 1990, 161; A. MENDONÇA, *The Effects of Personality Disorders on Matrimonial Consent*, in: StCan 21 (1987) 67-123, 83. Zur Relation von Schwierigkeit und Unmöglichkeit vgl. K. LÜDICKE, *Canon 1095 CIC/1983*. Genese und Exegese, in: RDC 26 (1986) 27-57, 48 bzw. die Abgrenzung bei SCHÖCH, *Interpretation* (Anm. 29), 219-234.

³⁵ Denn nur im Einzelfall ist der von der Rota-Rechtsprechung erhobene Anspruch zu erfüllen, dass bei „der Beurteilung der Frage, ob eine im Sinne von c. 1095, n. 2° ausreichende discretio iudicii vorliege, [...] nicht punktuell, gleichsam monokausal auf Reife des Intellekts und/oder des Willens abzustellen [sei], sondern [...] die Gesamtpersönlichkeit des Kontrahenten entsprechend berücksichtigt werden [müsse]“, PRIMETSHOFER, *Fähigkeit* (Anm. 31), 718. Entsprechendes gilt für c. 1095 n. 3.

³⁶ Da der Gesetzgeber c. 1095 unter den Bestimmungen über den Ehekonsens eingeordnet hat, ist die Norm ungeachtet der kanonistischen Kritik daran rechtssystematisch nicht als Ehehindernis zu behandeln. Auch das *Ehevorbereitungsprotokoll* zählt keine der Bestimmungen des c. 1095 zu den Ehehindernissen, vgl. Anm. 11 der *Anmerkungstafel*, in: REINHARDT, *Trauung* (Anm. 25), 24. Doch selbst wenn man c. 1095 n. 3 als Ehehindernis verstünde, wäre fraglich, ob angesichts der bleibenden Zweifel an der tatsächlichen Tatbestandserfüllung die Eheschließung verhindert werden dürfte. Unbeschadet der Problematik einer inhaltlichen Parallelisierung von c. 1095 n. 3 und c. 1084 § 1 vgl. in diesem Kontext die Bestimmung des c.

1084 § 2 sowie dazu LÜDECKE, *Eheschließung* (Anm. 28), 958.

³⁷ N. RUF, *Das Recht der katholischen Kirche*. Nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert, Freiburg i.Br. 1983, 269 meint, bei „zweifelsfreiem“ Vorliegen eines Tatbestandes nach c. 1095 könne „die Eheschließung nicht genehmigt werden“. Die erforderliche Gewissheit darüber wäre für den Seelsorger „[i]n der Regel“ nicht zu erlangen. Dagegen ist einzuwenden: Dem Seelsorger stehen keine Kriterien zur Feststellung einer „Eheunfähigkeit“ nach c. 1095 zur Verfügung. „Offenkundigkeit“ im geäußerten Sinn besteht allenfalls dem subjektiven Eindruck nach, also vermeintlich; sie resultiert nicht selten aus Vorurteilen oder Klischees und ist somit rechtlich irrelevant. Daher ist zu bezweifeln, ob die geforderte Sicherheit von Seelsorgern überhaupt erlangt werden kann. Sicher ist, dass sie bei Menschen mit leichten oder mittleren geistigen Behinderungen niemals gegeben ist.

³⁸ Entsprechende Aufzeichnungen können in einem etwaigen kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren „eine beachtliche Beweisstütze“ sein, REINHARDT, *Traung* (Anm. 25), Rn. 47.

³⁹ Vgl. ebd., Rn. 46.

⁴⁰ „Es wäre unbillig, wenn das in c. 1058 verbürgte Grundrecht jedes Menschen auf Ehe nur aufgrund einer unsicheren und möglicherweise unzutreffenden Vermutung beschnitten würde. Zwar mögen in solchen Fällen eventuell Zweifel darüber bestehen, ob der gültigen Eheschließung tatsächlich nichts im Wege steht (vgl. c. 1066), da aber umgekehrt auch keine Gewißheit bezüglich der Nichtigkeit der zu schließenden Ehe besteht, gibt es keine gesetzliche Handhabe, um die Eheschließung zu verhindern. Auch hier besteht im übrigen durchaus keine Veranlassung, über die Ehefähigkeit des betreffenden Nupturienten Gutachten von Sachverständigen einzuholen. Abgesehen davon, daß eine solche Maßnahme im Eherecht des CIC nicht vorgesehen ist, gilt auch für einen Sachverständigen, daß er lediglich Prognosen über das Erfüllungsvermögen der Ehe[be]werber abgeben kann, letztlich aber nicht in der Lage sein wird, eine etwaige Eheunfähigkeit mit Sicherheit vorherzusagen“, BIER, *Psychosexuelle Abweichun-*

gen (Anm. 34), 469.

⁴¹ Wenn hier der für die Bewertung der Lebenssituation geistig behinderter Menschen relevante Ausschnitt kirchlicher Anthropologie skizziert wird, so nicht, um ein *spezielles Menschenbild* zu zeichnen; „damit wäre [...] der behinderte Mensch von vorneherein [...] als ein Sondermensch gesehen“, U. BACH, *Bausteine für ein theologisches Nachdenken über Menschenbild und Menschenwürde*, in: Ders., „*Gesunde*“ und „*Behinderte*“. Gegen das Apartheitsdenken in Kirche und Gesellschaft, Gütersloh 1994, 56-76, 56f. Vielmehr ist das *gemeinsame Menschsein* von Menschen mit und ohne Behinderung in den Blick zu nehmen. Da lehramtliche Schreiben nur sehr selten Aussagen zu bzw. über Menschen mit (geistigen) Behinderungen enthalten, wird v.a. auf päpstliche Ansprachen zurückgegriffen.

⁴² „Jede Person ist Subjekt von grundlegenden Rechten, die unveräußerlich, unverletzlich und unteilbar sind. Jede Person: also auch der Behinderte, der gerade aufgrund seiner Behinderung größeren Schwierigkeiten bei der konkreten Ausübung dieser Rechte begegnen kann. Deshalb darf er nicht alleingelassen werden, sondern muß von der Gesellschaft aufgenommen und - je nach Möglichkeit - als vollwertiges Mitglied in sie integriert werden“, PAPST JOHANNES PAUL II., *Ansprache* v. 4. Dez. 1999, in: OR dt. 30 (2000) Nr. 2 v. 14. Jan. 2000, 11. Vgl. Ders., *Ansprache* v. 21. Nov. 1992, in: OR dt. 22 (1992) Nr. 52-53 v. 25. Dez. 1992, 13 bzw. Ders., *Ansprache* v. 10. Sept. 1984, in: OR dt. 14 (1984) Nr. 38 v. 21. Sept. 1984, 7f., 7. Ähnliches hatte schon die Enzyklika „*Laborem exercens*“ n. 22, in: AAS 73 (1981) 577-647, 634, formuliert. Vgl. das Dokument des HI. Stuhls zum Internationalen Jahr der Behinderten v. 4. März 1981 (Anm. 1), 4.

⁴³ „Die behinderte Person, auch wenn ihre Geisteskraft oder ihre sensorischen und verstandesmäßigen Fähigkeiten beeinträchtigt sind, ist eine vollkommen menschliche Person mit den gleichen heiligen und unantastbaren Rechten, die jedem menschlichen Wesen eigen sind“, PAPST JOHANNES PAUL II., *Botschaft* v. 5. Jan. 2004 an die Teilnehmer des Internationalen Symposiums zum Thema „*Würde und Recht*

von geistig behinderten Menschen“, in: OR dt. ³⁴ (2004) Nr. 10 v. 5. März 2004, 8, n. 2. Der behinderte Mensch ist „einer von uns, er hat an unserer Menschlichkeit selbst teil“, Ders., Ansprache v. 10. Sept. 1984 (Anm. 42), 7, „unabhängig davon, ob er sein Gebrechen von Geburt an oder infolge chronischer Krankheiten oder Unfälle hat oder ob er an Geistes- oder Altersschwäche leidet und wie schwer der Grad seiner Schädigungen ist“, ebd.; vgl. Ders., Ansprache v. 21. Nov. 1992 (Anm. 42), 13. Dieses Verständnis der Würde der Person entstammt „einer präzisen Anthropologie, und zwar der biblischen Anthropologie vom Menschen, der ‘als Abbild Gottes’ geschaffen wurde“, PÄPSTL. RAT FÜR DIE FAMILIE u.a., Schlussbericht v. 19. Jan. 2000 (Anm. 1), 9; „keine Form der Behinderung kann je die Würde der Person noch ihr Recht auf eine bessere Lebensqualität einschränken“, PAPST JOHANNES PAUL II., Ansprache v. 21. Nov. 1992 (Anm. 42), 13. Dementsprechend lehrt der Weltkatechismus: „Kranke oder Behinderte sind zu unterstützen, damit sie ein möglichst normales Leben führen können“ (KKK n. 2276). Eine „gespaltene Anthropologie“, U. BACH, *Der behinderte Mensch als Thema der Theologie*, in: J. MOLTMANN, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen, Neukirchen-Vluyn 1984, 92-105, 103, die den behinderten Menschen zwar als Menschen anerkennt, zugleich aber „wichtige theologische Aussagen als für ihn nicht geltend (oder weniger geltend)“, ebd., ausweist, ist mit dem christlichen Menschenbild unvereinbar: „Nach dem Willen der Vorsehung Gottes bedeutet eine Behinderung keine geringere Befähigung zur Heiligkeit oder zum Dienst an der Welt“, PAPST JOHANNES PAUL II., Ansprache v. 9. Okt. 1988, in: SEKRETARIAT DER DBK IN ZUSAMMENARBEIT MIT DER REDAKTION DES DEUTSCHSPRACHIGEN L’OSSERVATORE ROMANO (Hg.), *Der Apostolische Stuhl 1988*. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, Città del Vaticano-Köln 1989, 849f., 850; vgl. Ders., Ansprache v. 16. Nov. 1980, in: SEKRETARIAT DER DBK (Hg.), *Papst Johannes Paul II. in Deutschland*, 15.-19.11.1980, Offizielle Aus-

gabe (VAS 25), Bonn 1980, 56-58, 57; Ders., Ansprache v. 30. Nov. 1996, in: OR dt. 27 (1997) Nr. 3 v. 17. Jan. 1997, 11f., 12.

⁴⁴ Vgl. SPECK, *Menschen* (Anm. 4), 48 u. 72-87. Dabei stellen Christ(inn)en der gesellschaftlich immer noch oft vertretenen, „von Mängeln, Beeinträchtigungen, Defiziten ausgehenden Beschreibung [von ‘Behinderung’, B.A.] die unbedingte Annahme eines jeden Menschen von Gott gegenüber. Letzter Grund für ein solches Menschenbild ist die Aussage der Offenbarung, daß jeder Mensch von Gott geschaffen ist als sein Ebenbild, daß daher jedem die volle Würde der menschlichen Person zukommt“, SEKRETARIAT DER DBK (Hg.), *Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft* (DDB – Kommission für pastorale Fragen 22), Bonn 1999, 7f. Vgl. SEKRETARIAT DER DBK (Hg.), *un-Behindert Leben und Glauben teilen*. Wort der deutschen Bischöfe zur Situation der Menschen mit Behinderungen v. 12. März 2003 (DDB 70), Bonn 2003, 9-11. Es gilt: „Ein Behinderter mag [...] ein verhinderter Rollenträger in der Leistungsgesellschaft sein, aber er ist kein verhinderter Mensch“, A.-K. SZAGUN, *Menschen* (Anm. 6), 140.

⁴⁵ PAPST JOHANNES PAUL II., Ansprache v. 4. Dez. 1999 (Anm. 42), 11.

⁴⁶ PAPST JOHANNES PAUL II., Predigt v. 31. März 1984, in: *Der Apostolische Stuhl 1984* (Anm. 43), 1118-1123, 1122. Darum haben auch Menschen mit Behinderungen „das unveräußerliche Recht, nicht nur als Abbild Gottes und daher als Person betrachtet [...], sondern auch als solche behandelt zu werden“, Ders., Ansprache v. 30. Nov. 1996 (Anm. 43), 12.

⁴⁷ PAPST JOHANNES PAUL II., Botschaft v. 5. Jan. 2004 (Anm. 43), n. 3. Denn: „Der Behinderte ist keineswegs eine Person, die sich von anderen unterscheidet; indem wir seine Würde und seine Rechte anerkennen und fördern, anerkennen und fördern wir die Würde und die Rechte eines jeden einzelnen von uns.“, ebd.

⁴⁸ Vgl. KKK n. 1603. Nach Christifideles laici n. 40 hat der Mensch von seinem Wesen her „eine eingeborene, seiner Struktur eingegebene soziale Dimension“, die „ihren ersten und ursprünglichen Ausdruck im Ehepaar und in der

Familie“ findet, vgl. AAS 81 (1989) 393-521, 468.

⁴⁹ PAPST JOHANNES PAUL II., Botschaft v. 5. Jan. 2004 (Anm. 43), n. 5. Ausdrücklich erkennt die Kirche an, dass jeder Mensch mit Behinderung „die Anlagen zum Leben einer Beziehung besitzt, und diese Anlagen müssen in dem Maß gefördert werden, in dem es der Grad der Behinderung, die Möglichkeit der eigenen Persönlichkeitsentfaltung und die durch die Behinderung auferlegten Grenzen der Freiheit zulassen.“, PÄPSTL. RAT FÜR DIE FAMILIE u.a., Schlussbericht v. 19. Jan. 2000 (Anm. 4), 9. Dies impliziert die Anerkennung, „daß es für diese Menschen nicht unmöglich ist, wirklich die Fähigkeit entfalten zu können, zu lieben und auch Sexualverkehr zu haben“, ebd.

