

ISSN 0039-1492

6518

STIMMEN DER ZEIT

Heft 6
Juni 2014

Jörg Alt

Eine arme Kirche für die Armen

Wolfgang Frühwald

Ernst Tollers Traum von einer besseren Welt

Marie-Theres Wacker

Karl Rahner gendertheologisch

Paul M. Zulehner – Petra Steinmair-Pösel

Feminismus in der Krise

Joachim Garstecki

Das „Denkmal des Krieges“ von Ernst Barlach

Martin Lätzel

Kultur und Christentum

Simon Peng-Keller

Suizid aus Gottvertrauen?

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. Dieter Bartzeko, Der Bau, von dem alle sprechen, in: FAZ, 20. 10. 2013.
- ² Paul Nolte, Religion und Bürgergesellschaft. Brauchen wir einen religionsfreundlichen Staat? Berlin 2009, 94.
- ³ Vgl. Alfred Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Frankfurt 1984.
- ⁴ Bernd Wagner, Fürstenhof und Bürgergesellschaft. Zur Entstehung, Entwicklung und Legitimation von Kulturpolitik. Essen 2009, 208.
- ⁵ Ebd. 209.
- ⁶ Ebd. 211.
- ⁷ Vgl. Hilmar Hoffmann, Kultur für alle. Perspektiven und Modelle. Frankfurt 1979.
- ⁸ Schlussbericht der Enquete-Kommission „Kultur in Deutschland“ (11. 12. 2007). Drucksache 16/7000.
- ⁹ Zit. nach: <www.spacetime-publishing.de/luhmann/FormDerKultur2003.pdf> (abgerufen am 7. 11. 2013).
- ¹⁰ Vgl. Dirk Baecker, Wozu Kultur? Berlin 2000.
- ¹¹ Zit. nach Anm. 9.
- ¹² Zit. nach: <www2.uni-wuppertal.de/FB5-Hofaue/Brock/Schrifte/Habil/Rezens3.html> (abgerufen am 9. 12. 2013).
- ¹³ Der Spiegel, 29. 7. 2013, 108 ff.
- ¹⁴ Vgl. Martin Lätzel, Die Katholische Kirche im Ersten Weltkrieg. Zwischen Nationalismus und Friedenswillen. Regensburg 2014.
- ¹⁵ Thomas Sternberg, Kirchlicher Kulturauftrag im säkularen Gemeinwesen. Status quo und Zukunftsperspektiven, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Kirche und Kultur. Dokumentation des Studententages der Herbst-Vollversammlung 2006 der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 212). Bonn 2007, 24-35, 35.
- ¹⁶ Henning Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Alltags. Stuttgart 1992, 252.
- ¹⁷ Ebd. 253.
- ¹⁸ Vgl. Martin Lätzel, Was Dichter glauben. Gespräche über Gott und Literatur. Kiel 2011.
- ¹⁹ Jan Roß, Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird. Berlin 2012, 202.
- ²⁰ Vgl. Martin Lätzel, „Man muss lernen, Verantwortung zu übernehmen“ – Bewusstseinsbildung durch lebenslanges Lernen, in: Konrad-Adenauer-Stiftung (Hg.), Denker für morgen. Freiburg 2012, 73-89, 79.
- ²¹ Thomas Großbölting, Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945. Göttingen 2013, 260.
- ²² Hans Zitko, Kunstwelt. Mediale und systemische Konstellationen. Hamburg 2012, 166 f.
- ²³ Ebd. 167.
- ²⁴ Pierre Bourdieu, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt 1982, 499.
- ²⁵ Thomas M. Schmidt, Die Wiederkehr der Säkularisierung. Postsäkulare Gesellschaft im postreligiösen Zeitalter, in: Fuge 1/2007, 109-121, 119.

UMSCHAU

Suizid aus Gottvertrauen?

Zu einem folgenreichen Argument Hans Küngs

Entscheidungen, die ein Mensch im Vor-
ausblick auf sein Sterben trifft, sind norma-
lerweise kein Thema öffentlicher Diskussi-
onen. Doch Hans Küng ist eine Ausnahme.
Im dritten Band seiner Memoiren lässt er
die Öffentlichkeit an seinen Lebensent-
scheidungen teilhaben¹. Damit macht er –
wie der von ihm deswegen kritisierte Papst
Johannes Paul II. († 2005) – sein Sterben zu
einer öffentlichen Angelegenheit.