⁵⁰ PAPST JOHANNES PAUL II., Botschaft v. 5. Jan. 2004 (Anm. 43), n. 5.

⁵¹ Ebd.

⁵² Dokument des Hl. Stuhls zum Internationalen Jahr der Behinderten v. 4.3.1981 (Anm. 4), 4. Vgl. PAPST JOHANNES PAUL II., Ansprache v. 10. Dez. 1988, in: *Der Apostolische Stuhl 1988* (Anm. 43), 1424-1426, 1425, wonach „jede Rechtsordnung im Dienst der Person steht, das Gemeinwohl sichern und von der Achtung für die unveräußerlichen Rechte der Personen und der Gemeinschaften beseelt sein muß“.

⁵³ Vgl. PAPST JOHANNES PAUL II., Ansprache v. 30. Nov. 1996 (Anm. 43), 12: „Durch Taten muß man beweisen, daß die Geisteskrankheit weder unüberwindbare Gräben aufreißt noch das Verhältnis echter christlicher Nächstenliebe denen gegenüber einschränkt, die Opfer dieser Krankheiten sind.“ Demersprechend haben die deutschen Bischöfe 2003 in ihrem Wort zur Situation der Menschen mit Behinderungen gefordert: „Leben und Glauben mit behinderten Menschen und ihren Angehörigen zu teilen, ruft nach einer lebensfördernden Pastoral. Sie wird rücksichtsvoll wie erfinderisch sein in den Formen der Integration.“, SEKRETARIAT DER DBK, *unBehindert* (Anm. 44), 23.

⁵⁴ VERBAND KATHOLISCHER EINRICHTUNGEN FÜR LERN- UND GEISTIGBEHINDERTE (Hg.), *Hilfen für Menschen mit geistiger Behinderung*. Fortschreibung der Empfehlungen „Hilfe für geistig Behinderte“, Freiburg 1980, des Verbandes ka-

tholischer Einrichtungen für Lern- und Geistig-behinderte, *Unser Standpunkt* Nr. 15, 3. wesentlich überarb. Aufl., Freiburg 1992 (Auszüge), in: DEUTSCHER CARITASVERBAND (Hg.), *Denkschriften und Standpunkte der Caritas in Deutschland*. Bd. 2: Die Zeit von 1950-1997, bearb. v. D. SCHLENKER, Freiburg i.Br. 1997, 750-761, 753.

⁵⁵ Dabei handelt es sich nicht um eine „subtile Form der Diskriminierung“, wie sie Papst Johannes Paul II. „in jenen Formen der Politik und in jenen Erziehungsprojekten“ findet, „die versuchen, die Mängel der behinderten Person zu verschleiern oder zu leugnen, indem sie Lebensweisen und Ziele vorschlagen, die ihrer Realität nicht entsprechen und letztlich frustrierend und ungerecht für sie sind.“, PAPST JOHANNES PAUL II., Botschaft v. 5. Jan. 2004 (Anm. 43), n. 3.

⁵⁶ „Der Umgang mit Behinderten ist ein Gradmesser für den Entwicklungsstand einer Gesellschaft. Die Qualität einer anthropologischen Theorie, das Sensibilitätsniveau einer Ethik und der rechtliche Rang einer sozialen Verfassung hängen davon ab, inwieweit berücksichtigt ist, daß der Mensch körperlich und geistig beeinträchtigt sein kann, daß aber niemand durch solche Beeinträchtigungen seines Lebensrechtes und seiner Menschenwürde verlustig gehen kann“, M. LIEDTKE, *Vorwort*, in: *Behinderung – Anthropologische und pädagogische Aspekte*, in: Ders. (Hg.), *Behinderung als pädagogische und politische Herausforderung*. Historische und systematische Aspekte (Schriftenreihe zum Bayerischen Schulmuseum Ichenhausen 14), Bad Heilbrunn 1996, 7f., 7. Vgl. G. HÖVER, *Menschenbilder*. Der caritative Auftrag und die gesellschaftliche Verpflichtung der Kirche für Menschen mit Behinderungen, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 43 (1997) 111-130, 111.

Heute christlich leben*

Perspektiven einer evangeliumsgemäßen Spiritualität

Bischof Joachim Wanke

Bischof Dr. Joachim Wanke leitet seit 1994 das Bistum Erfurt.

Jesu Gleichnisse vom Schatz und der Perle (Mt 13,44-46)

Mit dem Himmelreich ist es wie mit einem Schatz, der in einem Acker vergraben war. Ein Mann entdeckte ihn, grub ihn aber wieder ein. Und in seiner Freude verkaufte er alles, was er besaß, und kaufte den Acker. Auch ist es mit dem Himmelreich wie mit einem Kaufmann, der schöne Perlen suchte. Als er eine besonders wertvolle Perle fand, verkaufte er alles, was er besaß, und kaufte sie.

Ich knüpfe bei der Art und Weise der Verkündigung Jesu an. Jesus hat ja, wenn man einmal vom Gewöhnungseffekt für bibelfeste Christen absieht, merkwürdige Geschichten erzählt. Ich staune stets von neuem, welch weltliche, ja unfromme Materie Jesus als Bildmaterial für seine Gleichnisse verwendet: Schatzgräbergeschichten, Geschichten von Hochzeiten und Festgelagen, Räuberpistolen von Wegelagerern, Tricks von Verwaltern, die ihren Kopf aus der Schlinge ziehen wollen, von Weinbergbesitzern, die gleichen Lohn für ungleiche Arbeit zahlen, Geschichten von Hausfrauen, die mit dem Besen nach verlorenen Münzen suchen. In Mt 13,44-46 geht es um „passionierte“ Sammler und „Schnäppchenjäger“, die nach verborgenen Schätzen und kostbaren Perlen Ausschau halten.

Wir wissen: Die meisten Gleichnisse, die Jesus zugeschrieben werden, kreisen um seine zentrale Botschaft vom kommenden und schon hier und jetzt angefangenen Gottesreich. Das Reich Gottes ist letztlich Gott selbst, die Lebensgemeinschaft mit ihm, die Zugehörigkeit zu ihm. Diesen Gott, den Jesus „lieber Vater“ nennt und der dennoch „der Herr des Himmels und der Erde“ ist (vgl. das Gebet Jesu Lk 10,21), ihn zu entdecken und zu „besitzen“ ist so reich machend, dass sich jeder Einsatz dafür lohnt. Voll Freude geht der Mann hin und setzt allen Besitz ein, um den Schatz zu erwerben. Ebenso freudig tut dies der Kaufmann um der kostbaren Perle willen. Wir können sagen: Jesu Botschaft ist die Neuentdeckung des Bundesgottes Israels als väterlicher Gott, als Gott des Erbarmens, der freilich auch uns zu verändern vermag: als neue Geschöpfe ihm die entsprechende Antwort der Hingabe zu geben. Das ist ja der Kern der Ethik Jesu: Sie ist Antwort-Ethik, Antwort auf die Entdeckung Gottes.

Diese Botschaft hat Jesus nicht allein durch seine Wortverkündigung vermittelt, sondern mehr noch durch sein ganzes Verhalten, seinen Lebensstil, sein Wirken, sein Sterben. Der primäre Sitz im Leben für die Gottesoffenbarung ist das ganze Leben Jesu, einschließlich seines Sterbens und Auferstehens.

Martin Buber meinte einmal, man könne von Gott nur sinnvoll im Vokativ, in der Form der Anrede sprechen. Daran ist sicher richtig, dass ein gleichsam objektiv vorgezeigter Gott sich letztlich wieder entzieht, wenn nicht aus dem Hinweisen und Aufzeigen ein Anrufen, ja eine Hingabe an ihn wird. Man könnte christliche Existenz in der Art Jesu als ein umfassendes „Loslassen“ charakterisieren, ein Sich-Hinein-Fallen-Lassen in Gottes Liebe. „Dein Wille geschehe!“

Jesus hat seine eigene Gottesverkündigung durch sein Leben, Leiden und Sterben exegesiert. Er hat nichts verkündet, was er nicht selbst gelebt hat. Ihm ist sein eigenes Leben, das Leben seines Volkes, der Menschen in seiner Nähe zur Folie seiner Beziehung zum Vater im Himmel geworden. Darin ist der Kirche und ihrem seelsorglichen Handeln auch in unserer Zeit der Weg vorgezeichnet. Sie geht mit den Menschen, so wie sie sind, nicht wie sie sein sollten. Darin ist aber auch der Weg des einzelnen Christen vorgezeichnet, der seinen Glauben mit dem eigenen Leben untersetzen muss.

Wir können sagen: Glaubende müssen sich in der Nachfolge Jesu als Reich-Gottes-Anwärter verstehen und sich in ihrem Leben, Danken und Handeln wie er von dieser neuen Perspektive bestimmen lassen. Wenn sich unverhofft neue Horizonte auftun, verändern sich bekanntlich Lebens- und Weltsichten. Die Bibel nennt das Umkehr. (Bild-Vergleiche: Anwartschaft auf die EU! Die neue Perspektive der osteuropäischen Staaten. Oder: Skifahrer, die schon im Sommer für die Wintersaison üben!).

Zu einer christlichen Existenz gehört ein bestimmter Stil des Lebens, eine bestimmte Art der zwischenmenschlichen Beziehungen, aber etwa auch die Fähigkeit und Bereitschaft, sich gegenseitig neue, jet-

zige Erfahrungen und Hoffnungen aufnehmende „Reich-Gottes-Geschichten“ zu erzählen.

Ich habe in meiner Überschrift das Stichwort „evangeliumsgemäß“ verwendet. Wir gebrauchen sehr häufig das Wort: Evangelium. Im Vollsinn meint dieses Wort nicht nur die literarischen Evangelien, etwa auch als Summe. Dazu einige Gedanken im 1. Teil meiner Überlegungen. Im 2. Teil möchte ich einmal einige der Grundhaltungen skizzieren, die uns als Christen, als Reich-Gottes-Anwärter prägen sollten, gleichsam eine Reich-Gottes-Spiritualität kurz entfalten.

1. Was meint eigentlich: an das Evangelium glauben?

Ich setze voraus, dass jeder Getaufte und Gefirmte teil hat an dem Grundauftrag der Kirche, das Evangelium zu leben und in jeder Generation neu zu verkünden. Nicht nur Pfarrer und Bischöfe oder kirchliche Angestellte sind Kirche. Alle haben, natürlich auf unterschiedliche Weise, an diesem Auftrag der Kirche, das Evangelium „darzustellen“ bzw. zu bezeugen, Anteil.

Blieben wir einmal zunächst beim einzelnen Christen mitten in der Welt. Der Christ baut als Ingenieur etwa eine Fabrikhalle, er fährt mit Frau und Kindern in den Urlaub und hört ab und zu mit Genuss ein gutes Konzert. Aber er geht eben auch in die Kirche, liest in der Bibel und gibt im Kollegenkreis zu erkennen, dass er an Gott glaubt und an bleibendes Leben, das ihm schon jetzt durch Taufe und Glauben geschenkt ist.

Somit überlappen sich die Lebensfelder des Christen in seinem Alltag in eigentümlicher Weise mit denen, die jedem Menschen zur Bewältigung und zur Gestaltung aufgetragen sind. Jeder Mensch

muss sich mit Arbeit seinen Lebensunterhalt verdienen. Jeder Mensch hat das Bestreben, sich in Arbeit und durch schöpferische Tätigkeit zu „verwirklichen“, wie wir heute gern sagen (und ich vermeide jeden negativen Unterton bei dieser Formulierung!).

Was ist nun das christliche Proprium? Für den Christen ergibt sich die Eigenart, dass er nicht nur das eine oder andere noch zusätzlich „leistet“ (was oben mit dem Stichwort Gottesdienstbesuch anklang), sondern dass er auch seine scheinbar rein profanen Tätigkeiten (also etwa Konstruktionsarbeit am Reißbrett, Sekretärsarbeit im Büro, häusliche Arbeit, Schaffen am Fließband, Unterrichten von Kindern, Ausfüllen eines politischen Amtes usw.) nochmals in einen besonderen Kontext setzt, in ein besonderes „Licht“ hält.

Diese Arbeit, darüber hinaus natürlich der ganze Lebensentwurf eines Menschen, erhält gleichsam noch einmal eine besondere „Einfärbung“, eine Art von Fermentierung, die weithin nicht von der Substanz der eigentlichen Alltagstätigkeit zu trennen ist, so wie Salz oder Zucker sich normalerweise in einer Flüssigkeit für das Auge unerkennbar in diese auflöst. Oder man könnte auch – um ein anderes Bild zu bemühen – sagen: Der Christ setzt vor seine Tätigkeit in der Welt oder auch in der Kirche wie bei einer mathematischen Klammer ein Vorzeichen, ein Plus, das den gesamten Inhalt der Klammer neu definiert. Nur in Einzelmomenten, gleichsam im Verborgenen und wie im Nebenbei kann aufleuchten, dass zwei Menschen dasselbe tun, etwa einen Kranken pflegen, aber dies auf eigentümliche Weise doch jeweils anders tun.

Am deutlichsten wird für mich dieser Unterschied zwischen Glaubendem und Nichtglaubendem im Vorgang des Sterbens, wobei ich einkalkuliere, dass der

Glaubende auch Angst vor dem Sterben hat, er aber doch im Glauben an Gott die Furcht vor dem Ausgelöscht-Werden überwinden kann, was sich dann in der willigen Annahme des Sterbens als letztem und glaubwürdigstem Akt der Lebenshingabe ausdrücken mag.

Verlassen wir nun einmal die individuelle Sicht christlicher Existenz und schauen wir auf die Kirche als eine dem Evangelium verpflichtete Gemeinschaft. Einziger Zweck der Kirche ist es, um einmal so verkürzt zu sprechen, den Menschen jeder Zeit und jeder Generation im Auftrag ihres Herrn den Gotteshorizont aufzuschließen. Sie soll helfen, den Menschen eine neue, österliche Lebensperspektive aus dem Evangelium heraus zu ermöglichen. Die Kirche tut dies im Wissen und im Glauben daran, dass dieser Jesus mehr als ein religiöser Lehrer war, dass er in seiner Person selbst Zugang zur Gotteswirklichkeit eröffnet, also gleichsam eine „Tür“ ist, durch die Gott in unser Leben, in diese Welt eintritt und umgekehrt wir Zugang zur Gotteswirklichkeit erhalten. (Bild: In einem barocken Spiegelkabinett eine Tür, ein Fenster öffnen!) Mit diesem Bildwort von der Tür kennzeichnet ja der 4. Evangelist das gesamte Wirken Jesu, das eben mit seinem Tode nicht aufhörte, sondern bis zur Weltvollendung am Ende im Wirken der Kirche fort dauert (vgl. Joh 10,9).

Um es nochmals anders zu sagen: Die Kirche ist um des Evangeliums willen da. Evangelium meint in diesem Zusammenhang nicht nur die Botschaft des irdischen Jesus von Nazaret. Das ist eine weitverbreitete Meinung, die freilich verkürzt, was Evangelium in seinem Vollsinne ist. Evangelium im christlichen Sinn meint die Einsetzung des auferstandenen Christus in alle „Macht und Herrlichkeit“, wie wir dies im Glaubensbekenntnis bekennen. Es gibt seit Ostern einen grundlegenden

Machtwechsel, die Ablösung aller weltimmanenten Mächte und Gewalten aus ihren Machtpositionen und die Einsetzung des Auferstandenen zum Herrn über alle Welt, auch über die Kirche. (Bild: Der „Machtwechsel“ und seine Folgen in der politischen Wende!)

Dieser Botschaft, diesem Evangelium soll in jeder Generation ein „Resonanzraum“ geschaffen werden. Ich gebrauche in diesem Zusammenhang gern dieses Bild. Instrumente benötigen bekanntlich einen Resonanzraum, in welchem der erzeugte Ton zum Klingen kommen kann. Der „Ton“, die Botschaft von Jesu Leben, Sterben und Auferstehung ist in der Welt. Diese Botschaft ist ein geschichtsmächtiges, uns auch kulturell prägendes Faktum. Aber diese Botschaft will immer neu gehört und angenommen werden. Sie will und soll ein „Echo“ bewirken im Leben, im Herzen der Menschen.

Paulus sagt einmal, als er sich Rechenschaft gibt über sein rastloses Wirken als Missionar und Gemeindeglieder im Raum des Mittelmeeres: „Das alles tun wir eurentwegen, damit immer mehr Menschen aufgrund der überreich gewordenen Gnade den Dank vervielfachen, Gott zur Ehre“ (2 Kor 4,15). Das ist eine glückliche Formulierung für das, was wir die Mitte des kirchlichen Auftrags nennen können: Kirche ist dazu da, den Dank, die *eucharistia* an Gott zu vervielfältigen. Und dazu trägt jeder einzelne Christ bei. So und nur so kann die Kirche Kirche bleiben.

Darum, um diese Anstiftung zur „Danksagung“ bemühe ich mich in Thüringen als Bischof. Dazu tragen aber auch kirchliche Sozialarbeiter bei, die eine andere Facette dieser Dankesaufgabe von Kirche verwirklichen, die Diakonie. Dazu trägt eine Mutter bei, die ihr Kind beten lehrt, oder ein Katechet, der jungen Leuten den Sinn des Christseins erschließt. Dazu

trägt die am Sonntag um den Herrn versammelte Gottesdienstgemeinde bei, wenn sie das stellvertretend für die Vielen tut, was allen aufgetragen ist: Gott die Ehre zu geben, die ihm allein gebührt.

Möglichst viele Menschen sollen also durch den Dienst der Kirche insgesamt und das Lebenszeugnis jedes einzelnen Christen entdecken, dass sie Grund haben zum Danken, ja, dass sie sich in einem letzten und tiefsten Sinne Gott „verdanken“. Dazu aber ist es notwendig, dass wir alle mehr und mehr lernen, uns in geistlichen Dingen von den Zeitgenossen ins Herz schauen zu lassen. Glaube kann sich nur an Glauben entzünden. Darum muss unsere je eigene Gottesbeziehung „sprechend“ werden. Nur nebenbei merke ich an: Ob das gelingt, ist meines Erachtens die wichtigste Frage im Blick auf die Zukunft von Kirche und Christentum in Deutschland. (Vgl. den Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland, in: „Zeit zur Aussaat“, in: Die deutschen Bischöfe 68, Bonn 2000, 35-42).

2. Grundhaltungen, die ein dem Evangelium gemäÙes Leben kennzeichnen

Ich möchte nun noch etwas genauer das in den Blick nehmen, was das eigentlich ausmacht: Aus dem Geist des Evangeliums heraus leben. Gibt es etwas alle Aufgaben und Tätigkeitsfelder des einzelnen Christen und der Kirche insgesamt Umgreifendes, was gleichsam die innerste Ausrichtung des Christlichen aufscheinen lässt? Ich füge also der Frage nach dem Inhalt des christlichen und kirchlichen Tuns die Frage nach der Gestalt dieses Tuns hinzu, gleichsam der Frage nach dem WAS die Frage nach dem WIE.

Wie sollen wir all das tun, was wir gemeinhin als Christen eben so tun: Etwa

Gottesdienste im Kranz des Kirchenjahres feiern, dem Glauben an Gott, an Christus im Lebensalltag Gestalt geben, ihn dadurch den Mitmenschen nahe bringen, ihn so auch bei uns selbst vertiefen und immer wieder erneuern, oder wenn wir religiöse Bildungsarbeit leisten, Pfarrgemeinden bauen und lebendig erhalten, wenn wir mit unserem ganzen Lebenseinsatz dem Nächsten und dem Gemeinwesen dienen?

Gewöhnlich fassen wir Theologen diese und andere Lebensvollzüge von Kirche in die Bezeichnungen: Liturgia, Martyria, Diakonia; und wenn man den Selbstaufbau von Kirche in jeder neuen Generation mit einschließen will, auch die Aufgabe: *Communio* ermöglichen, also Vernetzung der Gläubigen in den unterschiedlichen kirchlichen Strukturen, wobei ich nicht nur an Pfarrgemeinden denke, sondern auch an Verbände und andere Formen von kirchlichen Gemeinschaften.

Vielleicht müssen wir noch elementarer ansetzen. Es geht bei all dem, was die Kirche und der einzelne Christ zu betreiben hat, letztlich um ein Sich-dem-Blick-Gottes-Aussetzen. Ps 123 benutzt das schöne Bild: Frömmigkeit ist wie das Hinschauen auf den Herrn. „Wie die Augen der Knechte auf die Hand ihres Herren, wie die Augen der Magd auf die Hand ihrer Herrin, so schauen unsere Augen auf den Herrn, unseren Gott, bis er uns gnädig ist.“ (Ps 123,2). Anschauen – und angeschaut werden!

Ich bediene mich dieses Bildes, um die merkwürdige Einfärbung, diese besondere Fermentierung des kirchlichen bzw. christlichen Handelns zu beschreiben, weil darin eine uns durchaus vertraute Erfahrung eingefangen ist.

Es ist ein Unterschied, ob ein Kind vor den Augen der Mutter einer Tätigkeit nachgeht, beispielsweise Aufgaben erledigt oder auch einfach nur spielt, oder

ob es sich dabei selbst überlassen bleibt, dies also allein, ohne „Beobachtung“ tun muss.

Ich will das Bild jetzt nicht sonderlich vertiefen. Ich weiß auch nicht, ob meine Beobachtung vor dem kritischen Blick von Pädagogen oder Psychologen standhält. Aber ich habe den Eindruck, dass Kinder (manchmal auch Erwachsene) unter Beobachtung sich anders verhalten, als wenn sie allein sind. Mir jedenfalls geht es so. Ich sage es einmal ganz wertfrei: Ein Kind, das eine geliebte Bezugsperson in der Nähe weiß, fühlt sich angeschaut. Es kann bei jedweder Tätigkeit, selbst beim Spiel, nicht davon absehen, dass da jemand da ist, der zu ihm eine besondere Beziehung hat. Wir alle wissen, wie wichtig für Kinder Bezugspersonen sind, Personen, die mehr sind als Aufpasser, als Betreuer, als Lehrer, als Garanten der biologischen Existenz des Kindes. Kinder wollen „angenommen“ sein, gleichsam unter Absehung ihrer möglichen Leistungsfähigkeit, ihrer menschlichen oder sonstigen Qualitäten. Sie brauchen Personen, die zu ihnen sagen: „Es ist gut, dass du da bist; dass es dich gibt!“ Wer das erfahren hat oder auch als Erwachsener erfährt, dessen Leben kann gelingen.

Eben das ist mein Vergleichspunkt. Die Kirche bzw. jeder, der sich zu ihr bekennt, betreibt das, was Aufgabe von Kirche ist, richtig und gut, wenn er aus diesem Wissen, diesem Vertrauen heraus agiert: Ich werde von Gott angeschaut, nicht von einem Aufpassergott (à la Eugen Roth!)¹, sondern von einem Gott, der mir (ich rede sehr menschlich!) sein Herz zuwendet. Denn daraus verändert sich das WIE meines Verhaltens und meines Tuns. Inwiefern? Es wird **a) gelassen** werden. Zumindest ansatzweise.

Ein Kind wird vor den Augen der Mutter nie in existentielle Bedrängnis kom-

men. Zugegeben, es mag sich ängstigen, es mag auch manchmal unter Stress stehen. Doch „vor“ der liebenden Anwesenheit einer Mutter kommt eine Gelassenheit zum Tragen, die jedem normalen Kind, dass unter guten familiären Bedingungen aufwachsen darf, ohnehin zu eigen ist. Das Wissen, im Letzten, was immer auch kommen mag, „aufgefangen“ zu sein, „gehalten“, nicht allein gelassen zu werden, wenn wirkliche Bedrohungen sich ergeben, ist die kostbarste Mitgift, die Eltern ihren Kindern vermitteln können.

Die Anwendung auf das WIE des kirchlichen und christlichen Handelns liegt auf der Hand. Es gibt nichts Schlimmeres als nervöse, hektische Pfarrer und kirchliche Angestellte, die andere mit ihren kirchlichen Untergangsvisionen bedrängen. Ich halte es geradezu für ein Kennzeichen wahrer Christlichkeit, bei allem Engagement, bei aller geistigen Wachheit, die uns als Kirchen und einzelne Christen auszeichnen sollte, diese Gelassenheit zu wahren, die weiß, dass wir Gott nicht mit unserer kirchlichen Betriebsamkeit so unter die Arme greifen müssen, als sei er ohne uns hilflos.

Und ein weiterer Aspekt ist in diesem Stichwort Gelassenheit enthalten: der hilfreiche Gedanke an die noch ausstehende Vollendung. Im Bild gesprochen: Eltern freuen sich auch über windschiefe Strichzeichnungen ihrer Kleinen. Nicht die Perfektion eines Bildes erfreut das elterliche Herz, sondern die Geste des Hinhaltens einer Gabe, bei der das Kind sagt: „Sieh, das hab ich für dich gemalt!“ Und es erfreut Eltern, wenn sie Anlagen und Begabungen ihres Kindes erkennen, die sich später einmal entfalten werden. Wirklich Liebende schauen auf den geliebten Menschen gleichsam im Potentialis. Sie sehen, was aus ihm werden könnte, nicht so sehr auf das, was im Augenblick bei ihm Fakt ist.

Auf unser Thema hin gewendet:

Die Vollendung dessen, was auf uns wartet, ist Gottes Werk, nicht das unserer menschlichen und kirchlichen Tüchtigkeit. Wir Theologen sagen: Die Eschatologie, der Glaube an eine Vollendung, die uns geschenkt wird, bewahrt uns vor der Ideologie, schon hier auf Erden das Vollkommene schaffen zu müssen. Wer das meint, muss eine kommunistische Partei gründen – oder zum Terroristen werden. Kirchliches Handeln erkennt man an der Haltung der Gelassenheit. Freilich: Es muss eine engagierte Gelassenheit sein.