Da er seine in die Erzählung seines Le-
bens eingeflochtenen Überlegungen mit
dem Anspruch rationaler Begründung ver-
sieht, ermöglicht er das verstehende Nach-
vollziehen und fördert zur reflexiven Über-
prüfung auf. Zielpunkt der Überlegungen
ist das Postulat „eines freiwilligen Sterbens
aus einem (vernunftgemäßen, nicht vernunft-
widrigen) Gottesvertrauen heraus“
(652). Das klingt, für sich genommen, tradi-
tionell: ein freiwilliges Sterben, das von
Gottvertrauen getragen ist – das assoziiert
den Märtyrertod, den Tod Jesu. Unüblich
wirkt einzig die Betonung der Vernunftge-
mäßheit, die den Gedankengang in einer
fundamentaltheologischen Begründungs-
diskussion verortet. Doch auch das ist nicht
neu und findet sich schon bei frühchristli-
chen Apologeten.

Doch geht es Küng, wie bekannt ist, nicht
ums Martyrium, sondern um assistierten
Suizid – den eigenen. Das macht seine
Überlegungen brisant und nachprüfens-
wert. Wie lässt sich die ungewöhnliche Ver-
knüpfung von Gottvertrauen und Suizid
theologisch begründen? Und was bewegt
ihn dazu, einer namentlich nicht genannten

Schweizer Sterbehilfeorganisation beizu-
treten und den Suizid für sich ins Auge zu
fassen? Die beiden Fragen sind auseinan-
derzuhalten, obwohl sie sich im Text ver-
schränken und sachlich miteinander ver-
bunden sind.

Hält man sich an das Buch, lässt sich die
zweite Frage einfach beantworten: Was
Küng bewegt, ist nicht eine schmerzliche
Krankheit und keine depressive Verzweif-
lung, sondern die Befürchtung eines Auto-
nomieverlusts durch Demenz. Gegenüber
der Aussicht, es könnte ihm ergehen wie
seinem nach längerer Demenzerkrankung
verstorbenen Freund Walter Jens, erscheint
Küng der Suizid als geringeres Übel. Was er
erwägt, entspricht dem, was die Schweizer
Sterbehilfeorganisation „Exit“ als Alters-
oder Bilanzsuizid bezeichnet und unter-
stützt: eine Selbsttötung ohne Vorhanden-
sein einer lebensbedrohlichen Krankheit.

Man kann Küngs Entscheidung verste-
hen oder sich darüber wundern: Aus ethi-
scher Sicht halten sie manche für begründ-
bar, während andere sie als zutiefst
problematisch erachten². Womit ich mich
hier näher beschäftigen möchte, ist jedoch
nicht Küngs Bekenntnis zum Bilanzsuizid
an und für sich, sondern die argumentative
Bedeutung, die dem Gottvertrauen in die-
sem Zusammenhang zugemessen wird.

Schaut man den Text genauer an, be-
kommt man zunächst den Eindruck, dass
beides beziehungslos nebeneinander ge-
stellt wird: die Überlegungen zur ethischen
Legitimität suizidaler Lebensverkürzung
im Alter einerseits und das Bekenntnis zum

unbedingtem Gottvertrauen andererseits. In früheren Schriften finden sich dazu einige weiterführenden Hinweise. Die Gedanken zum Gottvertrauen, die im Schlussband seiner Memoiren anklingen, hatte Küng erstmals in seinen beiden Werken „Christ sein“ (1974) und „Existiert Gott?“ (1978) entwickelt. Darin konzipiert er das Gottvertrauen als *begründetes Grundvertrauen*. Letzteres beziehe sich „auf die Wirklichkeit als solche (und auf das eigene Dasein)“, der Gottesglaube hingegen „auf Urgrund, Urhalt und Ursinn der Wirklichkeit“³. In welchem Maße wir aus einem Grundvertrauen leben, zeige sich in unserem Handeln. In allen Einzelakten manifestiert sich unsere Grundeinstellung zum Leben. Nach Küng gibt es an dieser Stelle nur zwei Möglichkeiten: „Entweder ich lasse mich grundsätzlich auf die Wirklichkeit ein und verlasse mich auf sie – oder nicht. [...] In dieser Vertrauensabstimmung bedeutet Stimmhaltung Vertrauensverweigerung, Mißtrauensvotum. Wer hier nicht – zumindest faktisch – Ja sagt, sagt faktisch Nein.“⁴ Da sich die Vertrauensverweigerung alltagspraktisch nur schwer durchhalten lässt, hält Küng das Grundvertrauen für die rationalere Option⁵.

Es fällt auf, dass Küngs Vertrauenskonzept einen markant dezisionistischen Zug hat, der demjenigen der *Rational-Choice*-Theorie nahekommt. Diese geht vom Menschen als einem (zweck-)rational kalkulierenden Akteur aus und versteht Vertrauen als eine auf einem solchen Kalkül basierende Handlung. Ähnlich versteht Küng das Vertrauen: als Entscheidungsakt, der auf einem rationalen Kalkül beruht. Als Leitmodell dafür wird Pascals Wette zitiert: Das Wagnis des christlichen Glaubens(lebens) einzugehen, sei deshalb eine rationale Wahl, weil man dadurch entweder die Ewigkeit „gewinnt“ oder, wenn es eine solche nicht geben sollte, zumindest nichts verloren hat.

Küng schreibt, dass er auch im Alter an der Wahl festhalten möchte, die er in jungen Jahren bewusst vollzogen habe – aus der Überzeugung heraus, dass „die Chancen gut stehen“ (701). Zu dieser rationalen (Grund-)Wahl tritt nun ein zusätzliches Kalkül hinzu: Küng wägt das Übel eines Autonomieverlusts mit demjenigen der aktiven Lebensverkürzung ab. Die Maxime, die den Ausschlag gibt, könnte so gefasst werden: Bevor ich meine Selbstbestimmungsmöglichkeiten verliere, setze ich meinem Leben selbstbestimmt ein Ende.

Das Verbindungsglied zwischen Gottvertrauen und Suizid ist, so können wir als Zwischenergebnis festhalten, der rational überlegende und handelnde Akteur, der in derselben Weise das Grund- und Gottvertrauen wählt, wie er sich dafür entscheidet, in einer bestimmten Situation seinem Leben gegebenenfalls ein Ende zu setzen. An dieser Stelle ließen sich viele Fragen stellen, etwa zum Autonomiekonzept, das diese Überlegungen leitet. Doch bleiben wir bei der Analyse von Küngs Vertrauensverständnis.

Blickt man in die aktuelle Vertrauensdiskussion, kann man feststellen, dass das Vertrauenskonzept der *Rational-Choice*-Theorie stark umstritten und auch von ökonomischer Seite in Frage gestellt wird⁶. Und sollte es für bestimmte Formen ökonomischen Handelns gültig sein, dürfte es kaum auf andere Bereiche menschlichen Lebens übertragbar sein. Die nordamerikanische Philosophin Annette Baier wies darauf hin, dass ein kalkulatorisches Vertrauensmodell interpersonale Vertrauensbeziehungen nur sehr verkürzt darzustellen vermag. Vertrauen manifestiere sich hier nicht als riskante Wahl, sondern als „akzeptierte Verletzlichkeit“⁷.

In interpersonalen und existenziellen Zusammenhängen zu vertrauen, bedeutet, die Ungesicherheit, Vergänglichkeit und Kontingenz des eigenen und fremden Lebens zu

akzeptieren und in Kauf zu nehmen, dass wir gerade in unserem Vertrauen verletzt und enttäuscht werden können. Weil das, was uns solches Vertrauen erschließt, kostbar ist, sind wir bereit, diese Verletzlichkeit in Kauf zu nehmen.