Das meint mein zweites Stichwort in diesem Zusammenhang: Das Tun oder Spielen des Kindes vor den Augen der Mutter mag kindgemäß sein, aber es wird **b) ernsthaft** sein. Die Kirche und jene, die zu ihr gehören wollen, können ihre Aufgaben nur ernsthaft betreiben, also sachbezogen und menschenorientiert, soweit das eben nur möglich ist. Auch kindliches Tun ist durchaus ernsthaft, sachbezogen. Es wünscht sich Anerkennung, es erwartet Lob. Das kann aber nicht erfolgen, wenn nur Allotria getrieben oder gar Unsinn gemacht wird.

Die Kirche weiß sich ständig vor den Augen ihres Herrn. Er wird einmal richten in Gerechtigkeit, und er wird dabei bei seiner Kirche anfangen. Man darf die Gnadenbotschaft des Christentums, wie sie etwa Paulus in seiner theologischen Begriffsfigur von der Rechtfertigung des Sünders aus Glauben („der Mensch wird gerecht durch Glauben, unabhängig von Werken des Gesetzes“, Röm 3,28) nicht als „Laissez-faire-Christentum“ missverstehen. Dagegen musste sich Paulus schon zu Lebzeiten verteidigen. Natürlich gilt: Aus Gnade, aber es gilt eine Gnade, die uns zu Werken der Liebe ermächtigt, ja herausfordert. Wer nicht antwortet, hat den Ruf umsonst gehört. Wer die Hand des Retters nicht ergreift, bleibt in seiner Eisspalte und

erfriert. Auch für uns Getaufte und Gerechtfertigte bleibt die Aussage des Apostels bestehen: „Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden, damit jeder seinen Lohn empfängt für das Gute oder Böse, das er im irdischen Leben getan hat“ (2 Kor 5,10).

Das meine ich mit der Ernsthaftigkeit des Tuns der Kirche insgesamt, aber auch jedes einzelnen Christen, insofern er wirklich Christ sein will. Die Nachfolge Christi ist kein Spazierweg, und unsere eigene Existenzverwandlung in die Christus-Gleichförmigkeit wird uns nicht erlassen, nach dem Motto: „Das ist alles nicht so ernst gemeint, was da in der Bergpredigt steht!“ Natürlich wird uns letztlich das Heil geschenkt, aber nur dann, wenn wir der Art und Weise zustimmen, wie Gott es uns schenken will, d. h. wenn wir uns selbst loslassen, wenn wir – um mit Paulus zu sprechen – nicht unsere Gerechtigkeit suchen, sondern die, mit der uns Christus umkleiden kann (vgl. Phil 3,9). Und diese Gottesgerechtigkeit ist an der Lebensart Christi abzubuchstabieren.

Dennoch, bei aller Ernsthaftigkeit, die im Blick auf das anstehende Handeln und auf die ersehnte Anerkennung, sei sie von Menschen erwartet oder als von Gott her zugesprochene ersehnt: Die Kirche wird nie aufhören, ihr ganzes Selbstverständnis und damit auch die christliche Einzelexistenz als eine Art Spiel zu verstehen. Ja, ich wage dieses Wort, wiewohl es Missverständnisse auslösen kann. Aber es gehört als notwendige Korrektur zu dem eben Bedachten. Ein Kind vor den Augen seiner Mutter wird auch das Ernsthafte **c) spielerisch** verrichten.

In diesem Wort schwingen für mich zwei Dimensionen mit. Zum einen ein dialogischer Aspekt. Ein Spiel kann es nur zwischen Spielpartnern geben. Mit sich selber spielen ist eine Ersatzhandlung, die

letztlich nicht befriedigt. Wahre menschliche Existenz kommt ja nur zustande, wenn ich das DU entdecke, den Anderen, letztlich Gott. Wer in dieser Hinsicht der Botschaft der Bibel nicht traut, die dies auf jeder ihrer Seiten verkündet, der sollte beispielsweise bei dem französischen Philosophen Emanuel Levinas (1905-1995) in die Schule gehen oder noch besser in sein eigenes Herz schauen und seinen eigenen Sehnsüchten nachspüren.

Ich kann mir letztlich die ganze Schöpfung nur als ein grandioses Spiel der Liebe Gottes denken, eines Gottes, der den Überschwang seiner Liebe „spielerisch“ weitergeben möchte in eine von ihm geschaffene Wirklichkeit hinein, eben die des Menschen. Ich verkenne dabei nicht die bedrückende Frage nach dem Bösen in der Welt, die sogenannte Theodizee-Frage. Warum muss es das geben: das unendliche Leid, besonders das Leid Unschuldiger? Darauf gibt es letztlich keine schlüssige Antwort. Ich interpretiere das Leid, die Zulassung des Bösen in der Welt als den „Preis der Freiheit“, den Gott einer freien Schöpfung zumutet. Gott nimmt den Menschen ernst, so sehr, dass er sogar das Böse zulässt. Diesen Gedanken können wir hier nicht weiter verfolgen. Ich will hier nur abheben auf den Gedanken: Gott möchte unsere freie Antwort hervorlocken auf sein Angebot der Freundschaft, der Liebe.

Es gibt ein merkwürdiges Jesuswort von den „Kindern, die auf dem Marktplatz sitzen und einander zurufen: Wir haben für euch auf der Flöte (Hochzeitslieder) gespielt, und ihr habt nicht getanzt; wir haben Klagelieder gesungen, und ihr habt nicht geweint“ (Lk 7,32). Ich verstehe dieses Wort in diesem Sinn: Gottes Liebe will nicht echo-los, nicht resonanz-los bleiben. So dürfte Jesus seine Sendung verstanden haben. Er lädt zum Spiel der Liebe ein. Seine Gleichnisreden sind voll von Gast-

mahl-Geschichten. Das ist an sich eine merkwürdige Weise, von Gott und seinem Handeln an uns zu sprechen. Wir sagten es schon: Die Bildgeschichten Jesu sind uns so vertraut, dass wir das Befremdliche an ihnen oft nicht mehr wahrnehmen. Wir sind zu einem Fest geladen. Die Metapher des Festes ist mehr als ein Bild. Es enthält die Sache des Reiches Gottes. Es zielt im Kernpunkt auf einen Dialog nie endender, spielerischer, seliger Liebe.

Und eine zweite Dimension ist mit dem Bild des Spieles darin schon angesprochen: Im Spiel kommt es darauf an, dass der Partner reagiert. Ein Kind wird immer wieder, auch mitten in seiner Beschäftigung, seinem Spiel hin zur Mutter schauen oder laufen. Es wird sich vergewissern, ob und vor allem wie sie da ist. Das Kind wird antworten, so oder so, auf die Zuwendung der Mutter, mag diese nun verbal sein oder nonverbal.

Letztlich ist die Liturgie der Kirche ein solches „Spielen“ vor dem Angesicht Gottes. Die Liturgie ist in ihrem Kern „Antwort“ auf die vom Himmel herabsteigende Liebesofferte Gottes. Unsere Antwort darauf wird immer ungenügend bleiben. Aber wir binden sie an die Lebensantwort des Menschensohnes Jesus Christus, der in seinem Lebens- und Sterbensgehorsam den Dialog zwischen Gott und den Menschen wieder eröffnet hat. „Durch ihn“, „mit ihm“ und „in ihm“ wird Gott von der Kirche und jedem einzelnen der Gottesdienstteilnehmer geantwortet. So, nur so sind wir für Gott ebenbürtige Spielpartner. Und die in unserem Bild herangezogene Kind-Mutter/Kind-Vater-Relation mag andeuten, dass darin letztlich doch das Wissen um den ganz anderen, unendlich erhabenen Gott gewahrt bleibt.

* * *

Wie sieht evangeliumsgemäße christliche Existenz heute aus? Meine Antwort hat beides in den Blick genommen:

das Evangelium als Botschaft vom österlichen „Herrschaftswechsel“. Das ist die Mitte dessen, was die Kirche zu verkünden und wir als Christen zu leben haben: uns der neuen österlichen Ordnung gemäß zu verhalten. Und da bleiben die großen Stichworte wichtig: Umkehr, Heiligung des eigenen Lebens und selbstlose Liebe zu Gott und den Mitmenschen.

Und ich habe über das WIE gesprochen, also die Art und Weise, wie die Kirche, wie der einzelne Christ zu agieren hat. Gelassen, ernsthaft, aber letztlich wie in einem Spiel, dessen Gelingen gesichert ist und dessen Seligkeit schon jetzt geschenkt wird, so darf die Kirche, darf jeder Christ vor Gott das tun, was ihm aufgetragen ist.

Der alttestamentliche Prophet Micha hat das einmal so ausgedrückt: „Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir erwartet: Nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben und in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott“ (Micha 6,8). Das ist ein gutes Wort, das uns im Alltag unseres Christseins auch im angebrochenen 21. Jahrhundert begleiten kann. Und für mich als Bischof, der ich einer Ortskirche vorstehe, ist wichtig: Das Wort Mensch in diesem Prophetenspruch könnte durch das Wort Kirche ersetzt werden.

**Vortrag von Bischof Dr. Joachim Wanke, Erfurt, im Rahmen eines „Seminars über neue religiöse und weltanschauliche Gruppen“ in Parchim, Edith-Stein-Haus, am 6.9.2008.*

¹ Vgl. Eugen Roth, Unter Aufsicht: Ein Mensch, der recht sich überlegt, dass Gott ihn anschaut unentwegt, fühlt mit der Zeit in Herz und Magen, ein ausgesprochenes Unbehagen. Er bittet schließlich ihn voll Grauen, nur fünf Minuten wegzuschauen. Er wolle unbewacht, allein, in zwischen brav und artig ein. Doch Gott, davon nicht überzeugt, ihn ewig unbeirrt beäugt.

Zum Sprach- und Kommunikationsverhalten des: „Jesus der Evangelien“

Eine psychospirituelle Analyse

Erwin Möde

Prof. Dr. Erwin Möde lehrt Christliche Spiritualität und Homiletik an der Katholischen Universität in Eichstätt-Ingolstadt.

1. Der Prediger Jesus

Die Predigt ist ein zentrales Element und Katalysator des Wortgottesdienstes. „Das Volk Gottes wird an erster Stelle geeint durch das Wort des lebendigen Gottes, das man mit Recht vom Priester verlangt; [...]“¹

Bei aller Vielfalt der liturgischen Feiern und pastoralen Handlungsfelder bleibt der Predigtauftrag immer hermeneutisch: Die Predigt, insbesondere die Homilie, soll biblische Texte und liturgische Handlungen so deuten, dass sie für die Gemeinschaft der Feiernden, deren Lebensgefühl und Glaubensleben bedeutsam werden. Sie soll die „Hörer des Wortes“ (Karl Rahner) den christlichen Glauben und hierbei eine alternative Lebensqualität eröffnen. Sie soll niemals gelungener Selbstzweck sein, sondern im Empfänger einen Wandlungsprozess auslösen. Dazu soll der Adressat der Botschaft deren Sinngehalt nicht nur denkerisch verstehen, sondern existentiell nachvollziehen können. Nur die Predigt, die zu „Herzen“ geht, bewirkt sinnvolle Verkündigung im Sinne Jesu.

Jesu Predigt sprach jedenfalls die Herzen der Menschen an. Sie berührte ihr in innerstes Personsein und brachte sie vom Hören über das Verstehen zur personalen Entscheidung gegen oder für den existentiellen Nachvollzug seiner Sinnbezeugung. Indem er zu ihnen so sprach – und „nicht

wie ihre Schriftgelehrten“ (Mt 7,29) und Pharisäer – offenbarte er seinen Zuhörern nicht nur seine Vollmacht, sondern ebenso deren Berufung zur lebensspendenden Beziehung mit dem himmlischen Vater. Dazu „wanderte er von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf und verkündete das Evangelium vom Reich Gottes“ (Lk 8,1). Allen verkündete er die anbrechende „Gottesherrschaft“ und angebotene „Gotteskindschaft“.

Im Sprechakt selbst wurde sein Wort den Zuhörern zur Offenbarungserfahrung. Während Johannes der Täufer noch mit dem prophetisch-apokalyptischen Ruf nach „Bekehrung“ (vgl. Mk 1,4f; Lk 3,1-19) jenen entgegentrat, die zu ihm „hinauszogen“ (vgl. Lk 3,7), bewirkt Jesu Predigt in denen, die ihm nachgehen, selbsttätig diese Aufforderung: „Bekehrung“ verliert den Oberton einer bedrohlich moralischen Forderung und wird durch die Selbstmitteilung Jesu zur „Umkehr“ der betroffenen Hörer. In ihnen erweckt Jesu Wort eine neue Wachsamkeit und ein anderes Bewusstsein für Gottes Nähe. Während der spricht, ermöglicht sein Wort dem Zuhörer eine persönliche und einmalige Gottesbeziehung. „Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erschloss?“ (Lk 24,32). Mit dieser rhetorischen Frage bestätigen die Emmausgänger einander im Nachhinein die Offenbarungserfahrung, die

ihnen durch Jesu Wort vermittelt wurde. Was dem in seiner Eigenwelt befangenen Hörer von heute wie dem Emmausgänger soeben noch als seine Realität galt, wird durch Jesu Wort umgestaltet und transparent auf Gottes größere Wahrheit. Jesu Predigt ermöglicht ihrem Empfänger „Umkehr“ als Umgestaltung seiner verengten Lebensbezüge und verkürzten Wertmaßstäbe. Das „Vater unser“ ist bleibender Ausdruck und Zeugnis für die von Jesus dargebotene Umkehrung der ichzentrierten Lebensbezüge: Aus verkrampftem Selbstbezug wird durch die Bezugnahme zum Vater-Gott ein befreiter Daseinsbezug des Betenden.