Vertrauen bezeichnet in dieser Perspektive eine Beziehungsqualität, die in bestimmten Formen von Interaktion und Kommunikation heranwächst. Paradoerweise setzt Vertrauen durch Kontrollverzicht neue Handlungsmöglichkeiten frei. Beziehungen einzugehen, heißt, das Wagnis der Verletzlichkeit einzugehen und dadurch, wenn das Vertrauen sich als tragfähig erweist, neue Spielräume des Sich-Verhaltens zu gewinnen. In dieser Weise ließe sich auch das Gottvertrauen fassen – als menschliche Möglichkeit und göttliche Wirklichkeit: Gott selbst macht sich verletzlich, vertraut sich den Menschen an und ermöglicht ihnen so, sich ihm anzuvertrauen. Vor diesem Hintergrund betrachtet, scheint Küngs Konzeption des Gottvertrauens zumindest einseitig zu sein. Es fehlt ihr die passivische Dimension: sein Geschenk- und Beziehungscharakter, der aller aktiven Wahl voraus und zugrunde liegt.

Es darf an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, dass sich in Küngs Darstellung durchaus auch Gedankenlinien einflechten, die stärker den Gabecharakter des Lebens und des Vertrauens betonen⁸. Unabhängig davon, ob man Vertrauen nun eher als Gabe oder Wahl beschreibt: Die Frage bleibt, in welcher Weise Gottvertrauen als Motiv für einen Suizid fungieren kann, wie es Küng postuliert. Ist damit ein durch Gottvertrauen freigesetzter Mut zu einer nonkonformen Handlung gemeint? Das Loslassen-Können des eigenen Lebens? Ist es nicht naheliegender, das Gottvertrauen mit den Handlungsalternativen zu verbinden, gegen die Küng sich wendet: den Mut, das Leben auch dann fortzuführen, wenn ein Autono-

mieverlust sich abzeichnet? Oder noch grundsätzlicher gefragt: In welchem Verhältnis stehen Vertrauen und Autonomie?

Man könnte an dieser Stelle an den Rat denken, den Oliver Cromwell seinen Soldaten gegeben haben soll: auf Gott zu vertrauen und das Pulver trocken zu halten. Gottvertrauen ist kein Ersatz für weltliche Vorsorge, auch in friedlicheren Zusammenhängen nicht. Problematisch an Cromwells klugem Rat ist, dass er im Zeichen militärisch-hierarchischer Heteronomie steht und das Gottvertrauen in strategischer Weise für weltliche Zwecke zu nutzen sucht. Gottvertrauen kann so zum Motiv für alle möglichen Formen von Hingabe und „freiwilligem“ Sterben werden.

In seinem Werk „Der Ursprung der Nationen“ entwickelt der britische Ökonom Walter Bagehot ein solches Verständnis von Vertrauen: Die „besseren Religionen, wenn ich so sagen darf, [haben] grosse materielle Vorteile im Vergleich mit den schlechtern gewährt. Sie haben den Menschen eine Art Vertrauen zur Welt gegeben. [...] der Glaube des Römern an die Götter Roms, die stärker sind als alle andern Götter; der Wahlspruch von Cromwell's Soldaten, dass sie nur ‚auf Gott vertrauen und das Pulver trocken halten‘ müssen, sind bedeutsame Stufen auf der Leiter des Fortschritts [...]. Sie befähigten ihre Anhänger, ‚die Welt zu nehmen wie sie ist‘, ohne sich auf ihrem Lebenswege von wesenlosen Meinungen leiten oder durch mystischen Zweifel aufhalten zu lassen [...]“⁹

Legt man Küngs Reflexionen neben diesen Text, so fällt auf, dass das Gottvertrauen hier wie dort in zweckrationale Zusammenhänge eintritt und sich mit ökonomischen Kalkülen verbindet. Bei Küng sind es Reflexionen zum demografischen Wandel und den damit verbundenen finanziellen Lasten (vgl. 650). Das Argument für ein selbstbestimmtes Sterben gerät dadurch in eine

kaum gewollte Nähe zur zweckrationalen Maxime eines kostengünstigen Lebensabschlusses: „Bevor du uns zur Last wirst, Sorge dafür, dass du uns von deiner Last entlastest.“¹⁰ Es gehört zur Dialektik instrumenteller Vernunft, dass die Berufung auf Autonomie heteronome Zwänge fördern kann. Was heute als freie Wahl einzelner begründet wird, kann morgen zum „Pflichtprogramm für viele“ werden¹¹.