Jesu „Bergpredigt“ ist paradigmatisch für seine Homilie. Sie spricht den Hörer direkt an, um ihm die Kehrseite des profanen Lebens zu zeigen: die anbrechende Gottesherrschaft und die angebotene Gotteskindschaft. Beide bilden den messianischen Horizont seiner Frohbotschaft. Das Evangelium Jesu verhilft dem Hörer zur „gläubigen Angstüberwindung“⁴², indem es dessen Begegnung mit der befreienden Wahrheit Gottes ermöglicht.

Jesus, das zur Person gewordene Wort Gottes, spricht sich dem „Hörer des Wortes“ vorbehaltlos zu. So unüberbietbar wie Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus ist, so unnachahmlich ist der Prediger Jesus. Er ist der gründende Eckstein und der erste Verkündiger seiner Kirche. Insofern als Predigt immer Verkündigung seiner Frohbotschaft ist, wird jede Homilie in ihr bereits ihre norma normans vorfinden. Ebenso wird jede Homiletik immer wieder nach dem Prediger Jesus fragen und das unüberholbare Paradigma seiner Verkündigung auf ihre Gehalte und Dynamiken befragen. Dass solche Analysen niemals zu „abschließenden“ Antworten gelangen können, ist der wahren Weite ihres „Bewandniszusammenhangs“ (H.-G. Gada-

mer) angemessen.

2. Identifikation und Verinnerlichung

Es ist durchaus im Sinne des II. Vatikanums auch gesicherte Erkenntnisse der Psychologie zur Homiletik heranzuziehen. Dadurch kann deren Theorie humanwissenschaftlich vertieft und ihr praktischer Effekt gesteigert werden: „In der Seelsorge sollen nicht nur die theologischen Prinzipien, sondern auch die Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und der Soziologie, wirklich beachtet und angewendet werden“.³ Schließlich gehört es zum hauptsächlichen Aufgabenbereich der Verhaltens-, Lern- und Sozialpsychologie kommunikative Prozesse zu untersuchen, um aus deren Analyse praxisorientierte Verbesserungsvorschläge zu erarbeiten.

Mit Hilfe welcher psychologischen Vorgaben ist es dann sachlich und methodisch sinnvoll nach dem „Prediger Jesus“ zu forschen, um aus seiner Praxis der Verkündigung für unsere Verkündigungspraxis zu lernen? Selbstverständlich darf die Einbeziehung des gewählten psychologischen Deutungsschemas weder exklusiv noch reduktionistisch geschehen. Hingegen sollte dieses Schema dadurch sinnerhellend und „aufklärend“ wirken, dass es verknüpfbar ist mit weiterführenden Wegen offenbarungstheologischer Deutung und praktischer Homiletik.

Unter der Begriffstrias „Empathie, Identifikation und Verinnerlichung“ bietet die Psychologie eine gewisse Verstehenshilfe an für die kommunikative Dynamik des Predigtgeschehens. Aus der Analyse des Empathie- und Identifikationsangebots im Predigtverhalten Jesu ergeben sich praktische Konsequenzen für die Predigtssprache und das Sprachverhalten der Prediger von heute. Als Verkündiger des

Wortes Gottes sprechen sie in seiner Nachfolge und somit auch aus einer gewissen Identifikation mit ihm, seinem Werk und seiner Sendung. Zugleich wird jeder Prediger, indem er in Eigenidentität spricht, auf das „kommunikative Gleitmittel“ der Identifikation unmöglich verzichten können, wenn er seinen Zuhörern zur Verinnerlichung der Frohbotschaft verhelfen möchte. Empathische Vorgaben sowie identifikatorische Muster und Dynamiken sind sowohl in der Predigt Jesu als auch aus kommunikationspsychologischer Sicht entscheidend für die gelingende Verkündigung.

Das Predigtverhalten Jesu lehrte bereits seine Jünger wie die Reich-Gottes-Predigt durch empathische und identifikatorische Elemente verstärkt zu Gehör gebracht werden kann. Weil Jesu Wortverkündigung in der „Bergpredigt“ ihren Höhepunkt findet, bietet diese den geeigneten Einstieg für unsere psychologische Analyse. Zunächst aber einige Vorbemerkungen zum Identifikationsprozess selbst.

Weil der Ausdruck „Identifizierung“ sowohl umgangssprachlich als auch fachpsychologisch gebraucht wird, soll die folgende Definition die Grenzen seiner Anwendbarkeit bestimmen. Identifizierung ist zu verstehen als „psychologischer Vorgang, durch den ein Subjekt einen Aspekt, eine Eigenschaft, ein Attribut des anderen assimiliert und sich vollständig oder teilweise nach dem Vorbild des anderen umwandelt.“⁴ Identifizierung ist also keine simple Nachahmung, sondern ein psychischer Prägeprozess, der unbewusst geschieht, Verbindung schafft und Anverwandlung (Assimilierung) ermöglicht. Dadurch kann eine „Relation der Ähnlichkeit“⁵ wie „Gleichwie“ zwischen den Identifikationspartnern entstehen.

Entwicklungspsychologisch gesehen ist Identifikation mehr als nur ein psychischer Mechanismus unter anderen,

nämlich der hauptsächliche Vorgang für die Ichbildung des Kleinkindes. Im späteren Leben des Erwachsenen bleibt Identifizierung die ursprüngliche Form der gefühlsmäßigen Bindung an ein Gegenüber. Anders als dem Kleinkind ist dem Erwachsenen allerdings eine gewisse Steuerung und Auswahl hinsichtlich dessen möglich, was er identifikatorisch in sich aufnimmt. Der psychisch gesunde Erwachsene ist also zugleich Subjekt und Träger des Identifikationsvorganges. Hier kommt eine Alternative und Wahlfreiheit in das identifikatorische Zwischenspiel, die die Qualität dessen mitbestimmt, was der Mensch in sich assimiliert.

Der komplexe Vorgang von Identifikation und Verinnerlichung ist folglich kein automatischer Ablauf, sondern ein Geschehen an dem der betroffene Mensch sowohl passiv als auch aktiv und entscheidend beteiligt ist. Das Initialmoment der Identifikation geschieht dem „Subjekt“ unbewusst und plötzlich. Erlebbar wird es ihm auf der gefühlsmäßigen Ebene, indem es sich angezogen oder abgestoßen, angenehm oder unangenehm „berührt“ erfährt. Doch spontane Identifikation muss nicht zwangsläufig zur Verinnerlichung führen, bei der es sich um eine intersubjektive Beziehung handelt. Verinnerlichung ist ein aktiver (Folge-)Prozess, dessen Träger der ganze Mensch ist, mitsamt seiner bisherigen Lebenserfahrung, seinem Wertedenken und sittlichen Bewusstsein.

Die Wahlfreiheit und bewusste Identität des Menschen reflektiert sich hier unter psychologischem Horizont in der Differenz zwischen Identifikation und Verinnerlichung. Die eine geschieht dem Menschen unbewusst als psychischem Subjekt, die andere unterliegt seiner willentlichen Akzeptanz und bewussten Gestaltung. Jedes intersubjektive Beziehungsangebot „fährt“ zweigleisig: auf den Schienen von

Identifikation und Verinnerlichung. Dadurch wird die Freiheit des Bezugspartners als Entscheidungsmoment respektiert. Erkennungszeichen manipulativer „Gehirnwäsche“ ist es hingegen, dass der Kommunikationspartner totalidentifikatorisch vereinnahmt und entmündigt wird. Der Vorgang der Verinnerlichung, der immer auch die Möglichkeit der freien Ablehnung des Identifikationsangebotes birgt, wird dabei ausgespart und ein künstlicher Automatismus von Akzeptanz erzeugt.

Ganz anders verhält es sich mit dem homiletischen Beziehungsangebot Jesu an seine Zuhörer und Jünger: Seine Sprechweise und Predigtform werden dem „Hörer des Wortes“ gerecht: seiner Sinn- und Orientierungssuche, seiner Freiheit und Befähigung zur responsiven Verinnerlichung des Gehörten; seiner psychischen Konstitution und Begabung zur spontanen Identifikation. So wird Jesus auch in predigtpsychologischer Hinsicht zur norma normans derer, die in seiner Nachfolge sein Wort weiter verkünden.

3. Jesu Berg-Predigt: Paradigma für Empathie, Identifizierung und Verinnerlichung

Ein durchgängiges Merkmal der Wortverkündigung Jesu ist es, dass er stets den ganzen Menschen anspricht und zur Entscheidung für seinen „Weg des Lebens“ herausfordert. Niemals überfordert er die berufenen Menschen, „denn er wusste, was im Menschen ist“ (Joh 2,25b). Mit dieser zeugnishaften Formulierung verweist der Evangelist Johannes auf das einmalige Einfühlungsvermögen Jesu. Seine empathische Kraft setzt Jesus beziehungsstiftend ein, um sich dem Angesprochenen als Freund, Helfer und Erlöser zu erkennen zu geben. So entängstigt er sein Gegenüber, löst Verkrampfungen und ermöglicht einen ersten

Kontakt: eine „Berührung“ auf gefühlsmäßig-psychischer Ebene.

Sicher ist, dass Jesu Zuwendung und Predigt niemanden gleichgültig ließ, sondern zur entschiedenen Antwort veranlasste. Er bemaß den Erfolg seiner Verkündigung nicht am Applaus. Der Prediger Jesus war nämlich weder Opportunist noch Demagoge. Er war nicht auf den weltlichen Erfolg, sehr wohl aber auf die heilsame Wirkung seiner Predigt bedacht. Diese war ihm ebenso wenig gleichgültig wie die Menschen, zu denen er sprach. Und er sprach vor allem einfach, um verstehbar zu sein. Er war sich stets bewusst, dass seine Predigt dem Hörer nur dann heilsam zu Herzen gehen kann, wenn sein Sprechverhalten auch die psychische Wahrnehmungskapazität des Hörers einbezieht.

In der situativen Auswahl seiner Predigtform und -mittel schafft Jesus die Voraussetzung für seine Kommunikation mit der hörend versammelten Gemeinde vor Ort. Wie sehr diese Orte auf dem Predigtweg Jesu auch wechselten, zur unverwechselbaren Qualität seiner Predigt gehören drei zugkräftige Konstanten der Verkündigung: Empathie, Identifizierung, Verinnerlichung. Deren Gebrauch in Jesu „Bergpredigt“ soll im Folgenden näher erschlossen werden.

Der große Auftakt seiner „Predigt am Berge“ geschieht dem Hörer – folgt man der Komposition des Matthäus – durch die achtfache „Seligpreisung“ (Mt 5,3-10). Damals wie heute lässt sie aufhorchen, lässt keinen gleichgültig und macht den Hörer zum Zuhörer. Der Zuhörer ist der entschiedene Hörer, der vom Predigtwort derartig berührt wurde, dass es seine Aufmerksamkeit und Erwartung geweckt hat. Aus psychologischer Sicht erwartet jeder Zuhörer vom Vortragenden immer zugleich beides: Selbstbestätigung und Problemlösung. Gerade wegen dieser psychologisch-vorbe-

wussten Grundeinstellung des Hörers werden Empathie und Identifikation zu Basisfaktoren der Predigtkommunikation. Sie sind unverzichtbar zur Verlebendigung und Verinnerlichung der Verkündigung.

Die Selbstbestätigung, die unbewusst jeder Zuhörer beim Sprecher sucht, ist eine Urform von Bejahung. Sie geht jeder kommunikativen Verständigung voraus, begleitet sie vorbewusst und wirkt entscheidend für das Gelingen einer Annäherung. Diese kann erst dann zur Beziehung werden, wenn sich der Angesprochene grundsätzlich bejaht, anerkannt und verstanden erlebt. Das sensible „Kind“ im erwachsenen Zuhörer nimmt untrüglich wahr, wie weit die Wahrnehmungskraft und die Empathie des Sprechers reichen. Dieses „innere Kind“ im Hörer erfühlt seismographisch genau, was es wirklich mit der Zuwendung und Liebesfähigkeit des Predigers auf sich hat. „Empathievermögen“ meint nämlich letztlich dieses eine, so entscheidende: Liebesfähigkeit. Sie beinhaltet ein intuitives Erkennen des anderen und seiner Lebenssituation. Als Einfühlungsvermögen erahnt sie den Lebens- und Leidenshorizont des Hörers, seine Schwäche und Stärke, seine Not und Sicherheit. Aus dem Hörer wird nur dann ein aufmerksamer Zuhörer, wenn es dem Prediger durch sein Empathieverhalten gelingt, das sensible „Kind“ im Erwachsenen zu erreichen. Bereits die allerersten zwei bis drei Predigtminuten lassen es beim Hörer zur Entscheidung kommen, ob er ein Zuhörer wird. Sowohl das verbale als auch das stimmliche und averbale Verhalten des Predigers sind dafür entscheidend. Ist der Hörer auf der gefühlsmäßig-empathischen Ebene erst einmal als Zuhörer gewonnen, dann erweist er sich auch als identifikationsbereit!

Die erste Schwelle, die der Prediger angesichts der versammelten Gemeinde zu nehmen hat, lässt sich also mit den Hauptworten Selbstbestätigung und Empathie überschreiben. Niemals soll der Prediger von der Gemeinde erwarten, dass sie ihm sofort und als erste Bejahung Empathie und Bestätigung geben soll. Zunächst liegt es an ihm, sich den Zugang zum Zuhörer zu öffnen. Das „Kind“ im Hörer hat immer zwei grundsätzliche Fragen an den Verkündiger: Magst du mich und (an-)erkennt du mich denn oder bin ich dir gleichgültig? Der Gegensatz zur Empathie ist Gleichgültigkeit, jene in sich geschlossene und abweisende Indifferenz also, die die Pharisäer kennzeichnete.

Jesus aber war der Antipharisäer schlechthin. Sein Empathievermögen und seine identifikatorische Begabung gehören zur psychologischen Wahrheit seiner Person und Verkündigung. Er wirkte anziehend: „Scharen von Menschen aus Galiläa, der Dekapolis, aus Jerusalem und Judäa und aus dem Gebiet jenseits des Jordan folgten ihm“ (Mt 4,25). Jesu Anziehungskraft, seiner Gottessohnschaft und messianischen Sendung, deren Umsetzung in Verkündigung bedarf der Empathie und Identifikation als Brücken zum erlösungsbedürftigen Menschen. Ihn spricht er in seiner „Bergpredigt“ zuerst und nachhaltig an.

Jesu empathische Kraft, die ihn seine Hörer verschiedenster Herkunft stimmig einschätzen lässt, verbalisiert sich unüberbietbar in den acht „Seligpreisungen“. Mit ihnen (an-)erkennt er liebevoll seine Hörer als die, die sie existentiell sind: „geistlich arm“ und „Leid tragend“ die einen, „sanftmütig“ die anderen, „verfolgt“ die dritten usw. Jeden spricht Jesus einfach und direkt an, ohne sich von Äußerlichkeiten täuschen zu lassen. Indem er empathisch das „Kind“ im Hörer überzeugt, ohne sich von Äußerlichkeiten täuschen zu

lassen. Indem er empathisch das „Kind“ im Hörer überzeugt, führt er seine Zuhörer zum Glauben an ihre „Gotteskindschaft“. Mit dem „Kind“ im Erwachsenen spricht Jesus stets den ganzen Menschen an, der zur Identifikation mit ihm und zur Verinnerlichung seiner Botschaft befähigt ist.

Mit der Verkündigung eines empathischen Predigers identifiziert sich der Hörer viel leichter als mit der Predigt eines gleichgültigen Sprechers. Wen man sympathisch findet, dem vertraut man eher. Weil der Hörer auf psychologischer, vorbewusster Ebene vom Prediger Selbstbestätigung und Problemlösung erwartet, schwingt in dieser latenten Erwartung bereits seine Identifikationsbereitschaft mit. Jeder Mensch ist zum „sozialen Lebewesen“ veranlagt, was sich auch darin zeigt, dass sein Identifikationsverhalten in der Gruppe verstärkt wird. Je größer die Gruppe desto einfach und stärker greifen identifikatorische Prozesse. Das gilt auch für die Predigt in der Gemeinde. Die Demagogen aller Zeiten wussten und missbrauchten diese Disposition durch ihre verführerische Rhetorik. Demagogie bedient sich der immer gleichen Mittel: der Generalisierung und der Tilgung. Getilgt werden die so entscheidenden, feinen Unterschiede, um eine Generalisierung und Schwarz-Weiß-Malerei zu ermöglichen, die dem identifizierten Zuhörer ebenso simple wie falsche Problemlösungen suggeriert.

Die Rhetorik Jesu war ganz anders. Er war weder Pharisäer noch Demagoge, jedoch ein vorzüglicher Rhetoriker. Empathisch verstand er es, identifikatorische Bild- und Gleichniselemente einzuführen, um seine Hörer auch als sinnliche Menschen⁶ anzusprechen und so zum jenseitigen Sinn seiner Reich-Gottes-Botschaft hinzuführen. Er bietet seinen Zuhörern ebenso abwechslungsreiche wie symbolträchtige Metaphern zur Identifizie-

rung an. Dabei scheut er sich nicht, seine „Berggemeinde“ direkt anzusprechen: „Ihr seid das Salz der Erde“ (Mt 5,13), „Ihr seid das Licht der Welt“ (Mt 5,14), ruft er ihnen zu. Diese lebendigen Bildworte laden seine Hörer ebenso zur Identifikation ein wie seine fein differenzierten Prädikationen der „geistlich Armen“, der „Leidenden“, der „Sanftmütigen“, der „Friedfertigen“, der „um der Gerechtigkeit willen verfolgten“ usw.

Aus kommunikationspsychologischer Perspektive ist es ein Wahrheitskriterium der Bergpredigt, dass Jesus die „Seligpreisungen“ rhetorisch und refrähaft vorträgt ohne zu generalisieren und zu vereinfachen. Hingegen entfaltet er seinen Zuhörern die **eine** Verheißung des Gottesreiches in **einzelnen** Verheißungen, die sich als ultimative Lösungsangebote an die jeweiligen Adressaten richten. Nicht **eine** magisch generalisierte Problemlösung für alle bietet der Bergprediger Jesus an, sondern **mehrere** sprachlich ausdifferenzierte Hoffnungs- und Erlösungsformen. Der spontanen Identifikationsbereitschaft und vernünftigen Entscheidungsfreiheit des einzelnen Hörers wird es dadurch überlassen, welche Prädikation und Lösungsform er schließlich auf sich beziehen möchte. Fühlt er sich z.B. vorrangig zu denen gehörig, „die Leid tragen“, dann erfährt er durch Jesu Predigt, dass die Hoffnungs- und Lösungsform für sein Leiden nicht in der Selbsttröstung liegt, sondern darin, dass ihm Trost von Gott zukommen wird; dass er „getröstet werden wird“. Wieder ein anderer Zuhörer mag sich zu denen zählen, „die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden“. Die für ihn als Verfolgten zutreffende Hoffnung ist dann die Verheißung des „Himmelreiches“ statt einer billigen Aufforderung zu Rache und erzwingbarer Rehabilitation.

So spricht Jesus nicht nur in seiner Bergpredigt alle an und zwar ohne zu verallgemeinern und zu pauschalisieren. Jeder kann sich zunächst empathisch von Jesus angezogen und dann identifikatorisch von ihm angesprochen fühlen. Unversehens erlebt sich der Zuhörer vor die innere Entscheidungsfreiheit gestellt, die dargebotene „Gotteskindschaft“ zu bejahen. Die Selbstbestätigung, die der Prediger Jesus seinen Hörern schließlich vermittelt, lässt sich in psychologischer Begriffssprache kaum mehr benennen. Er bestätigt ihnen gerade nicht ihre Vorurteile und Selbstbilder. Hingegen bejaht er empathisch das „Kind“ im Menschen und führt die Erwachsenen an die Schwelle einer neuen Identität. Im Johannesprolog wird dieses Schwellenerlebnis schon vorausgesagt: „Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden...“ (Joh 1,12).

Jesu Predigt zielt auf die befreiende und heilsame Verwandlung des Hörers zum lebendigen Zuhörer. Die Verinnerlichung des gehörten Wortes ist dazu entscheidend. Empathieverhalten und Identifikationshilfen gehören durchwegs zur Predigtmethode Jesu. Jedoch sind sie ihm niemals Selbstzweck, sondern stets Mittel zum Zweck der Verinnerlichung seiner Botschaft vom „himmlischen Vater“ und anbrechenden „Gottesreich“. Ziel seiner Predigt und Offenbarung ist die Umkehr und Umgestaltung des hörenden Menschen zur Gotteskindschaft.

4. Aktuelle Konsequenzen für das Predigtverhalten heute

„Ein Jünger steht nicht über seinem Meister...“ (vgl. Mt 10,24). Mit der schlichten Wahrheit dieses Jesuswortes wird sich auch der Prediger von heute zu bescheiden wissen. Nicht unliebsame Begrenzung, sondern Hinordnung und Orien-

tierung verspricht dieses Wort. Wer in der Christusnachfolge heute verkündigt, kann sich und seine Predigt daran immer wieder auf- und ausrichten. Obwohl Jesu Predigtverhalten unnachahmlich bleibt und jeder Verkündiger nicht Nachahmer, sondern authentischer Sprecher sein soll, bleibt es das grundlegende Beispiel (Paradigma) wirkmächtiger Ansprache an erlösungsbedürftige Menschen. Dem Ziel der lebendigen Verkündigung zur Verinnerlichung der Frohbotschaft dient das Empathieverhalten des Predigers ebenso wie die Beigabe identifikatorischer Bezugselemente. Die vorgelegene psychologische Kurzanalyse der Bergpredigt wollte dies verdeutlichen.

Unter dem wachsenden Diktat der vom Bild profitierenden Medien und ihrer multimedialen Weltschau werden die Menschen unserer postmodernen Kultur rapide von Zuhörern zu Zuschauern. Die Magie des Bildes und seiner imaginativen Suggestion wirkt allenthalben und am stärksten unbewusst. Dieser flächendeckende Infiltrationsprozess schafft in unserer Gesellschaft so etwas wie eine neuartige, „zweite Unmündigkeit“. Die Sogwirkung dahin ist groß. Sie beeinflusst selbstverständlich auch das Hörerverhalten in unseren Gottesdienstgemeinden: Der geübte Zuschauer gibt sich nicht selten als unkonzentrierter und schnell gelangweilter Hörer zu erkennen. Homilie und Predigtkommunikation werden also durch die Zeitverhältnisse besonders herausgefordert und durch die heutigen Hörer hart auf die Probe gestellt. Es ist die Nagelprobe der glaubwürdigen und effektiven Kommunikationsfähigkeit.

Derart herausgefordert vom veränderten Hörerverhalten können Fehlreaktionen beim Prediger aufkommen: Resignative Abwendung oder demagogisch übersteigerte Zuwendung zum heutigen Hörer wären solche Fehlwege. Dann hilft es, sich daran zu erinnern, dass „ein Jünger

nicht über seinem Meister“ steht. Statt Resignation oder Demagogie eröffnet das Beispiel seines Predigtverhaltens einen alternativen, dritten Weg der Mitte. Auf ihm können die Zuschauer sich wieder in die Haltung des Zuhörers einüben. Denn der Glaube als lebendige Kraft kommt vom Hören.

¹ *Codex Iuris Canonici* vom 25. Januar 1983, *Can. 762*; vgl. auch *Can. 767, 768, 769, 772*.

² Vgl. E. Biser, *Gläubige Angstüberwindung*, Akademie-Publikation Nr. 91 der Kath. Akade-

mie Augsburg, 2. erw. Auflage, Augsburg 1993.

³ *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute* „*Gaudium et spes*“, in: *LThK² Suppl. III*, 280-592, hier: *GS 62*; vgl. auch *GS 5, 52, 54*.

⁴ J. Laplanche / J.-B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1972, 219.

⁵ *Ebd.*, 220.

⁶ Vgl. L. Mödl, *Die Spiritualität des Schauens. Bildverehrung und adoratio in der christlichen Frömmigkeitspraxis*, Regensburg 1995 (= *Eichstätter Hochschulreden 95*), 17-18.

AUS DEM KAVD

Vorstellung der KAVD-Geschäftsstelle in Marl



Stillgelegte Fördertürme des Auguste-Victoria-Bergwerks.

Marl, eine Stadt von 90.000 Einwohnern, liegt am Rand des Ruhrgebiets und des Münsterlandes. Die Stadt ist geprägt durch den Steinkohlenabbau (Zeche Auguste Victoria) und die chemische Industrie (Chemiepark Marl, früher Hüls AG). Die Stadt ist gut an das Autobahnnetz und mehrere Bahnlinien angebunden. Über die Grenzen der Stadt hinaus bekannt ist das

Adolf-Grimme-Institut, das jährlich einen begehrten Fernsehpreis verleiht. Bemerkenswert ist das Rathaus, das zwischen 1960 und 1967 nach den Plänen der nie-

derländischen Architekten Johannes Hendrik van den Broek und Jacob Berend Bakema, die als Sieger aus einem internationalen Wettbewerb hervorgingen, erbaut wurde. Es ist Sitz der parteilosen Bürgermeisterin Uta Heinrich.

Die KAVD-Geschäftsstelle ist in die Räumlichkeiten des KV-Sekretariates (Kartellverband katholischer deutscher Studentenvereine) in Marl-Hüls integriert. Derzeit arbeiten im KV-Sekretariat fünf MitarbeiterInnen, welche sich u.a. auch um die gesamten Belange des KAVD kümmern:

Geschäftsführer:

Herr Damian Kaiser

02365/57290-11

damian.kaiser@kavd.de

Stellvertr. Geschäftsführerin
und Buchhaltung:
Frau Annette Seiffert
02365/57290-15
annette.seiffert@kavd.de

Digitale Registratur:
Herr Thomas Schmöller
02365/57290-14
thomas.schmoeller@kavd.de

Homepage und KAVD-Besinnungstage:
Herr Christian Maspfuhl
02365/57290-12
christian.maspfuhl@kavd.de

Satz-/Layoutarbeiten und Reisen:
Frau Nicole Eichendorf
02365/57290-13
nicole.eichendorf@kavd.de

KAVD-Geschäftsstelle
Hülstr. 23, 45772 Marl
Postfach 20 01 31, 45757 Marl
Tel.: 02365/57 290-90
Fax.: 02365/57 290-91
geschaefsstelle@kavd.de
www.kavd.de



Das Marler Rathaus.