Was würde es bedeuten, in dem von Küng beschriebenen Problemzusammenhang Gottvertrauen als akzeptierte Verletzlichkeit zu konzipieren? Mit dem Stichwort „Akzeptanz“ ist auch diesem Vertrauenskonzept ein Moment freier Wahl eingezeichnet. Geht diese nicht dort verloren, wo jemand durch eine Krankheit der Möglichkeit beraubt wird, sich in reflexiver Weise zum eigenen Leiden zu verhalten? Und verliert er oder sie damit nicht ebenso die Möglichkeit zum Vertrauen als akzeptierter Verletzlichkeit?

Eine differenzierte Antwort auf diese Fragen hat mindestens drei Aspekte zu berücksichtigen: dass auch Menschen mit einer Demenzerkrankung Formen von Selbstbestimmung kennen¹²; dass sie vom Leben, das sie führten, trotz ihrer Demenzerkrankung bestimmt bleiben; und dass in hohem Maße von ihrer Umgebung und angepasster Unterstützung abhängt, wie sie ihre verbleibenden Ressourcen nutzen können.

Dass Autonomie relational zu konzipieren ist, zeigt sich hier in besonders ausgeprägter Weise. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch eine vorsichtige Antwort auf unsere Vertrauensfrage geben. Es gibt deutliche Hinweise, dass das Vertrauen, in das jemand während seines Lebens gefunden hat, den Verlust mentaler Kompetenzen zu überdauern vermag, sofern er/sie sich in seiner/ihrer Krankheit getragen und unterstützt erfährt. Wer mit demenzerkrankten Menschen regelmäßig zu tun hat, dem werden vermutlich

sofort Beispiele von solchen einfallen, bei denen das besonders deutlich spürbar ist.

Ich erinnere mich an eine lebenswürdige Großtante, die im hohen Alter verstarb. Sie hatte ein ruhiges Leben geführt und mich unter anderem dadurch beeindruckt, dass sie sich in den Jahrzehnten, die ich sie erlebte, ebenso wenig veränderte wie ihre häusliche Umgebung und ihren Tagesrhythmus. In ihren letzten Lebensjahren erkrankte sie an Demenz und wurde zunehmend pflegebedürftig. Bei meinen letzten Besuchen erkannte sie mich nicht mehr und hatte überhaupt fast alle Ereignisse ihres langen Lebens vergessen. Doch im Übrigen war sie sich treu geblieben: Sie strahlte die Ruhe aus, die für mich schon als Kind wohltuend war. Wie immer es um ihr Gottvertrauen bestellt war: Anders als Hans Küng es bei Walter Jens († 2013) vermutet, hatte sie den „rechtzeitigen Abschied“ nicht verpasst, sondern sich auf ihre Weise in akzeptierter Verletzlichkeit darauf vorbereitet. *Simon Peng-Keller*

¹ Hans Küng, *Erlebte Menschlichkeit. Erinnerungen*. München 2013 (die Seitenangaben in Klammern beziehen sich darauf); zur Würdigung des Bandes vgl. die Rezension von Andreas R. Batlogg, in: *Stimmen der Zeit* 232 (2014) 205–207.

² Vgl. dazu die Überlegungen von Markus Zimmermann-Acklin, „Ein Gelehrter, der nicht mehr schreiben und lesen kann? Was dann?“ Hans Künigs Plädoyer zugunsten der Sterbehilfe, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 182 (2014) 52–54 u. 59.

³ Hans Küng, *Christ sein*. München 1974, 69.

⁴ Ders., *Existiert Gott?* München 1978, 485 f.

⁵ Vgl. zum größeren Diskussionszusammenhang: Simon Peng-Keller, *Grundvertrauen, Seinsvertrauen, Lebensvertrauen – Begriffsgeschichtliche Erkundungen*, in: Ingolf U. Dalferth / Simon Peng-Keller (Hg.), *Grundvertrauen. Hermeneutik eines Grenzphänomens*. Leipzig 2013, 33–64.

⁶ Vgl. z. B. Peter Eberl, *Kommunikation des Vertrauens im Kontext der Managementlehre*, in: In-

golff U. Dalferth / Simon Peng-Keller (Hg.), *Kommunikation des Vertrauens in Therapie, Medizin, Pädagogik, Management und Seelsorge*. Leipzig 2012, 174–194.

⁷ Annette Baier, *Vertrauen und seine Grenzen*, in: Martin Hartmann / Claus Offe (Hg.), *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*. Frankfurt 2001, 37–84, 43 – im Anschluss an Morton Deutsch, *Cooperation and trust. Some theoretical notes*, in: Marshall R. Jones (ed.), *Nebraska Symposium on Motivation*. Lincoln 1962, 275–319.

⁸ So etwa in dem längeren Gebet, das den Band beschließt (vgl. 702 f.).

⁹ Walter Bagehot, *Der Ursprung der Nationen*. Leipzig 1874, 247 f.

¹⁰ Birgit Heller / Andreas Heller, *Spiritualität und Spiritual Care. Orientierungen und Impulse*. Bern 2014, 98.

¹¹ Katharina Beier, zit. nach: Claudia Wiesemann, *Die Autonomie des Patienten in der modernen Medizin*, in: dies. / Alfred Simon (Hg.), *Patientenautonomie. Theoretische Grundlagen – Praktische Anwendungen*. Münster 2013, 13–26, 23.

¹² Vgl. Irmgard Hofmann, *Leibliche Ausdrucksformen als Zeichen der Selbstbestimmung*, in: Wiesemann / Simon (Anm. 11) 355–363.

Politik und Religion – eine Diagnose der Gegenwart

Dass Religion ihren herausfordernden Charakter für die Politik verloren habe, gilt heute – anders als zu Zeiten fragloser Dominanz des Zaubers „Säkularisierung“ – als widerlegt. Religion und der politische Sprengstoff, den sie in sich birgt, sind im öffentlichen Diskurs präsent wie lange nicht. Geschuldet ist dies wesentlich der Herausforderung des politisch-religiösen Radikalismus, der die Öffentlichkeit von New York bis Bali, von Nigeria bis Dänemark, von Afghanistan bis Mali in Atem hält, der Gläubige wie Nichtgläubige in großen Teilen der Welt verstört und die Nachdenklichen mit seiner buchstäblich explosiven Verbindung politischer und religiöser Ansprüche zu einer grundsätzlichen Besinnung zwingt.

Versuche gelehrter Deutung von Gegenwartsreligion haben denn auch Konjunktur. Eine solche akademische „Diagnose der Gegenwart“ ist der hier anzuzweigende Band, den der (2014 emeritierte) Systematische Theologe *Friedrich Wilhelm Graf* und *Heinrich Meier*, Professor für Philosophie, vorgelegt haben¹. Er vereinigt die erweiterten Beiträge einer international besetzten Vortragsreihe der von Meier seit bald drei

Jahrzehnten geleiteten Carl Friedrich von Siemens Stiftung.

Zum Auftakt führt *Graf* in die Gesamthematik ein und erweist sich als entschiedener liberaler theologischer Anwalt von Aufklärung und weltanschaulich neutralem Staat. Dabei kippt er manch liebgezwonnene konservative Gedankenfigur über Bord. So sei der Staat des Grundgesetzes „kein christlicher Wertestaat“ (26). Eine offene, pluralistische Gesellschaft der vielen Verschiedenen brauche zwar Bürgertugend und Anerkennung der Verfassung. Eine kulturell religiös definierte Leitkultur brauche sie aber nicht. Auch wenn die „theokratische Versuchung“ (35) historisch gesehen Teil unserer eigenen europäischen Ideengeschichte sei, wäre es angesichts der nach wie vor bestehenden engen Verflochtenheit von politischem und religiösem Feld geboten, die Neutralität des freiheitlichen Rechtsstaates wieder ernster zu nehmen.

Dieser Staat müsse, so wird es *Jürgen Habermas* in seinem Beitrag über „Politik und Religion“ später – unter Rückgriff auf John Rawls – darlegen, seinen religiösen Bürgern zumuten, „dass sie die säkularen, ihrem Anspruch nach allein auf Vernunft