KIRCHE UND GESELLSCHAFT

Dr. theol. Bernhard Hillen, Vertreter des KAVD im ZdK

ZdK zu Kongo, Afghanistan und Gaza-Streifen

„Die internationale Gemeinschaft steht in der Pflicht, die Flüchtlinge im Kongo unmittelbar zu schützen und die dramatische Situation für diese Menschen zu verbessern“, so der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Prof. Dr. Hans Joachim Meyer zum Flüchtlingsdrama im Kongo. Die derzeitige Situation mit Vertreibungen, Plünderungen, Vergewaltigungen und willkürlichen Erschießungen sei völlig inakzeptabel und erfordere entschlossenes Handeln. Die bisherigen Erfahrungen mit den beteiligten Kriegsherren ließen nicht die Hoffnung zu,

so Meyer, dass die auf dem Papier getroffenen Friedensvereinbarungen tatsächlich eingehalten werden. Der Schutz der Flüchtlinge und die Versorgung mit elementaren Lebensmitteln seien jetzt zu gewährleisten. Dabei gelte es, der UN-Mission mit den vor Ort vorhandenen Blauhelmsoldaten die notwendige Autorität zu verschaffen, damit sie ihr Mandat zum Schutz der Bevölkerung auch tatsächlich erfüllen könnten. Meyer forderte die deutschen Katholiken auf, ihre Solidarität mit den Flüchtlingen durch Gebet und durch konkrete Unterstützung der vor Ort tätigen Orden und Hilfsorganisationen zum Ausdruck zu bringen.

Ein klares Bekenntnis dazu, dass der deutsche Einsatz in Afghanistan den

militärischen Kampf gegen die Taliban umfassen muss, hat der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Prof. Dr. Hans Joachim Meyer, eingefordert. Übergeordnetes Ziel des Einsatzes müsste es sein, den Menschen in Afghanistan ein menschenwürdiges Leben und die dafür notwendige wirtschaftliche Grundlage zu sichern, so Meyer. Das erfordere Augenmaß für das real Mögliche und Respekt vor dem, was die Menschen dort selbst für richtig hielten. Ein weiteres Ziel bestehe darin, dass Afghanistan nicht wieder zur Operationsbasis islamistischer Terroristen in ihrem Kampf gegen den freiheitlichen Westen wird. Diese Ziele seien ohne den militärischen Einsatz gegen die Taliban nicht zu erreichen. „Wer in diesem Krieg fällt, gibt sein Leben für die Menschen in Afghanistan und für unsere Freiheit,“ so Meyer wörtlich. Da viele in der Bundesrepublik den Sinn des militärischen Einsatzes bezweifelten, sei es dringend erforderlich, dass die Politiker die den Einsatz beschlossen hätten, so einmütig wie möglich den Bürgern sagten, was die Ziele seien. Dazu gehöre auch das Bekenntnis zum bewaffneten Kampf gegen die, die in Afghanistan wieder eine Terrorherrschaft errichten wollten.

Ebenso hat der Präsident des Zentralkomitees zur Hilfe für die vom Krieg im Gaza-Streifen schwer betroffene Zivilbevölkerung aufgerufen. Gleichzeitig betonte er, dass ein sicherer Friede im Nahen Osten nur möglich werde, wenn das Existenzrecht Israels unzweideutig gesichert werde und die palästinensischen Araber einen eigenen lebensfähigen Staat hätten. Das Zentralkomitee werde alle Bemühungen unterstützen, die darauf gerichtet seien, den derzeit brüchigen Waffenstillstand in einen verlässlichen Friedenszustand zu überführen.

Zu Elterngeldregelung, Kinderfreibetrag und Kindergeld

Das ZdK fordert Nachbesserungen bei der Ausgestaltung des Elterngeldes. Das erste Änderungsgesetz zum Bundeselterngeldgesetz löse nicht das Problem des reduzierten Anspruchs auf Elterngeld bei gemeinsamer Teilzeitarbeit der Eltern. Nach jetziger Rechtslage endet der Anspruch auf Elterngeld bereits mit dem 7. Lebensmonat des Kindes, wenn beide Elternteile gleichzeitig in Teilzeit arbeiten. Damit sei die gemeinsame Wahrnehmung der Erziehungsverantwortung durch die Eltern finanziell nicht attraktiv. „Eine partnerschaftliche Elternschaft, wie sie Eltern in gemeinsamer Teilzeit anstreben, darf nicht zu finanziellen Einbußen führen“, so die Meinung des ZdK.

Anlässlich der Vorstellung des Siebenten Existenzminimumberichts der Bundesregierung im Bundeskabinett äußert sich das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) kritisch zu den Ergebnissen des Berichts. Danach soll die Grenze für das sächliche Existenzminimum eines Kindes um 216 auf 3.864 Euro steigen. Dies berücksichtige jedoch die gestiegenen Lebenshaltungskosten in ungenügendem Maße. Deswegen sei auch eine entsprechende Anhebung des steuerlichen Kinderfreibetrags von 5.808 auf 6.024 Euro pro Jahr sowie die geplante Anhebung des Kindergelds um 10 Euro für das erste und zweite Kind, um 16 Euro ab dem dritten Kind aus Sicht des ZdK bei Weitem nicht ausreichend.

Zu Demokratie und Marktwirtschaft sowie zur Finanz- und Wirtschaftskrise

Mit einem Plädoyer für die soziale Marktwirtschaft und die freiheitliche Demokratie rief der Präsident des Zentralko-

mitees der deutschen Katholiken (ZdK) alle Katholiken dazu auf, sich für Gerechtigkeit und Solidarität einzusetzen und den Ansprüchen auf grenzenlose Marktherrschaft, postmoderner Wahrheitsrelativierung und modischer Staatsverachtung entgegen zu treten. Meyer kritisierte Tendenzen im öffentlichen Denken, die Globalisierung als unaufhaltsamen Selbstläufer zu betrachten, jede Art von überindividueller und gemeinschaftsstiftender Identität zu Gunsten grenzenloser Individualität zu leugnen und den Staat aus Bildung, Kultur, Fürsorge und Infrastruktur verdrängen zu wollen. Der Erfolg von freiheitlicher Demokratie und sozialer Marktwirtschaft basiere auf der Einsicht, dass Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität zusammengehören, damit eine Gesellschaft menschenwürdig ist. „Wettbewerb und Konkurrenz brauche den klaren Rahmen verbindlicher Normen und fester Strukturen,“ so Meyer wörtlich. „Unsere Orientierungsgröße bleibt die soziale und ökologische Marktwirtschaft.“ Meyer forderte eine veränderte Haltung zum Staat und zur freiheitlichen Demokratie. Wer seine persönliche Freiheit gegen die freiheitliche Demokratie in einen Gegensatz setze, der zerstöre die einzige Garantie, die es in der Welt für die persönliche Freiheit gebe.

Zugleich unterstützt Prof. Dr. Hans Joachim Meyer das Vorhaben der Bundesregierung, mit dem zweiten Maßnahmenpaket zur Bekämpfung der Finanz- und Wirtschaftskrise besonders in die Bereiche Bildung, Wissenschaft und Gesundheit zu investieren. So mahnte der ZdK-Präsident aber auch, das langfristige Ziel des Schuldenabbaus und die Verpflichtungen gegenüber den Armen in der Welt nicht aus dem Blick zu verlieren. Gleichzeitig seien alle politischen Anstrengungen zu intensivieren, um national wie übernational die nötigen Konsequenzen aus den

Gründen für die Finanz- und Wirtschaftskrise zu ziehen, indem eine stabile und zuverlässige Wettbewerbsordnung vereinbart wird.

ZdK fordert Nachbesserungen am Gendiagnostikgesetz

Mit Blick auf die anstehenden Berichterstattergespräche zum Gendiagnostikgesetz hat sich das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) in einer Stellungnahme für einige Nachbesserungen ausgesprochen. Das ZdK fordert ein Verbot von Tests mit nicht einwilligungsfähigen Menschen ausschließlich zu Forschungszwecken, ein Verbot von vorgeburtlichen Gentests, die der Erkennung von Erkrankungen dienen, die sich erst im späteren Leben auswirken, und die Verbesserung von Beratungsangeboten.

Die Stellungnahme des ZdK hat folgenden Wortlaut:

Das ZdK begrüßt, dass die Bundesregierung den Entwurf eines Gendiagnostikgesetzes vorgelegt hat, der ausgehend von der Besonderheit genetischer Daten zum Schutz der betroffenen Menschen zahlreiche sinnvolle Regelungen vorsieht. Der Gesetzesentwurf ist ein Schritt in die richtige Richtung. Er orientiert sich an der Würde, dem Persönlichkeitsschutz sowie der Selbstbestimmung der Menschen. Zugleich spricht sich das ZdK für weitere gesetzliche Verbesserungen aus, um den Schutz von behindertem und ungeborenem Leben noch besser zu gewährleisten.

Aus Sicht des ZdK ist es unverständlich und nicht vertretbar, dass genetische Untersuchungen zu Forschungszwecken vom Anwendungsbereich des Gendiagnostikgesetzes ausgeklammert werden sollen. Vielmehr muss eine genetische Untersuchungspraxis im Interesse und zum Schutz der betroffenen Menschen, vor allem auch der nicht

einwilligungsfähigen Personen, besser gesetzlich abgesichert werden, wenn genetische Untersuchungen zu Forschungszwecken stattfinden. Unverständlich ist für das ZdK, dass der Gesetzesentwurf fremdnützige Tests an nicht einwilligungsfähigen Menschen als Ausnahmeregelung erlaubt. Das ZdK hält dies für hochproblematisch, weil diese Tests nicht dem Wohl des direkt Betroffenen gelten und über die Gruppennützigkeit hinausgehen. Aus Sicht des ZdK sind die Regelungsvorschläge zu vorgeburtlichen Untersuchungen im Gendiagnostikgesetz unzureichend und bedürfen einer Präzisierung und Ergänzung. Es bedarf einer Ergänzung um ein Verbot von Gentests für so genannte spät manifestierende Erkrankungen. Dieses Verbot ist durch strafrechtliche Regelungen abzusichern. Das ZdK spricht sich dafür aus, die im Gendiagnostikgesetz für vorgeburtliche genetische Untersuchungen vorgesehene Beratung im Schwangerschaftskonfliktgesetz zu ergänzen. Damit wird eine verbesserte ärztliche Beratung, ärztliche Hinweispflicht auf psychosoziale Beratung und Bedenkzeit nach pathologischem Befund für die Schwangere, die eine Pränataldiagnostik hat durchführen lassen, zum gesetzlichen Regelangebot mit gesetzlicher Refinanzierungspflicht.

ZdK unterstützt „Pro Reli“

„Ethik- und Religionsunterricht müssen in Berlin gleichberechtigte Wahlpflichtfächer werden“, mit dieser Forderung unterstützt das Zentralkomitee der deutschen Katholiken die Berliner Bürgerinitiative „Pro Reli“. „In der Realität geht es darum, die freie Auswahl zwischen Ethikunterricht und Religionsunterricht überhaupt erst zu garantieren,“ führte Meyer aus. Zurzeit ist in Berlin nur Ethik ein für alle Schüler verpflichtendes ordentliches

Schulfach. Die Bürgerinitiative „Pro Reli“, die Christen unterschiedlicher Konfessionen, Juden und Muslime vereint, fordert, dass Ethik und Religion gleichberechtigte Wahlpflichtfächer werden.

Das VATER UNSER als Brücke der Ökumene

Auf dem Weg zum Ökumenischen Kirchentag 2010 in München hat das Zentralkomitee der deutschen Katholiken einen ökumenischen Impuls für das Zusammenleben der Christen in Deutschland veröffentlicht. Unter der Überschrift „Das VATER UNSER – ökumenisch“ hat der Arbeitskreis „Pastorale Grundfragen“ des ZdK diesen Gesprächsimpuls verfasst. Der Text ist zu beziehen über Tel. 0228 / 38 29 70, E-Mail info@zdk.de oder zum Runterladen unter www.zdk.de.

Schwere Belastung für die Kirche

Zu den Äußerungen von Traditionalistenbischof Richard Williamson erklärt der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Prof. Dr. Hans Joachim Meyer:

Mit Entsetzen und Empörung hat das Zentralkomitee der deutschen Katholiken von der skandalösen Leugnung der Verbrechen am jüdischen Volk durch den Traditionalistenbischof Richard Williamson erfahren. Wir haben immer gewusst: Zwischen der fortdauernden Ablehnung der Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils durch die Traditionalisten und ihrer tiefreaktionären und freiheitsfeindlichen Haltung besteht ein enger Zusammenhang. Dass jemand von ihnen nun auch die Verbrechen der Shoa leugnet, kann darum nicht ernsthaft überraschen. Leute wie diese sind eine schwere Belastung für die Kirche.

BÜCHER UND ZEITSCHRIFTEN

Verzeihung des Unverzeihlichen?

Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung



*Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz,
Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Land-
schaften der Schuld und der Vergangenheit.
Styria Verlag, Graz 2008,
246 Seiten,
ISBN 978-3-222-13225-4.*

Das vorliegende Werk greift die sich durchhaltende theologische und interdisziplinäre Thematik von Schuld, Vergabung und Verzeihung vielgestaltig auf. Das zunächst einmal schon Besondere und Leserfreundliche an dem tief sinnigen und anschaulichen Werk ist, dass es gerade kein „Traktat“ ist, sondern lebendige „Erzählung“, die den Leser gerade auch durch ihre Zitationskunst begeistern kann. Die „Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergabung“ führen den Leser in bibeltheologische, philosophische und literarische Kontinente. In deutlicher Nähe zur Theologie Romano Guardinis greift die Autorin die Schuld- und Vergebensthematik auf in Absetzung von all jenen gnostischen Thesen, die die Herkunft auch des Bösen aus Gott demonstrieren wollen. Bereits der Kirchenlehrer Augustin erkennt, dass das Böse nicht gleich ursprünglich sein könne mit Gott selbst, mit der Fülle des Seins. So

weist die Autorin anschaulich darauf hin, was die biblische Genesisgeschichte offenbart: Die Urschuld wird verstehbar als Undank gegen den Schöpfer, der bedingungslos „Sein und Leben“ gibt. Indem der Mensch, der Urverführung folgend sein möchte „wie Gott“ trägt sich jener „Sündenfall“ zu, der Urschuld und Erbsünde entbirgt und bleibend fortreicht.

Der Autorin ist es hoch anzurechnen, dass sie in Zeiten von „Unschuldswahn“ das biblische und dogmatische Verständnis einer Urschuld zulässt. So verhilft sie der Schuldthematik religionsphilosophisch und theologisch qualifiziert zurückzukehren „in das Gespräch“ (12f). Dabei beruft sich die Autorin freilich nicht nur auf biblische und innerkirchliche Zeugnisse, sondern lässt sich auf ein sensibles, „methodisches Vortasten“ (15f) ein. „Über Mythen, Religionen, philosophische Reflexionen“ (15f) erweckt sie im Leser ein Be-

wusstsein für die anfangs gestellte Leitfrage nach einer „währenden Schuld“.

Das Werk führt den Leser vermittelt „großer Erzählungen“ (31f) bestens ein in „Landschaften der Schuld“ (30), in den biblischen „Garten“ der „Selbstüberhebung zur Gottgleichheit“ (34), auf den „Acker“ der „Selbstdurchsetzung im Brudermord“ (40f), in die „Stadt“ der „Selbstherrlichkeit des Kollektivs“ (43). In biblische und „mythische Landschaften“ (22f) versetzt die Autorin den Leser, um ihn letztlich auf den Spannungsbogen von Urschuld, Verfehlung und Heilsangebot zu sensibilisieren. Dabei lotet sie aus den „Spielraum zwischen Schuld und Sünde“ (47f) und interpretiert Schuld auch in daseinsanalytischer Hinsicht als „tötliche Beziehungslosigkeit“ (47). Wenn in der Bergpredigt Jesu von der Autorin ein „Neuer Horizont der Schuld und Schuldfreiheit“ (53f) angeleuchtet wird, so verabsäumt sie es keineswegs, jene Stimmen ausführlich und argumentativ zu Wort kommen zu lassen, die ihre „Gegenreden gegen die Schuld“ (79f) vorbringen. Die Autorin tritt hierbei ein in den aktuellen religionsphilosophischen Diskurs, zentriert um die Schuld- und Vergebungsthematik. In ihren „Gegenfragen“ (99f) zu den vier „Gegenreden“ gegen die (Erb-)Schuld zeigt sich die Autorin einmal mehr von Guardinis Theologie geprägt. Mit Guardini wird Schuld verstehbar als „Selbstverschließung ins Nichts“ (107).

Ein Beispiel dafür, wie die Autorin Weltliteratur und deren Interpretation in den Dienst des religionsphilosophischen „Erzählens“ stellt, ist, wie sie den Leser einführt in die Thematik von „Rache und Reue im Widerstreit um die Gerechtigkeit“ (127f). „Rache als triebhafte Gerechtigkeit“, als Instinktverhalten, wird unter anderem erläutert am Beispiel der dämonischen Besessenheit des Kapitäns Ahab, der im „Moby Dick“ den Weißen Wal fa-

natisch jagt. Als Gegenkraft zur Rache als „triebhafter Gerechtigkeit“ kann der Leser das „Gewissen“ (135) und den „Herzraum Personalität“ (151) so erkennen, dass ihm die Wirklichkeit der „Vergebung“ aufdämert und zwar als „Unvergänglichkeit der Gabe“ (161f), als „umsonst der Vergebung“ (173f) als „Verzeihung des Unverzeihlichen?“ (189). Indem die Autorin mit dem Dekonstruktivist Jacques Derrida auf die „reine Gabe“ (189) eingeht, entdeckt sie die „Grenzen der Tauschlogik“, die „Gabe ohne Rückgabe“ (191) und damit die Chance zur „reinen Vergebung“ (192).

Im letzten Viertel ihres Werkes (von Kapitel 11 ab) vollführt die Autorin eine gut vorbereitete systematisch-argumentative Wendung „von der Gabe zum Geber“ (199 f). Für die spirituelle Theologie ist insbesondere dieses 11. Kapitel aufschlussreich, das die „Transrationalität des Glaubens“ (202) derart herausarbeitet, dass der Leser auf mystisch-theologischer Grundierung (Meister Eckhart und andere) versteht: „Nur im Absoluten gibt es Absolution“ (216f). Indem der Leser nunmehr sinnfällig eintaucht in die „Landschaften der Vergebung“ (226f) wird er hingeführt zu einem mystisch-spirituellen Verständnis der vergebenden Schuld als „felix culpa“.

Dieses ebenso sensible wie anschaulich argumentierende Werk empfiehlt sich unter interdisziplinärem Aspekt sowohl für theologisch interessierte Leser als auch für all jene, die einen espritvollen, religionsphilosophisch fundierten Widerspruch zum Zeitgeist unserer Tauschgesellschaft sich erlesen möchten.

Prof. Dr. Erwin Möde

„Rückblicke mit 80 (1927-1945)“



*Bruno Bergerfurth,
Rückblicke mit 80 (1927-1945).
Biographie, Frankfurt a. M. 2007,
200 Seiten, € 10,80,
ISBN 978-3-89950-303-6.*

Die Menschen, die in den Nachkriegsjahren geboren sind, zu denen auch ich zähle, haben während ihrer Schulzeit über das Dritte Reich im Geschichtsunterricht nichts erfahren. Auch im Gymnasium wurde der geschichtliche Unterrichtsstoff meistens nur bis einschließlich der Weimarer Zeit behandelt. Erst im Studium boten die Professoren Vorlesungen und Seminare über die Hitlerzeit an. Erschrocken war die Jugend in den 68er Jahren, als sie Filme sahen, dass die deutsche Bevölkerung in großer Zahl Hitler zujubelte. Fragte man die Eltern und Verwandten, wie es zu dem Enthusiasmus und dem Hitlerkult gekommen war, stieß man auf eine Mauer des Schweigens und hörte immer wieder die Sätze: „Wir waren nicht in der NSDAP und waren keine Hitleranhänger.“

Daher ist es sehr wichtig, dass noch lebende Zeitzeugen ihre Erinnerungen und ihre Erlebnisse des Alltags ehrlich und vorbehaltlos für die heutige Jugend festhalten. Dieses hat Dr. jur. Bruno Bergerfurth, Vorsitzender Richter am Oberlandesgericht a.D. und langjähriges Mitglied

des Katholischen Akademikerverbandes Deutschlands, getan.

Dr. Bruno Bergerfurth setzt sich als 80-jähriger bewusst mit der Hitlerzeit auseinander. Er möchte der Enkelgeneration erzählen, wie er die Kindheit und Jugend im Dritten Reich erlebt hat. Offen und ehrlich schildert er den Alltag einer katholischen Familie in Essen, die tief im Glauben verwurzelt war. Seine persönlichen Erlebnisse bettet er in Daten und Fakten des damaligen politischen, wirtschaftlichen und militärischen Geschehen ein.

Seine Kindheitserinnerungen sind nicht bedrückend. Die Ferien bei den Verwandten am Niederrhein und die herrlichen Wochen im Schullandheim während der Gymnasialzeit zeigen, dass die politischen Ereignisse im Leben des Kindes Bruno Bergerfurth dank des Getragensein in der Familie mit vielen schönen Erlebnissen verbunden sind.

Erst die Kriegsjahre bringen eine Veränderung im Leben des Jugendlichen Bruno Bergerfurth.

Bombenangriffe auf Essen, Ein-

berufung als Luftwaffenhelfer, Angst vor Bespitzelung, Angst, Angehörige an der Front zu verlieren, tragen zu einer bedrückten Stimmung bei.

„Für die Jugend war es schwer, die richtige Einstellung zu den Dingen zu finden. Wir sahen die schneidigen jungen Offiziere in Ausgehuniformen, nicht aber die Kriegskrüppel in den Lazaretten. Wir bewunderten die Soldaten, die ihr Leben für das Vaterland einsetzten, bewunderten

die Heldentaten der Ritterkreuzträger und wollten es ihnen in sicherlich falsch verstandenem Patriotismus gleichtun.“

Dieses Buch regt an, mit Jugendlichen in einen Dialog über die Hitlerzeit zu kommen. Es ist für alle und nicht nur für die „Enkelgeneration“ lesenswert.

Irmgard Burs

KAVD-Regenschirm

- blauer Schirm mit aufgedrucktem Logo und praktischer Umhängetasche -

Zu bestellen über den KAVD:
Postfach 20 01 31, 45757 Marl,
Tel: (0 23 65) 572 90 90,
Fax: (0 23 65) 572 90 91,
E-Mail: geschaeftsstelle@kavd.de



11,90 € zzgl.
Versandkosten

IMPRESSUM

RENOVATIO - Zeitschrift für das interdisziplinäre Gespräch

Herausgeber: Katholischer Akademikerverband Deutschlands (KAVD)

Präsidium: Peter Burs (Präsident), Dr. Bernhard M. Hillen und Andreas Hölscher (Vizepräsident),

Dr. Stephan Handy (Geistlicher Assistent)

Redaktion: Peter Burs (Essen), Prof. Dr. Albert Franz (Dresden), Dr. Bernhard M. Hillen (Troisdorf),

Andreas Hölscher (Teltow), Prof. Dr. Elisabeth Jünemann (Paderborn), Damian Kaiser (Marl), Dr. Ulrich Rehlinghaus (Essen),

Prof. Dr. Peter Roggendorf (Aachen), Prof. Dr. Peter Treier (Wuppertal)

Redaktionsanschrift: Katholischer Akademikerverband, Postfach 20 01 31, 45757 Marl

Telefon: (0 23 65) 572 90 90, Fax: (0 23 65) 572 90 91, E-Mail: geschaeftsstelle@kavd.de

Bezugsbedingungen: RENOVATIO erscheint in der Regel quartalsweise. Die Redaktion behält sich die Ausgabe von Doppelnummern vor. Eine gemeinsame Ausgabe mit „evangelische aspekten“ ist inhaltsgleich. Der Bezugspreis für Mitglieder des KAVD und Kooperierender Verbände ist im Mitgliedsbeitrag enthalten. Bezugspreis für Nichtmitglieder: Jahresabonnement 25,- Euro, inkl. Versandkosten.

Konten: Pax-Bank Köln (BLZ 370 601 93) 219 580 18.

Bestellungen an: Katholischer Akademikerverband Deutschlands (KAVD), Postfach 20 01 31, 45757 Marl.

Nachdruck und Vervielfältigung mit Genehmigung und Quellenangabe gestattet. ISSN 0340-8280

Veranstaltungskalender



KAVD - Eigenverlag
Postfach 20 01 31, 45757 Marl

Datum	Ort	Referent	Thema	Veranstalter
3.-7.06.2009	Benediktinerabtei Maria Laach	P. A. Wolff OSB	Exerzitien	KAVD- Geschäftsstelle
31.07.-2.08.2009	Salzburg	Diakon Dr. S. Handy	Besinnungstage zu den Salzburger HSW	KAVD- Geschäftsstelle
3.-10.08.2009	Benediktinerkloster Nütschau	P. H. Kötter OSB	Einzelexerzitien	KAVD- Geschäftsstelle
3.-9.08.2009	Salzburg		Weltordnungen	Salzburger HSW
18.-22.11.2009	Benediktinerabtei Maria Laach	P. A. Wolff OSB	Exerzitien	KAVD- Geschäftsstelle
18.-22.11.2009	Erzabtei Beuron	P. A. Gröger OSB	Exerzitien	KAVD- Geschäftsstelle
27.-29.11.2009	Benediktinerabtei Gerleve	P. L. Sabottka	Besinnungstage	KAVD- Geschäftsstelle
11.-13.12.2009	Edith-Stein-Haus Parchim	Domkapitular H. Haneklaus	Besinnungstage	KAVD- Geschäftsstelle

Wir veröffentlichen an dieser Stelle Veranstaltungen von überregionaler Bedeutung, die Mitgliedsverbände des KAVD anbieten. Nutzen Sie die RENOVATIO, um Ihre Veranstaltungen bekannt zu machen: Schicken Sie Ihre Veranstaltungshinweise an die folgende Adresse: **KAVD-Geschäftsstelle**: Postfach 20 01 31, 45757 Marl, Tel.: 0 23 65/57 29 090, Fax: 0 23 65/57 29 091, geschaeftsstelle@kavd.de, Internet: www.kavd.de

christlich - kritisch - aktuell:
www.kavd.de

KAVD
Katholischer
Akademikerverband
Deutschlands

